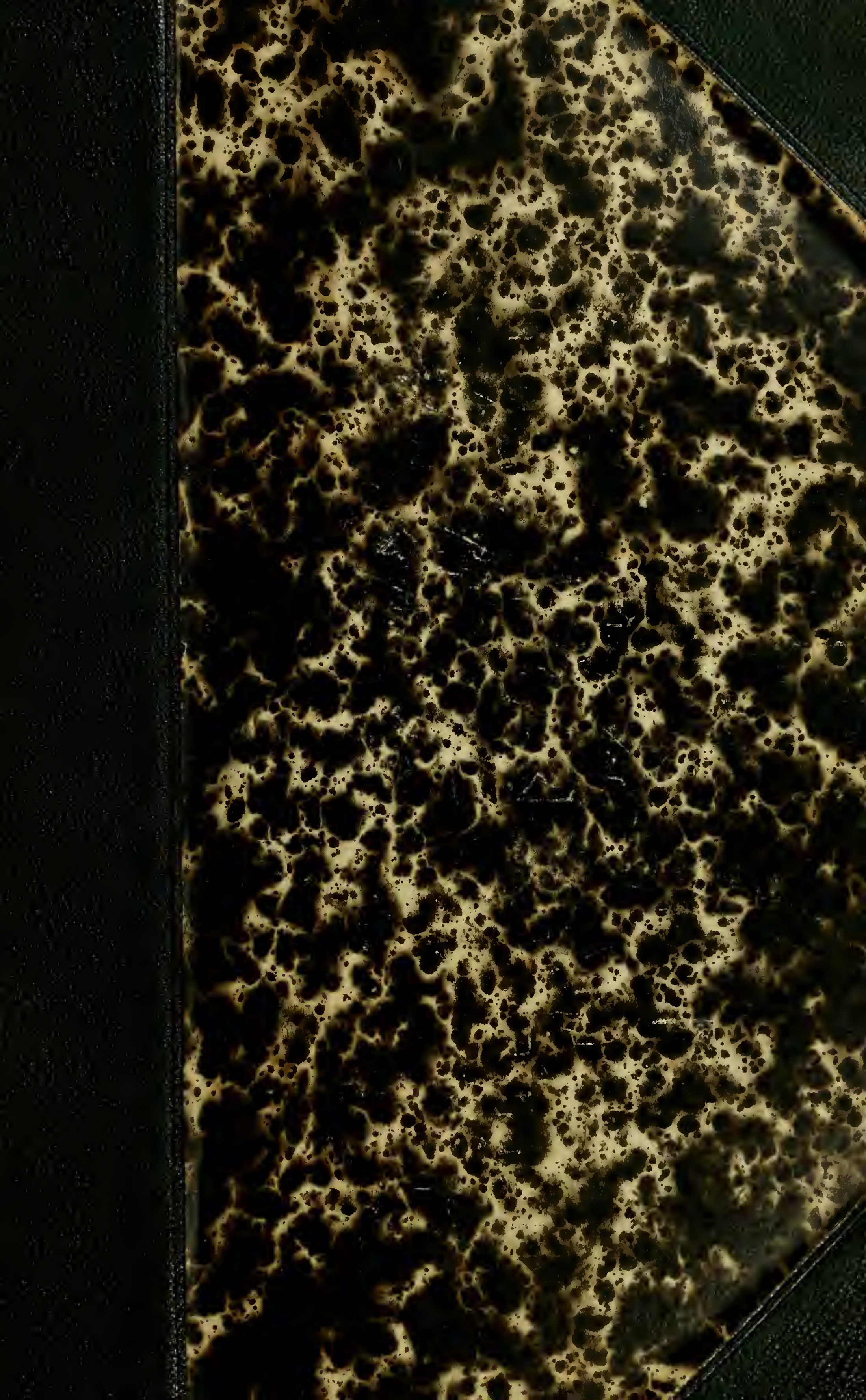
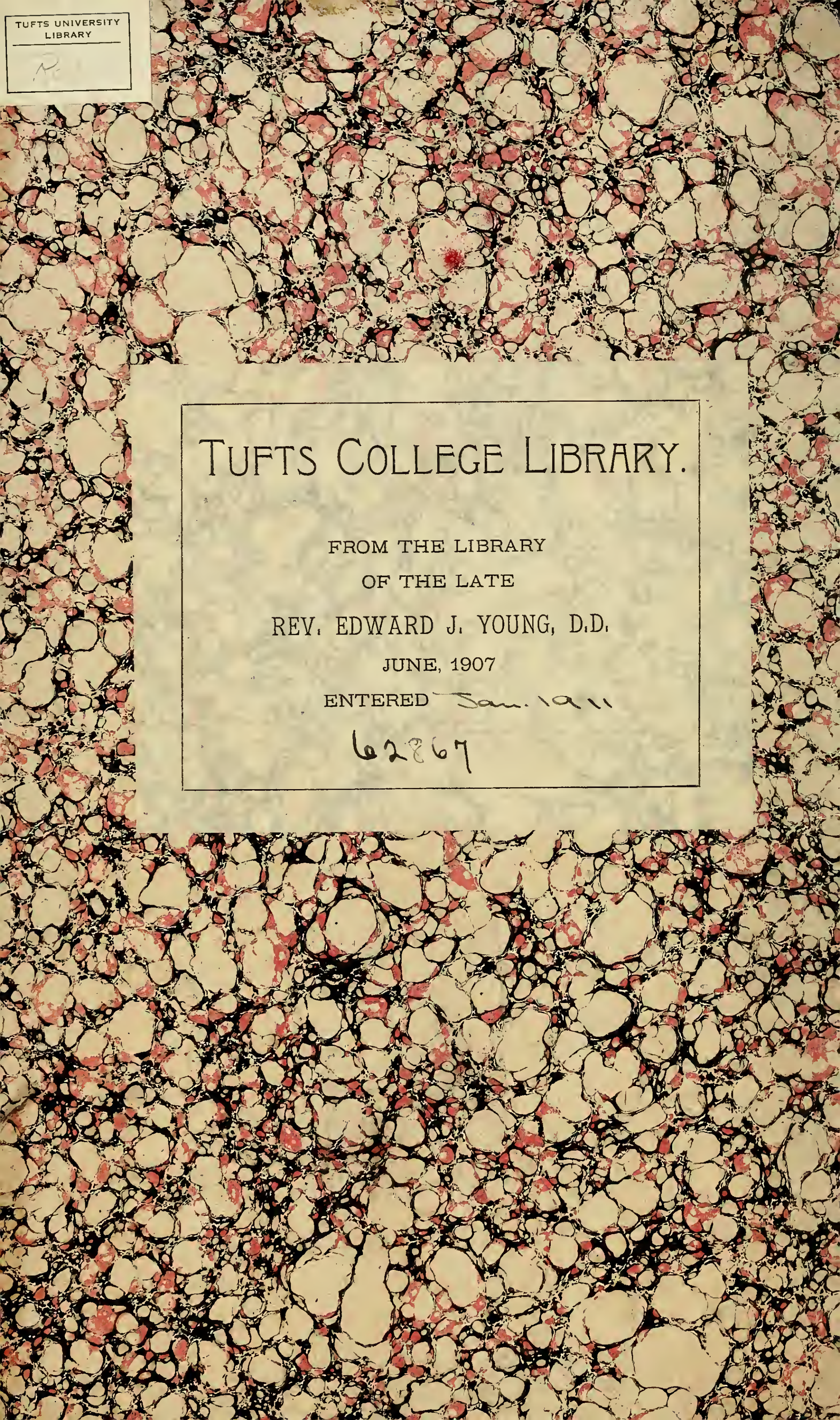
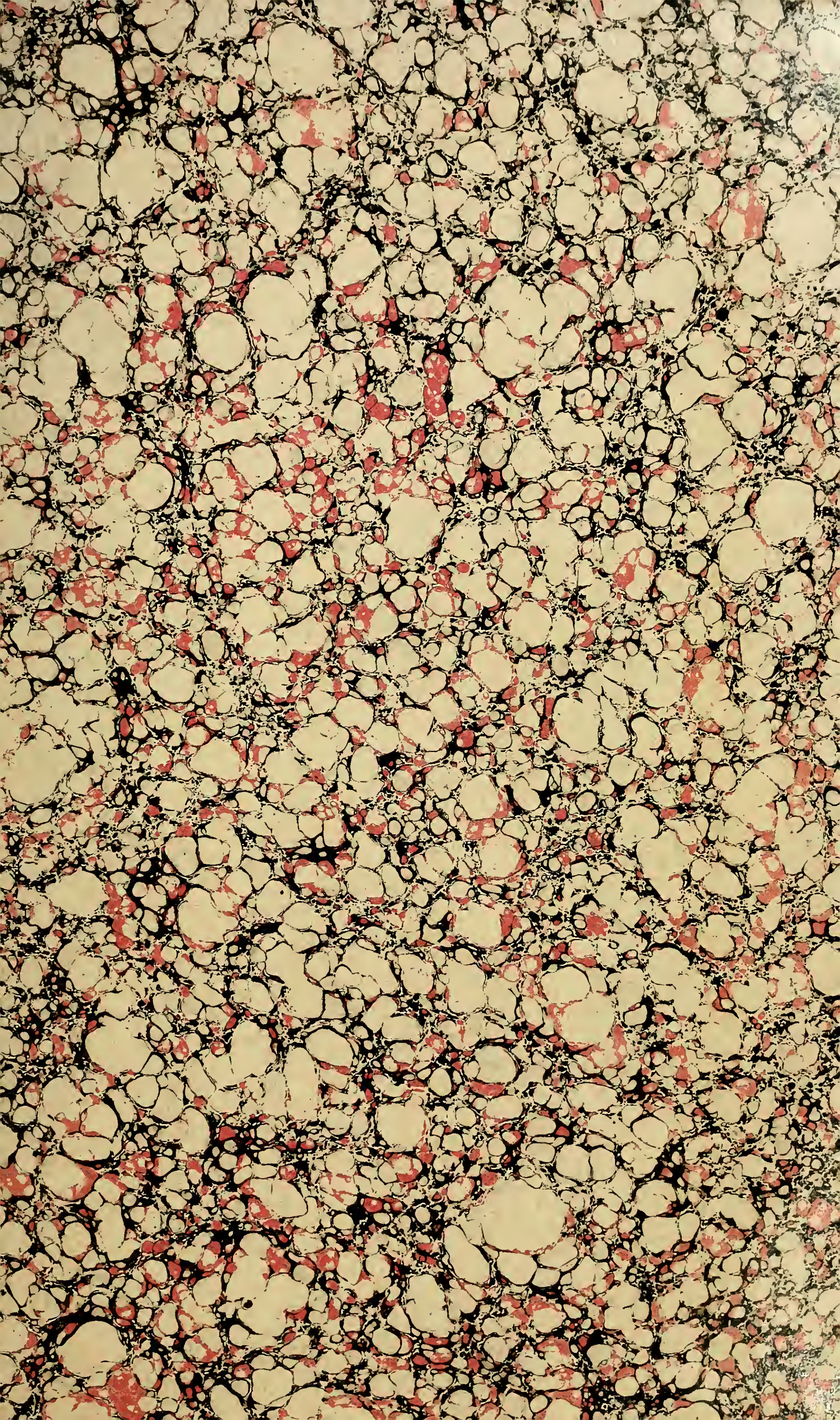



TUFTS UNIVERSITY
LIBRARY
TUFTS COLLEGE LIBRARY.
FROM THE LIBRARY
OF THE LATE
REV. EDWARD J. YOUNG, D.D.
JUNE, 1907
ENTERED Jan. 1911
62867







Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.



Vierzehnter Band.

Schriftzeichen bis Stand Christi, doppelter.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1861.

Schriftzeichen und Schreibkunst bei den Hebräern. Das hebr. כָּתַב, subst. כְּתָב, Esth. 3, 14. 4, 7 f. 8, 8. 2 Chr. 2, 10., chald. Dan. 5, 8. u. ö., כְּתֹבֶת, 3 Mos. 19, 28., מִכְתָּב 2 Mos. 32, 16. 5 Mos. 10, 4. bezeichnet (wie γράφειν, woher s-cribere, schreiben) ursprünglich einritzen oder eingraben in härteres oder weicheres Material, Stein (2 Mos. 31, 18. 32, 15.), Metall (2 Mos. 39, 30. Hiob 19, 24. Jes. 8, 1. Hab. 2, 2.), Holz (4 Mos. 17, 3.). Synonym ist פִּתַּח 2 Mos. 28, 36. 39, 6. und חָרַת 2 Mos. 32, 16., vielleicht auch בֵּאֵר 5 Mos. 27, 8. Hab. 2, 2. (Hengstenb. בֵּאֵר = deutlich). Weiterhin bezeichnet כָּתַב schreiben überhaupt, auf welchem Beschreibstoff es sey, auf Thierhäuten (סֵפֶר 4 Mos. 5, 23., eigentl. das Abgezogene, Abgeschabte, Geglättete, andere Ableit. bei Hengstenberg, Beitr. II, 487 ff.), ägypt. Leinwand, Papyrus u. s. w. Nach Hengstenb. a. a. O. 482 ff. hat כּ keine andere Grundbedeutung als eben schreiben, was auf ein sehr hohes Alter der Schreibkunst unter den Semiten hinweise. — Die heil. Geschichte berichtet uns nichts über die Anfänge der Schreibkunst bei den Hebräern. Die früheste Erwähnung derselben finden wir (1 Mos. 23. kann als arg. ex. sil. gegen das Vorhandenseyn in der Patriarchenzeit angeführt werden, und 38, 18. konnte das חוֹתָם auch bloß zur Versiegelung von Säcken, wie Hiob 14, 17., dienen und statt eines Namens in Buchstabenschrift bloß ein symbolisches Zeichen haben) nicht vor der Zeit Mosis*), von dessen schriftstellerischer Thätigkeit jedenfalls der Pentateuch ein Zeugniß ablegt, mögen auch über den Umfang derselben die Ansichten verschieden seyn (das Nähere hierüber s. Bd. X, 55. XI, 301 ff. und Hengstenberg, Beitr. II. Einleit. v. Keil. Hävernik; Ewald, Gesch. d. V. Israel S. 64 ff. 70. Ausf. Gramm. 6. Aufl. S. 21 f., der selbst vormosaische semitische Geschichtschreibung anzunehmen geneigt ist; Lengerke, Kanaan XXXIV. u. s. w.). Jedenfalls setzen die im Pentateuch erwähnten Aufzeichnungen der Grundgesetze (2 Mos.

---

*) Als einzige Spur könnten die שֹׁטְרִים (Luth. Amtleute, LXX γραμματεῖς) angeführt werden (so Hävernik, Einl. I, 277. Keil, Einl. §. 4. Hengstenberg, Beitr. II, 449 ff. Winer s. v. Schreiber, auch Gesenius in der späteren Ausg. seines Wörterb. und Hoffmann in den hebräischen Alterth. Weim. 1832, wo sie die früher von ihnen adoptirte Vater'sche Ansicht zurückgenommen haben). Diese שׁ׳ waren die Beamten seines Stammes, die Israel in Aegypten (2 Mos. 5, 6 ff.) hatte, später neben den Aeltesten, Richtern und Stammhäuptern, zum Theil synonym mit erstern (4 Mos. 11, 16. u. ö.), noch später als Kriegsbeamte neben dem סֹפֵר (2 Chr. 26, 11.) genannt. Das Verbum שׁטר, das aber nur im Arabischen سَطَرَ mit der Bedeutung „schreiben" vorkommt (chaldäisch שְׁטַר, שְׁטָרָא, scriptum obligationis oder Brief, Schreiben überhaupt. Targ. zu Jer. 32, 11. u. ö. in der Mischna; s. Buxtorf, lex. talm. p. 2381), kann allerdings auch im Hebräischen abgeleiteter Weise die Bedeutung „schreiben" bekommen haben; aber die Grundbedeutung scheint doch zu seyn: ordnen, zusammenreihen; daher eine Reihe (von Schriftzügen) machen. — Vgl. Meier, Wurzelw. S. 608. — Es läßt sich aber eher denken, daß die שֹׁטְרִים von der Grundbedeutung des Wortes und von ihrer Hauptfunktion ordinatores benannt sind, als von einer abgeleiteten Bedeutung und von einem bloßen Accidens ihres Amts. S. Vater Bd. III s. Commentars; von Bohlen, Genes. S. XLII; Lengerke, Ken. S. 374 Anm.; Hofmann, d. Art. „Hebr. Schrift" in Ersch u. Gruber, Encyklop.

24, 4 ff. vgl. 5 Mos. 17, 18. 28, 58, 61. 31, 9.), von geschichtlichen Notizen (2 Mos. 17, 14. 4 Mos. 33, 2 ff.), so wie die Eingravirung von Namen und Inschriften (2 Mos. 28, 9. 39, 30. 4 Mos. 11, 26. 17, 3.), das Vorhandenseyn der Schreibkunst im mosaischen Zeitalter und die Anwendung der Buchstabenschrift voraus und zwar als etwas nicht bloß den Priestern (der Fluchzeddel 4 Mos. 5, 23.), sondern jedem Israeliten (Schriftzeichen auf der Haut 3 Mos. 19, 28., Scheidebrief 5 Mos. 24, 1 ff.) Bekanntes und Geläufiges. Auch im Buch Josua wird die Schreibkunst mehrfältig erwähnt, Inschriften auf Stein (8, 32.), schriftliche Gedichtsammlungen (10, 13. vgl. 5 Mos. 31, 22.), eine topograph. Beschreibung des Landes Kanaan (18, 6. 9.). Die Notiz aus der Richterzeit (8, 14.) setzt allgemeine Bekanntschaft mit der Schreibkunst voraus. Samuel (1 Sam. 10, 25. vgl. Bd. VIII, 11.) schrieb die Rechte des Königthums in ein Buch, das im Heiligthum niedergelegt wurde. Im Widerspruch mit diesen Angaben der Schrift läßt Vatke (Rel. d. Alten Testam. I, 309), Hartmann (histor.-krit. Forsch. über die BB. Mos. S. 588 ff.), die Israeliten erst kurz vor Salomo, noch später von Bohlen (Genes. Einl. XL.), durch die Phönizier mit der Schreibkunst bekannt werden. S. dagegen Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift S. 140 ff. In der Zeit der Könige geschieht des Schreibens und Lesens von Büchern, Briefen (סְפָרִים), Aufsätzen, Depeschen, Klageschreiben, Kaufbriefen, Contrakten u. s. w. vielfache Erwähnung, als einer allgemein vom Volk wie von Königen, von Knaben wie von Erwachsenen geübten Kunst (2 Sam. 11, 14. 1 Kön. 21, 8. 11. 2 Kön. 5, 5 ff. 10, 1. 2 Chron. 2, 10. 21, 12. Jes. 8, 1. 16. 10, 19. 29, 11 ff. 30, 8. 37, 4. 39, 1. Jer. 29, 1. 32, 10. Hos. 8, 12. Hab. 2, 2. Hiob 31, 35. Ps. 45, 2.). Zu den vornehmsten Hofämtern gehörte der סֹפֵר, Staatssekretair, 1 Kön. 4, 3 u. ö. (auch die Beamten, die Israel schon in Aegypten hatte, die שֹׁטְרִים, sollen ja nach Einigen vom Schreiben benannt seyn), und der מַזְכִּיר oder Reichsannalist. Daß es besondere Lohnschreiber gab, wie vor dem Exil (vgl. Ezech. 9, 2 f. 11.) so nach demselben (*γραμματεῖς*, Jos. Ant. 16, 10. 4., לַבְלָרִין, libellarii, M. Schabb. f. 11, 1. Taan. si essent omnia maria atramentum, omnes junci calami et omnes homines לבלרין, non essent sufficientes, scribere omnes calamitates quae venerunt super eos), berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß die Schreibkunst nur den Priestern und höheren Ständen eigen war (Luk. 1, 63. 16, 6 f.); denn diese Lohnschreiber waren eine Art Notare, zu Ausfertigung von Contrakten, Scheidebriefen u. s. w.; vgl. Moed kat. 3, 3.

In den oben citirten Stellen, in welchen überall die Schreibkunst als etwas den Hebräern Bekanntes vorausgesetzt wird, finden wir keine Spur, daß die Hebräer die Erfindung derselben sich zugeschrieben haben (s. August. quaest. in Exod. 69.). Eben so wenig finden wir, daß die Phönizier in ihren Ueberlieferungen sich die Erfindung zuschreiben, vielmehr weisen sie auf den Aegypter Taaut, als Erfinder hin. Die Aegypter ihrerseits sollen den Taaut, Thoth den „Fremdling aus Assur, Assur's erlauchten Sohn", nennen (Uhlemann, Todtenger. b. den alten Aeg. 1854. S. 14; Seyffahrt, rel. Schriften der alten Aeg. 28.; Gramm. aeg. p. 112). Es ist jedenfalls bemerkenswerth, wie die Völker des Alterthums, indem sie die Ehre der Erfindung eins nach dem anderen so bescheiden als aufrichtig von sich ablehnen, zurückweisen auf die Ursitze der Menschheit vor der Völker- und Sprachentrennung, längs des Laufs der Flüsse Euphrat und Tigris. Und da in jenen Urzeiten des Menschengeschlechts in den verschiedenen Stämmen desselben noch in höherem Grad ein organisch gestaltender, schöpferischer, Varietäten producirender Geist waltete, so daß auch das von Anderen Ueberkommene frei und eigenthümlich umgebildet wurde und als neue Schöpfung erschien, so mögen die Stämme des Menschengeschlechts zwar wohl, wie die Grundformen der Sprache und manche Stücke des ursprünglichen Sprachschatzes, so auch die Grundformen der Schrift als Erbstück mitgenommen haben. Aber sie haben das Alles je nach Wohnort, Lebensweise, wechselseitigen historischen Berührungen, Einwirkungen und Vermischungen der einzelnen Stämme selbstständig in mehr oder weniger paralleler, divergirender oder convergirender Richtung

gestaltet. Und wenn die antediluvianische Cultur (nach den Andeutungen der h. Schrift) kein Utopien ist und ohne Schriftbildung Cultur fast nicht zu denken ist, so kann wohl die Buchstabenschrift noch ein Erbtheil der antediluvianischen Cultur seyn, und es wäre dann an der eigenthümlichen Hypothese Seyffahrt's (Beitr. zur Kenntn. d. alten Aegypt. IV. S. 346 f. VI. H. Unser Alphabeth, ein Abbild des Thierkreises mit der Constellation der 7 Planeten am 7. Sept. des Jahres 3446 v. Chr. wahrscheinlich nach eigenen Beobachtungen Noah's; vgl. H. VII. Coroll. p. 95), daß Noah (= Taaut der Aegypter, Oannes der Babylonier, Fohi der Chinesen, Kajomorts des Zendvolks, Kox Kox der Mexikaner) am Ende der Fluth den Stand der Planeten in einer Reihe von Buchstaben verzeichnet habe*), wenn wir sie auch nicht adoptiren wollen in der astronomisch-chronologischen Bestimmtheit, in der er sie aufstellt, wenigstens das Wahre, daß durch Noah die ersten Elemente der Buchstabenschrift der Nachwelt überliefert worden sind. Auch läßt sich annehmen, daß die den Ursitzen der Menschheit, daher auch sich unter einander näher gebliebenen vorderasiatischen Völker zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeer, besonders semitischen (Hebräer, Aramäer, Assyrer, Chaldäer) und hamitischen (Kuschiten in Babel, Ninive, vgl. Bd. X, 365, Kanaaniter, Phönizier) Stammes sich in ihrer Sprache und Schrift, die a parte potiore die semitische heißt, von dieser Ursprache und Urschrift, die nach 1 Mos. 11, 1. doch nicht geradezu eine Chimäre zu nennen ist, weniger entfernt haben, als die in entfernte Himmelsstriche auseinandergehenden Völker. Wenn nun auch die paläographischen Forschungen und Entdeckungen neuerer Zeit schon Manches über die älteste semitische Schrift aufgestellt haben und, wie wir hoffen, noch vieles Thatsächliche ans Licht bringen werden, so steht doch kaum zu hoffen, daß dieses Licht auch die Urzeit, Urheimath, den Ursprung und die Urgestalt der semitischen Schrift zu historischer Evidenz bringen wird. So wenig ein Kind sich seiner ersten Schritte und Worte erinnern kann, so wenig der menschliche Geist sich seiner ersten Thätigkeit und Produktionen, obgleich dort wie hier das größte Maß geistiger Energie waltete**). Wir müssen demnach wohl auf Darstellung einer anschaulichen Genesis und exakten Genealogie wie der Schrift überhaupt, so auch der semitischen Schrift von ihren ersten Anfängen an verzichten und können nicht weiter zurückgehen, als noch vorhandene Schriftdenkmäler uns führen, d. i. in eine Zeit, in welcher die semitische Schrift wohl schon ein Jahrtausend und darüber bestand und nicht nur weite Ausbreitung, sondern auch in verschiedenen Ländern, theilweise wohl auch in Folge von Berührung mit anderen Culturvölkern mannichfaltige Entwickelung und Ausbildung gewonnen hatte, so daß sich ein ostaramäischer (babylonischer), westaramäischer, hebräischer, phönizischer, altgriechischer, altitalischer u. s. w. Schrifttypus unterschied, bei aller Gemeinsamkeit der Grundzüge, die sich theilweise auch in der altindischen und in der himjaritischen und äthiopischen Schrift nachweisen läßt, wo die semitische Schrift in den

---

*) Das noachische oder taautische Uralphabet stellt nach Seyffahrt in seiner ursprünglichen Reihenfolge der Vokale (= Planeten) und Consonanten (Planetenhäuser oder Constellationen der Planeten mit den Fixsternen des Zodiakus) den Stand dieser Gestirne am 7. Sept. des Jahres 3446 v. Chr. dar, ist somit eine Art Nativitätstafel der aus der Sündfluth wiedergeborenen Erde und zugleich eine änigmatische Bezeichnung dieser Wiedergeburt, indem er (wie die Japanesen aus ihrem J-ro-fa-Alphabet einen versus memorialis machten, deutsch-morgenländ. Zeitschr. XII, 455. 344) in die aufeinanderfolgenden semitischen Buchstaben folgenden Sinn zu bringen sucht: Genitura אב terrae גד hocce הו est זח; dum חח recessit טי omneitas כל aquarum מן post סע finem פצ vastationis קר terrae שת! Die Wiederholung des ח hat astronomische Gründe. Die arabische Unterscheidung von 2 ח sey schon in diesem Uralphabet gewesen.

**) Ueber die Erfindung der Buchstabenschrift vergl. die Ansicht von W. v. Humboldt: „Ueber die Buchstabenschrift u. ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau“. Akadem. Abhandlung v. J. 1824. und „über Zusammenhang der Schrift mit der Sprache“ in s. Werk über die Kawisprache. 2r Bd. — Lepsius, zwei sprachvergleich. Abhandlungen. — Steinthal, die Entwicklung der Schrift. Berl. 1852. — Ueber die Erfindung der semitischen Buchstabenschrift insbesondere vergl. Hitzig's Sekulardenkschrift, die Erfindung des Alphabets. Zür. 1840.

äußersten Gränzen ihrer Ausbreitung nach Südost und Südwest erscheint. Denkmäler des älteren phönizischen Schrifttypus, dem der ältere hebräische ohne Zweifel nahe verwandt war, und welcher wohl der Urgestalt des semitischen Alphabets nahe kommende Formen darstellt, haben wir in sidonischen und tyrischen Inschriften, unter welchen bis jetzt die älteste bekannte (vorsalomonisch? s. Wuttke, Entstehung und Beschaffenheit des phöniz.-hebr. Alphab. Zeitschr. d. deutsch.-morgenl. Gesellsch. XI, 76) ist die auf dem Sarkophag des sidonischen Königs Eschmunazar (s. den genauen Abdruck in Journ. asiat. 1856., zu S. 273 und dazu den essai von Munk; ferner die Erklärungsversuche von Rödiger, Zeitschr. d. D. morgenl. Ges. IX, 647. Schlottmann ebendas. X, 407. Hitzig, Leipz. 1855. Dietrich, zwei sidon. Inschr. Marb. 1855. Ewald, Erklär. der großen phöniz. Inschr. von Sidon. Gött. 1856. De Luynes, mém. sur le sarcoph. et l'inscr. funéraire d'Esmun. Par. 1856). Andere Inschriften sind auf einer in Marseille gefundenen Opfertafel (um 500 v. Chr. Geb.), in Athen, Cypern, Cilicien, Malta, Sicilien, Sardinien, auf der nordafrikanischen Küste von Cyrenaica bis Numidien, in Spanien gefunden worden und werden immer noch gefunden. Dazu kommen zahlreiche phönizische Münzlegenden. — Die erste bedeutende Sammlung der Inschriften (77 im Ganzen) und eine vollständige Litteratur der vorangegangenen Forschungen (von dem Engländer Jo. Swinton in Oxford, dem Franzosen J. J. Barthelemy an, um die J. 1750—1760) s. in Gesenius, scripturae linguaeque phoeniciae monumenta. P. 1—3. Lips. 1837. 4., auch Tab. 1—5., eine Zusammenstellung der semitischen Alphabete; ferner die phönizischen Texte in dem Werk von Movers*). Die nahe Verwandtschaft des älteren phönizischen Alphabets mit dem althebräischen erhellt durch Vergleichung der Schrift auf den makkabäischen Münzen und Gemmen, so wie aus der Vergleichung der samaritanischen Schrift, deren älteste Form vielleicht jene Inschrift darstellt, welche von dem Cons. Schulz und Wildenbruch auf einem in das Minaret der Moschee El Chadra in Naplus eingemauerten Stein gefunden wurde und den Dekalog enthält (vielleicht dereinst im Tempel des Bergs Garizim. S. Hall. Litter.-Zeitg. 1845. S. 658. Deutsch-morgenländ. Zeitschr. XIII, 275 ff. mit Versuch eines Commentars von Dr. O. Blau). In der späteren samarit. Schrift, wie wir sie in den samarit. Codd. finden, erscheint schon ein mehr ins Künstliche verzogener Typus. —

Es fragt sich nun, welches unter den semitisch redenden Völkern am meisten Wahrscheinlichkeit für sich habe, Erfinder der altsemitischen Buchstabenschrift zu seyn, oder (vorausgesetzt die vorhin behauptete Möglichkeit, daß die Urschrift und das ursprüngliche Alphabet ein den Stämmen des Menschengeschlechts vor ihrer Trennung gemeinsames war, und daß die altsemitische Schrift diese Urschrift am treuesten darstellt), welches dieselbe zu der aus den Denkmalen theilweise noch ersichtlichen, für die semitische Sprache karakteristischen Form umgebildet habe. In älterer Zeit wurde den Hebräern, wo nicht die Erfindung der Buchstabenschrift überhaupt (Greg. Naz. or. I. c. Jul. p. 99.; speciell dem Moses, der Jude Eupolemos und Artapanus in Euseb. praep. evang. 9, 26 sq.) doch wenigstens die Erfindung der semitischen Buchstabenschrift zugeschrieben. Neuerdings nähern sich dieser Ansicht Gesenius (s. d. Art. „Paläographie" in Ersch und Gruber, Encyklop. S. 294 f.) und Hitzig a. a. O. S. 42**), letzterer besonders in Berücksich-

---

*) Ueber die neuen französ. Entdeckungen auf dem Boden Nordafrika's vergl. Judas, étude demonstr. de la langue phénic. et de la langue libyque. Par. 1847. Bourgade toison d'or de la langue phén. 1852. Judas, nouv. études sur une série d'inscr. Numidico-Puniques. Par. 1857. und Ewald, Entziff. der neupun. Inschriften. Gött. 1852. und Nachr. der königl. Gesellsch. der Wissensch. 1858. S. 137 ff. Neuere Commentare üb. phön. Inschriften in E. Meier, Erklär. phön. Sprachdenkmale. Tüb. 1860. und einzelne Abhandl. in den Zeitschr. Journ. as., Zeitschr. für Kunde des Morgenl., Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. von Quatremere, Ewald, Blau, Levy, des letzteren phöniz. Studien u. s. w.

**) „Der Anschauungskreis, welcher sich aus den Wortbegriffen und Figuren construiren läßt, ist etwa der eines im Lande Kanaan ansässigen Mannes: das Haus mit flachem Dach, welches

tigung der Buchstabennamen, deren Formen auch mehr mit der hebräischen Grammatik und deren Bedeutungen mehr mit der hebräischen Anschauung übereinkommen, als mit der phönizischen oder aramäischen. Gewiß haben wir die Entstehung oder weitere Gestaltung des semitischen, näher des hebräischen Alphabets nicht auf ägyptischem Sprachboden zu suchen (wie seit Plato in Folge der Vorliebe für Aegypten die Aegypter für die Erfinder der Buchstabenschrift und zwar der semitischen, als der allein im klassischen Alterthum bekannten, gehalten wurden. Plato Phaedr. ed. Bip. pag. 379. Plut. qu. symp. 20, 3. Cic. de nat. Deor. III, 23. Plin. 7, 56: alii literas apud Aegypt. ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt. Hecat. Mil. ap. Phot. cod. 154 etc.), wenn auch zugegeben wird, daß die Aegypter ihre eigenthümliche Buchstabenschrift lange vor Moses ausgebildet hatten, obgleich der Name חַרְטֻמִּים aus Joseph's Zeit, 1 Mos. 41, 8. (LXX *ἐξηγηταὶ*; nach Anderen *ἱερογραμματεῖς*) kein sicherer Beweis dafür ist, s. Meier, Wurzelw. S. 675 f. Daß wir die Genesis der semitischen Schrift überhaupt auf keinem anderen als auf dem Gebiete der semitisch redenden Völker zu suchen haben, dafür zeugen nicht nur die semitischen (hebräischen) Namen der Buchstaben (die Taufe könnte ja möglicherweise längere Zeit nach der Geburt stattgefunden haben; vergl. Wuttke a. a. O. 83 ff.), sondern insbesondere die specifische Angemessenheit des Alphabets an die ganze semitische Sprach- und Lauteigenthümlichkeit (Neigung zu Zisch- und Hauchlauten, Mangel fester Vokale u. s. w.). An und für sich hatte das Semitische durch seinen Consonantenreichthum, durch seinen mannichfaltigen Sylbenbau mit consonantisch an- und auslautenden, vokalisch in- und auslautenden Sylben leichter auf Erfindung eines Alphabets zu gerathen, als Sprachen mit einfachem, gleichförmigem Sylbenbau, deren Sylben alle mit Consonanten anlauten und mit Vokalen auslauten und in welchen zwar eine Sylbenschrift sich natürlich ergibt, aber eben darum keine Anregung zur Buchstabenschrift liegt.

Wenn nach dem Bisherigen zunächst die Phönizier den Hebräern die Ehre der Erfindung oder Fixirung der specifisch semitischen Schrift streitig zu machen scheinen, so ist dieser Schein ehedem zum allgemeinen Vorurtheil geworden durch die Tradition des klassischen Alterthums, welche den Phöniziern, den ersten Verbreitern der Buchstabenschrift im Abendlande, nicht nur die Erfindung des semitischen Alphabets, welches allerdings nach Folge, Namen und Form der Buchstaben mit dem altgriechischen wesentlich übereinstimmt (daher *φοινικήϊα, φοινικικὰ,* auch *Καδμήϊα γράμματα,* Her. V, 58 sq., *ἀρχαῖα καὶ ἀττικὰ γρ.*, im Gegensatz gegen das spätere jonische Alphabet mit 24 Buchstaben. Vgl. den Art. „Alphabet" in Pauly's Realencykl. und besonders Gesenius in dem Art. „Paläographie" in Ersch u. Gruber, Encyklop. S. 295 ff.), sondern die Erfindung der Buchstabenschrift, der Schreibkunst überhaupt zuschrieb. S. Plin. hist. nat. V, 12 sq. Aristot. in Becker, anecd. gr. II. p. 774. 782. Crit. ap. Athen. I, 28. Lucan. Pharsal. III, 220 sq. Phoenices primi famae si creditur ausi mansuram rudibus

---

eine Brustwehr umgibt, Ackerbau mit Rindern betrieben, eine Karavane, die mit Kameelen vorübergeht, in der Nähe das Meer. Die Stadt der Schrift קִרְיַת סֵפֶר (Jos. 15, 15. Richt. 1, 11 f.) könnte von dieser Erfindung den Namen tragen. In jener Gegend wohnten die חִתִּים, ohne Zweifel Kanaaitisch, d. i. Hebräisch, redend und vielleicht von خطّ, schreiben, benannt. Gehört der Erfinder im Gegentheil dem Volk Israel an, so hätte dasselbe nicht nur durch Erfassung eines geistigen, von der Welt getrennten Gottes zuerst den Geist der Natur überhaupt entnommen, sondern durch eine ähnliche That der Abstraktion denselben von der Unmittelbarkeit eines reflexionslosen Lebens in der Sprache; und die Erfindung des Alphabets würde dann dem nämlichen Volke zukommen, welches, so weit geschichtliche Forschung reicht, von demselben auch den frühesten Gebrauch gemacht hat." Vgl. J. Olshausen, „vom Ursprung des Alphabets" in d. Kieler philos. Stud. 1841. S. 4. Auch Lengerke (Kenaan XXXI.) hält den Namen קרית ספר, den LXX mit *πόλις γραμμάτων* übersetzen, für eine Spur vormosaischen Vorhandenseyns einer semitischen Literatur und vergleicht das Sippara des Berosus bei Eusebius = סְפַרְוַיִם, Bücherstadt, wo nach der Sage Xisuthros während der Fluth die heiligen Bücher barg.

vocem signare figuris, nondum flumineas Memphis contexere biblos norunt: et saxis tantum volucresque feraeque sculptaque servabant magicas animalia linguas. H u g in „Erfindung der Buchstabenschrift". Ulm 1801. S. 37, die Ansprüche Aegyptens und Phöniziens combinirend, nach Conon ap. Phot. bibl. cod. 196: Phönikische Ansiedler in Theben in Oberägypten sind die Erfinder; von da ist Kadmus ausgegangen, wie auch der Name Theben, die Sphinx u. s. w. beweisen. Dagegen sprechen andere alte Schriftsteller, wie Diod. V, 24., Wessel. ad h. l. (vgl. Plin. VII, 56 sqq.), Clem. Al. Strom. I, 132 von den *συριακὰ γράμματα* (nach Rénan hist. des lang. sémit. I, 71 Anm. die Keilschrift) als der unter den sowohl nord- als südaramäischen Stämmen herrschenden gemeinsamen Schrift (s. Kreuser, Vorfragen über Homer, S. 61. 259), und so wird denn die Erfindung der semitischen Buchstabenschrift auch den A r a m ä e r n oder Syrern (Diod. l. c. *Σύροι — εὑρεταὶ γραμμάτων εἰσὶ, παρὰ δέ τούτων Φοίνικες μαθόντες τοῖς Ἕλλησι παραδεδώκασι,* vgl. Hofmann im Art. „Hebr. Schrift" in Ersch und Gruber, Encyklop., und dagegen Gesenius im Art. „Paläographie" S. 294) oder den B a b y l o n i e r n (v. Bohlen, Genesis XL.; Wuttke a. a. O.; De Wette in den Heidelb. Jahrb. 1816.; Kopp, Bilder u. Schriften der Vorzeit. II, 156; Saalschütz, zur Gesch. der Buchstabenschrift. 1838. §. 18. und Archäol. I, 353; Hupfeld, ausführl. hebr. Gramm. I, 1. 33; Herzfeld, Gesch. d. Isr. II, 86. u. A.; Rénan hist. des langues Sém. I, 113 u. A.) und A s s y r e r n (von Griechen häufig synon. mit Syrern gebraucht; Plin. VII, 56: literas semper arbitror assyrias fuisse; vgl. Diod. 19, 23. Polyaen. 4, 83. Her. 4, 8. 7. Thuc. 4, 50) zugeschrieben. Gewiß ist nur so viel, daß die semitische Buchstabenschrift ihre weite Verbreitung (denn nicht nur nach Persien, sondern auch nach Indien hinein, in der alten Devanâgarí-Schrift, lassen sich ihre Spuren verfolgen; s. A. Weber, über den semitischen Ursprung des indischen Alphabets; Deutsch-morgenländ. Zeitschr. X, 389 ff.; Kopp, Bilder u. Schriften d. Vorzeit II, 348. 374; Lepsius, Paläographie als Mittel für Sprachforschung, 1834, und Anordn. und Verwandtschaft des semit., ind., äthiop., altägypt., altpers. Alphab. 1835) den Handelsvölkern aramäischen und phönizischen (Herod. 5, 58. Plin. 7, 56. Tac. ann. 11, 14), theilweise wohl auch chaldäischen Stammes verdankt. Ob aber ausschließlichen Handelsvölkern auch die Erfindung, beziehungsweise selbstständige Umbildung der Schrift zuzuschreiben seyn dürfte (wie Rénan a. a. O. I, S. 186 annimmt: l'écriture alphabet. ne fût pas comme l'écr. hieroglyph. une invention de prêtres, mais une inv. d'industriels et de marchands), läßt sich doch bezweifeln. Wenigstens wenn man von den hebräischen Buchstabennamen*) und den denselben gemäß gebildeten Formen der Buchstaben schließen darf, so weiset beides hin auf die Anschauungen eines Ackerbau und Viehzucht (Hug a. a. S. 25), daneben auch wohl Fischfang treibenden, mehr als eines schifffahrenden semitischen Volksstammes**). Nur ist der Name oder, wie Wuttke a. a.

---

*) Die ungewöhnlichen Formen Gimel, Jod, Resch wurden vielleicht im Hebräischen gewählt, um den Buchstabennamen als einen technischen auszuzeichnen. Im Griechischen klingen an die gewöhnliche grammatische Form an Gamma, Ro; Alpha, Beta, Delta, Theta, Jota, Kappa haben nur die aram. Endung in a angenommen. Z e t a st. Zain vielleicht weil die Phönizier den Buchstaben זֵית hießen; My, Ny haben den Auslant weggeworfen; aus Samech ist durch Metathesis Sigma entstanden.

**) Auch die Gruppirung und Aufeinanderfolge der Buchstaben ist in dieser Beziehung karakteristisch. Vgl. die Andeutungen, die Saalschütz (Arch. I, 332) gibt. Folgende Aneinanderreihung mag wenigstens mnemonischen Werth haben. Die Reihe eröffnen die für den Ackerbau und das Hirtenleben karakteristischen Thiere und Wohnungen und deren Theile: Rind א, Haus ב, Kameel ג, Thüre ד, Fensteröffnung ה, Pflock oder Nagel ו; hierauf folgten die Waffen ז gegen die in den Hecken ח in der Nähe der Wohnung sich aufhaltenden schädlichen Thiere, z. B. Schlangen ט, die Menschenhand י כ, welche die Heerden schützt, leitet mit dem Stab ל zum Wasser מ; dieses erinnert an Fische ן, den zum Fang dasitzenden Fischer ס, der zunächst sein Auge ע, dann seinen Mund פ mit dem Fang צ beschäftigt. Andere Theile des Körpers, Ohr oder Hinterkopf ק, Vorderkopf ר, Zahn ש folgen, und das ת, d. i. Zeichen, was ja jeder Buchstabe ist (oder

O. sich ausdrückt, die Taufe der Buchstaben, die er ebenfalls einem semitischen, in einfachen Verhältnissen lebenden, Viehzucht und Fischerei treibenden Volke zuschreibt, noch kein Beweis für die Erfindung derselben. Zugleich bestreitet Wuttke hier die bisher allgemein verbreitete Ansicht, daß uns in dem semitischen Alphabet abgekürzte Bilder vorliegen, indem er zu beweisen sucht, daß die altphönizischen Buchstaben sich leichter reduziren lassen auf eine Reihe von geometrischen Elementarfiguren (Grundstrich, meist zur Rechten, und daran angehängt und von demselben oder von anderen Querstrichen durchschnitten, Winkel, Bogen, Dreiecke, Kreise), als sie sich erklären lassen durch Abkürzung der Bilder von Gegenständen, wie Stier, Haus, Thür u. s. w. Eine solche aus Strichen, *στοιχεῖα*, Stäben*) (woher Buchstaben) bestehende Schrift, Strichelschrift, wäre dann etwas der babylonisch-assyrischen Keilschrift analoges. Vergl. über die letztere Bd. X, 379 f. Wie diese, wäre sie allerdings angemessener als eine mit künstlichen Bögen und Schnörkeln versehene, dem ursprünglichen Beschreibstoff, Stein, Holz, Metall. Aus dieser ursprünglichen Gestalt der semitischen Schrift hätten sich dann nach und nach namentlich in Folge der Anwendung anderen Beschreibstoffes, z. B. der Thierhäute, die späteren phönizischen, hebräischen, aramäischen Schriftarten herausgebildet. Die Heimath dieser Urgestalt der semitischen Schrift ist ihm Babylon, dessen Cultur allerdings älter ist, als die phönizische, und dem das Alterthum auch Maß und Gewicht verdankt. Mit ihm stimmt ziemlich überein Dr. M. A. Levy, d. morgenländ. Ztschr. IX, 475. XI, 67. XII, 210 und phön. Stud. 1. 2. Heft: „Ueber die ältesten Formen des phöniz. Alphabets und das Princip der Schriftbildung.“ Das altsemitische Alphabet, dessen Heimath Babylon sey, sey aus verschiedenen Combinationen von Winkeln und Strichen zusammengesetzt, was sich besonders an der Grundform ⊀ zeige, und zwar so, daß der Erfinder die einfachsten Laute eines Sprachorgans (א, ר, ג, מ, ד, ז) durch Zeichen fixirt und die anderen Laute derselben Gattung durch Differenzirung und Potenzirung derselben gebildet habe, was allerdings bei Vergleichung der vier stärkeren Laute ק, ט, ץ, ח in ihrer ursprünglichen und ihrer jetzigen Gestalt mit den vier schwächeren ך, ת, ז, ה ziemlich zutrifft, bei anderen aber sich nicht nachweisen läßt. Einen ähnlichen Weg verfolgt Geisler de liter. phoneticarum origine et indole dissert. tabulis literas vet. Semit. Indor. Graec. Ital. Himj. Norm. Anglosax. Ulf., script. cuneatam, Iranicam exhibentibus illustr. Berl. Duemml. 1857. ed. 2a. mit 2 Taf. Vgl. dagegen Blau in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. XII, 723 und die Einsprache von Ewald, ebendas. XIII, 352 ff. Wenn aber in Assyrien und Babylon neben der zum Zweck monumentaler Inschriften entweder expreß erfundenen (s. Lassen, Zeitschr. für Kunde d. Morgenl. VI, 562) oder von einem anderen Volke (viell. altnralisches, skythisches Culturvolk. Oppert, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. X, 802 u. ö. Norris; vgl. Journ. of the roy. as. Soc. XV, 1.) entlehnten Keilschrift, die semitische Inschriften enthalten (Oppert. a. a. O. und Athen. Franç. Oct. 1854.; Rödiger in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. X, 729; dagegen Rénan a. a. O. I,

---

† nach seiner ursprünglichen Gestalt, Zeichen des Endes) schließt den Reihen. Mitbestimmende Momente für Stellung einzelner Buchstaben in der Reihe lassen sich mancherlei denken; so ist Jod, der 10te in der Reihe, als die Hand mit 10 Fingern. Organisch verwandte Laute werden zusammengestellt, wie die liquidae ל מ נ, die Repräsentanten der Hauptgattungen א ב ג ד an den Anfang, denen dann als 2te Gruppe ה ו ח ט, als 3te die liquidae mit י (indem von כ, als später aus ג entsprungen, und von ר und den Zwischenlauten, als späteren Ursprungs, abgesehen wird), als letzte ע פ ק ת entspricht. — Vgl. Lepsius, Abhandl. über Anordnung und Verwandtschaft u. s. w. und Hitzig's sinnreiche Aneinanderreihung in 3 parallele Gruppen in seiner mehrerwähnten Säkulardenkschrift.

*) Castrén in Petersburg in seinen Schriften über die nordischen Länder u. Völker Asiens erwähnt, daß im hohen Norden einst eine ganz eigenthümliche Schrift gebraucht wurde, die sich aus dem Zusammenfügen von Holzstäbchen bildete und woraus die nach Oppert's Forschungen einem tatarischen, uralischen Stamm ursprünglich eignende Keilschrift hervorgegangen seyn mag. Vgl. Ewald in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. XIII, 357.

71 ff., der höchstens eine halbsemitische Mischsprache zugibt) und nach Oppert a. a. O. Sylbenschrift (gemischt mit Buchstabenschrift? nach Seyffarth's Combinationen gar die Reihenfolge des semitischen Alphabets darstellend) seyn soll — noch die semitische Schrift im gewöhnlichen Gebrauch war, wie aus den aus verschiedener Zeit (neuerdings aufgefundene aus der Zeit Nebukadnezar's) erhaltenen, zum Theil bigraphischen Inschriften erhellt, so läßt sich nicht leicht denken, wie, wenn wirklich eine solche ältere semitische Strichelschrift stattfand, ein semitisches Volk behufs der Inschriften nicht vielmehr zu dieser zurückgekehrt wäre, statt die schwerfällige, fremdartige Keilschrift anzunehmen. Die von Spiegel (Münchener gel. Anz. Sept. 1856) angeführten Aehnlichkeiten der Keilschrift mit der semitischen Schrift sind untergeordneter Art und betreffen weniger den graphischen Karakter derselben. Was jedoch die Annahme betrifft, daß Babylon einer der Ursitze, wo nicht die Urheimath der semitischen Buchstabenschrift gewesen sey, so hat sie allerdings einen biblischen Anhaltspunkt in 1 Mos. 11, 1.

Wo nun aber auch die älteste semitische Schrift entstanden ist, ob schon in früherer Zeit an den Ufern des Euphrat oder in der Nähe des Mittelmeers, oder erst in späterer Zeit, etwa in der Mite des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in Unterägypten, den von Israeliten und andern semitischen Stämmen bewohnten Landstrichen, oder in Oberägypten innerhalb der dortigen phönizischen Ansiedlungen, und in welcher Gestalt auch die Buchstaben derselben zuerst aufgetreten seyn mögen — ägyptische Einflüsse auf dieselbe sind nicht ganz abzuläugnen, immerhin aber so, daß sie die semitische Spracheigenthümlichkeit nicht alteriren konnten. Diese ägyptischen Einflüsse konnten stattfinden in der Zeit des Aufenthalts Israels und nordarabischer oder kanaanitischer Hirtenvölker (Hyksos, hierogl. Chetas = חִתִּים, Kanaaniter?) in Mittel- und Unterägypten, mit dem gleichzeitig ein lebhafterer Handelsverkehr mit Phönizien stattfand, wie noch die griechische Sage vom phönizischen Kadmus, dessen Vater Agenor ein Aegypter gewesen seyn soll (Bruder des Danaos und Aegyptos), und die phönizische Sage von der Erfindung der Buchstaben durch den Aegypter Taaut es andeutet. Vgl. über die frühen Beziehungen zwischen Phönizien und Aegypten Bd. I. S. 148 f. Namentlich mag bei Benennung der Buchstaben und Präcisirung ihrer Formen mit Rücksicht auf den Namen das akrophonische Princip *) der Aegypter mitgewirkt haben, wonach jeder Laut durch das Bild eines Gegenstands bezeichnet wurde, dessen (meist einsylbiger) Name in der Sprache mit diesem Laute anfing. Die Vergleichung des hieratischen und demotischen ש ע ר מ ל mit den älteren Formen dieser Buchstaben im semitischen Alphabeth zeigt auch unverkennbare graphische Aehnlichkeiten. Wenn also auch, da die hebräische Buchstabenschrift durchaus nur dem semitischen Sprachkarakter entspricht, an unmittelbares Herübernehmen der Schrift vom Aegyptischen in's Semitische nicht zu denken ist (der von Hävernick [Einl. I, S. 266 f.] und von Kreuser [Vorfr. S. 15 ff.] hierfür angeführte Grund, daß die Aegypter erst spät in Folge semitischen, phönizischen oder hellenischen Einflusses ein phonetisches Alphabet bekommen haben, wird sich nach den Forschungen eines Lepsius und Seyffarth **) nicht wohl halten lassen), so läßt sich doch der Einfluß ägyptischer Berührungen nicht verkennen. Uhlemann (äg. Alterth. II, 229) geht vielleicht zu weit, wenn er sagt, Moses, der in der aus Buchstaben und Sylbenzeichen bestehenden ägyptischen Schrift unterrichtet worden sey, habe nun nach dem Vorbild der akrophoni-

---

*) Uebrigens findet sich dieses akrophonische Princip auch bei den altdeutschen Runen, Stafr (Stäben; daher Buchstaben?). Das U heißt dort Ur (Urochs), das O Os, d. i. Thür, das Th Thurs, d. i. Riese. Siehe Grimm über die Runen, Gött. 1821; Lilienkron zur Runenlehre in der allg. Monatsschr. für Wiss. u. Litt. 1852, S. 17 ff.; Steinthal, die Entwicklung der Schrift, S. 112 f.

**) Nach Lepsius erscheinen Papyrusrollen und der dazu gehörige Schreibapparat schon auf Monumenten der 4. und 5. Dynastie im 4. Jahrtausend v. Chr. Seyffarth läßt gemäß seiner Idee eines allen Völkern gemeinsamen Uralphabets auch bei den Aegyptern die Hieroglyphenschrift aus einem solchen entspringen (s. Beitr. VII, S. 1 ff. de alph. Aegypt. genuino).

schen Hieroglyphen für seine Landsleute nach dem Auszug eine einfachere Buchstabenschrift geschaffen, die sodann zu den Phöniziern und von diesen zu den Griechen gekommen sey (wie Eupolemos bei Euseb. l. c. *παρὰ δὲ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν, Ἕλληνας δὲ παρὰ Φοινίκων*). Vgl. Seyffarth, Beitr. V, 377 und Just. Olshausen: vom Urspr. des Alphab. „Mose habe die theils symbolische, theils phonetische Schrift der Aegypter zu einer rein phonetischen für die Hebräer und somit für alle semitischen Sprachen umgebildet, oder wie Wuttke a. a. O. S. 88 diese Ansicht, um sie nachher zu bekämpfen, darstellt: So wie ein trefflicher Mann unchamitischen Stammes den Versuch anstellte, das ägyptische Schreibmittel für seine eigene Sprache zur Anwendung zu bringen, konnte er nicht etwa Gesehenes schlechtweg nachmachen, sondern mußte nach dem Vorbild umbilden. Er befand sich in der Lage, einerseits ein Muster vor sich zu haben, andererseits eine schöpferische Thätigkeit auszuüben. Er mußte, weil die ägyptischen Schriftbilder zur semitischen Sprache nicht passen konnten, den Gedanken der ägyptischen Schrift aus der Fülle der einzelnen Anschauungen herausheben, um ihn neu zu verkörpern in selbstgefundenen Gebilden.“ Indem er nun so, rein das akrophonische Princip weiter verfolgend, zu dem die ägyptische Schrift im Gang ihrer Entwicklung hingedrängt worden war, ohne sich jedoch zu irgend einer Zeit rein abzulösen von ihren früheren Entwicklungsstufen, seinen Stammesgenossen ein eigenthümliches Alphabet erfand, indem er z. B. zum Zeichen für das A den Stierkopf nahm, weil in seiner Sprache der Stier, אֵלֶף, mit dem א anfing*), so vermied er die Mängel der Hieroglyphik, daß nämlich für eine und dieselbe Sylbe oder dasselbe Wort phonetische und daneben (als Bestimmungsbilder der Gattung, der Art) ideographische Hieroglyphen gebraucht wurden, daß ferner syllabarische und alphabetische Hieroglyphen durcheinanderstehen und man wieder, um beide zu unterscheiden, besondere Lesezeichen (phonetische Bestimmungszeichen) brauchte. Vgl. Lepsius, lettre à Rosellini. Rom 1837. Ewald (Gesch. des V. Isr. I, 474), dem von Hug gegebenen Fingerzeig folgend, hält auch die semitische Schreibkunst für eine Frucht des frühen Zusammenwirkens der ägyptischen und semitischen Bildung. „Der Gedanke, die ägyptische Bilderschrift zu einer einfachen, festen Lautschrift umzubilden, konnte am nächsten entstehen, wenn ein Volk mit nichtägyptischer Sprache sie nach seinem Bedürfniß anwenden wollte. Während sich bei demselben Volk in derselben Sprache auch noch sehr unvollkommene Schrift durch die bloße Macht der Gewohnheit Jahrtausende lang wesentlich unverändert und unverbessert forterhält, kann sie eine wesentliche Vereinfachung und Verbesserung erfahren, sobald sie auf eine ganz fremde Sprache, für die sie nicht berechnet ist und der sie dennoch dienen soll, übertragen wird, weil dann ein neues Nachdenken über das Wesentliche hinzutreten und den alten Stoff ein neuer Geist beleben muß; wie die sinesische Schrift bei den Japanern zu Syllabarien, bei den Koreanern zu einem Alphabet geführt hat (Abel Rémusat, mém. de l'Acad. des inscr. VIII, 34 sqq.; Rodriguez, elem. de la gramm. jap., Par. 1825), so muß das ägyptische durch die Hyksos jene unendlich folgenreiche Vereinfachung und Neugestaltung empfangen haben, welche auch zu den übrigen sogenannten semitischen Völkern überging. — Israel eignete sich gewiß in Aegypten diese Erfindung an, ohne sie je wieder zu verlieren.“ Moses, nach Apg. 7, 22. *παιδευθεὶς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων*, konnte allerdings in seiner 40jährigen Wartezeit, wie sonst Manches von der *σοφία Αἰγυπτίων*, so auch die *γράμματα* darauf ansehen, wie sie mutatis mutandis seinem Volk zu gut kommen könnten. Ein beachtenswerthes Moment in der Entwicklung der semitischen Schrift ist immerhin, daß das Verhältniß der semitischen und der ägyptischen Bildung als das eines wechselseitigen Einflusses zu denken ist, wobei der semitische Faktor auch als der ägyptischen Bildung zu wesentlicher Förderung dienend, als gebend und nicht bloß als empfangend erscheint. Die Verwandtschaft des ursprüng-

*) Auf der Opfertafel von Marseille finden wir das dem phönizischen nur mit dem hebräischen Idiom gemeinsame Wort [Phoenician characters], אֵלֶף.

lichen ägyptischen Alphabets, das der Hieroglyphenschrift zur Grundlage gedient habe, sowie der altägyptischen Zahlzeichen mit dem althebräischen Alphabet, wie es vielleicht zuerst von Moses angewendet worden sey, behauptet auch Seyffarth in seinen Beiträgen V, 377 und stellt in Taf. 3 eine freilich hypothetische Reihe dieses ägyptischen Uralphabets auf.

Wie wir uns nun auch den Ursprung der altsemitischen Schrift denken mögen, ob aus geometrischen Figuren oder aus ausgeführten Bildern verschiedener Gegenstände, deren Namen mit dem Buchstaben anfangen, oder so daß beide Momente irgendwie zusammenwirkten, — immerhin ist das erste Stadium in Ausbildung der Buchstabenschrift das ikonographische, wo die Buchstaben gleichsam gemalt wurden, als abgesonderte, karakteristisch von einander unterschiedene Figuren getrennt neben einander stehen. Wenn dann im Verlauf der Zeit, mit dem Prediger (12, 12.) zu reden, es in einem Volke dahin kommt, daß עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ, wenn viel geschrieben wird, so tritt die Buchstabenschrift in das tachygraphische Stadium (סֹפֵר מָהִיר, Ps. 45, 2.), in welchem die Figuren zu schnell gezeichneten Zeichen sich abschleifen. Endlich wirkt dem tachygraphischen Streben ein kalligraphisches modificirend und die bis zur Unkenntlichkeit fortschreitende Abschleifung hindernd entgegen. So hat sich aus der ägyptischen Hieroglyphenschrift eine hieratische Cursivschrift entwickelt, in der die Umrisse der Bilder noch ziemlich zu erkennen sind, und seit Psammetich die demotische Volksschrift, wo freilich die Bilder bis zur Unkenntlichkeit verwischt sind. Aber vermöge des conservativen Karakters der Aegypter blieb noch daneben die Hieroglyphenschrift im Gebrauch, bis in's 3. Jahrh. n. Chr. Auch im Griechischen, Etrurischen, Römischen finden wir diese Umbildung des ursprünglichen Schriftkarakters zu cursiven Formen. Und so entwickelt sich nun auch aus der steifen und schwerfälligen älteren semitischen phönizischen und althebräischen Schrift*) allmählich in der nachexilischen Zeit, augenscheinlich unter aramäischen Einflüssen, eine leichtere, gleichmäßigere, zur Verbindung einzelner Buchstaben mit einander hinneigende Cursivschrift, doch auch hier so, daß die alte nicht ganz daneben außer Gebrauch kam, sondern zu gewissen Zwecken, z. B. für die Münzlegenden (noch von Barchochab) gebraucht wurde. Auch von den Samaritanern wurde die alte Schrift mit geringen Veränderungen, und zwar als ihre heilige Schrift beibehalten (s. das Facsimile der samaritanischen Cursivschrift in den liturgischen Codices in Gesen. Anecd. orient. F. I. Lips. 1824. t. 1. und die Schrifttafel zu Gesen. Carm. Samar. e codd. Ox. et Goth. Lips. 1824., auch Blanchini, ev. quadr. II, 604), während dagegen bei den Juden jene neue, mehr gleichmäßige Cursivschrift Eingang fand, die in ihrer wesentlich bis jetzt gebräuchlichen Gestalt כְּתָב אַשּׁוּרִי heißt oder כְּתָב מְרֻבָּע, Quadratschrift, im Talmud (Schabb. f. 103, 2) כתיבה תמה, scriptura integra, weil in derselben alle Schreibregeln des Talmud genau beobachtet seyen. Von den Samaritanern dagegen wurde sie als כ׳ עִזְרָא verwünscht. Im Gegensatz dagegen hieß die ältere Schrift כ׳ רַעַץ, die zerrissene Schrift, Kritzelei; bei den Samaritanern auch כ׳ עִבְרִי; auch כ׳ ליבונאה, Gem. Sanh. f. 21, 2; über dessen Bedeutung (gentes Libanum adhabitantes?) vgl. Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift S. 144, und Herzfeld, Gesch. des V. Isr II, S. 77. Daß eine solche Veränderung der hebräischen Schriftkaraktere allmählich und zwar unter aramäischen Einflüssen stattgefunden habe, geht aus noch vorhandenen aramäischen Denkmälern hervor, wo namentlich die ägyptisch-aramäischen Inschriften des Steins von Carpentras in Südfrankreich und der Serapeumvase in Memphis und die ägyptisch-aramäischen Papyrusfragmente in Turin und im Museum des Herzogs von Blacas (s. Gesenius, monum. I, 59 sqq. 226—245 u. T. 28—33; E. F. F. Beer, Inscriptiones et papyri veteres Semitici, quotquot in Egypto re-

---

*) Auf das Vorhandenseyn einer dem Volk weniger leserlichen, abgekürzten Cursivschrift neben den alten, steifen Schriftzügen schon vor dem Exil scheint Jes. 8, 1., Hab. 2, 2., Ps. 45, 2. hinzudeuten (s. Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 66).

perti sunt, editi et inediti, recensiti et ad originem hebraeo-judaicam relati. I. Lips. 1833; Rénan im Journ. asiat. 1856, Avr. et May; Ewald, Jahrb. 1856, S. 136; Levy, Zeitschr. der d. m. G. 1857, S. 65 ff.), ferner die Legenden einiger aramäischen Münzen und die Inschriften auf den Trümmern Palmyra's, letztere aus den ersten Jahrhunderten nach Christo, theilweise als Mittelglieder dieser Umbildung erscheinen. Diese aramäischen Schriften haben nicht nur mehr als das Phönizische und Althebräische Cursivkarakter, wie die Oeffnung und Zertheilung des Kopfs von ב, ד, ע, ר (aus [illegible] in [illegible]) oder wie in den palmyrenischen Inschriften, zum Behuf der Verbindung entstandenen Umbiegung und Brechung der nur noch am Ende des Worts heruntergehenden Schafte bei ב, כ, מ, נ (aus [illegible], den ägyptisch-aramäischen Formen, in [illegible]; nun fin. [illegible]), Verbindungsstriche bei ע und ס, das seine Zickzacknatur verliert ([illegible] in [illegible], das altphönizische Samech [illegible], aramäisch [illegible], in [illegible]), Schnörkel an א, ב, ד, ו, ח, ב, כ, ל, מ, ק, ר, ת, die jedoch weniger Verdeutlichung als Verähnlichung mehrerer Buchstaben zur Folge haben, gänzliches Verschwinden der Köpfe bei ב, ד, ר, sondern sie sind auch zum Theil symmetrischer und kalligraphischer ausgebildet (vgl. Gesenius, Monum. III, T. 1. 4. 5). In der Quadratschrift zeigt sich nicht nur ebenfalls der Cursivkarakter, z. B. in den Bindestrichen, Vermehrung der Finalbuchstaben (zu ן kommt nun auch ץ, ך, ף hinzu), Abrundung und Abschleifung der Figuren mit gänzlichem Verschwinden der Köpfe (ב, ם, ס, כ, ר), sondern es tritt auch ein dem tachygraphischen Motiv, dessen einseitiges Walten, wie wir besonders auffallend an der Ausartung der phönizischen Schrift in der numidischen Cursivschrift sehen können, zum undeutlichen Zerfließen der Buchstaben führt, hemmend und modificirend entgegen ein kalligraphisches Streben, den Buchstaben ein möglichst bestimmtes, festes Gepräge zu geben. Aus diesem Bemühen erklärt sich besonders die Aufhebung der Verbindung der einzelnen Buchstaben innerhalb eines Wortes, mit Beibehaltung übrigens der behufs der Verbindung entstandenen Umbiegungen der Schafte, was den meisten Buchstaben eine quadratische Form gab, so daß also die sogenannte Quadratschrift als eine aus verbundener Cursivschrift durch Isolirung der Buchstaben entstandene Fraktur anzusehen ist. Fernerhin verdanken diesem kalligraphischen Streben verschiedene Künsteleien ihren Ursprung, nämlich die über den Buchstaben ץ, ג, ז, נ, ט, ע, שׁ angebrachten apices, *κεραίαι* (Matth. 5, 18., Luk. 16, 17., s. Lightfoot u. Schöttgen zu dies. Stellen), Dächlein und Spitzen über den Dächlein, תָּגִין u. כְּתָרִים, coronamenta (woher מתויגות, gekrönte Buchstaben) oder קוצין, spinae, auch זַיִין, armatura (woher זַיֵּין, apicibus ornare). Vgl. Buxt. lex. rabb. p. 664. 2004. 2562 und diss. de litt. hebr. gener. p. 177; Morinus ex. bibl. II, p. 508. Ihre Gestalt s. in Surenhus. Mischn. 1, 9 und die Kupfer zu Tychsen de var. codd. Hebr. gener. p. 347 sq.; M. Menach. f. 29, 2; Schabb. f. 105, 1; Maimon. in Tphill. 2 sqq. Eine ähnliche bedeutungslose Verzierung findet sich übrigens schon über dem altphönizischen ע, ב, ד ([illegible] in den Inscr. Cit. II. s. Gesenius, Gesch. S. 179). — Der Name כְּתָב אַשּׁוּרִי oder כְּתִיבָה אַשּׁוּרִית, den diese Schrift im Talmud hat, soll nach R. Jose sich daher schreiben, daß sie die Israeliten מֵאַשּׁוּר, aus dem Exil mitgebracht haben. Esra soll sich derselben zuerst zur Niederschreibung der heiligen Bücher bedient haben (Meg. hier. 1, 9; Sanh. f. 21, 2. 22, 1: In principio data est lex Israeli בכתב עברי, scriptura Hebraica et lingua sancta: postea data est illis in diebus Esrae בכתיבה אשורית, scriptura Assyriaca et lingua Aramaea: postea elegerunt Israelitae scripturam Assyriacam et linguam sanctam et reliquerunt idiotis scripturam Hebraicam et linguam Chaldaicam. Qui sunt illi idiotae? Resp. R. Chasda: Cuthaei! — Mutata per manum Esrae scriptura, quum vocatur nomen ejus אשורית, quia ascendit cum eis ex Assyria. Damit stimmt überein Origen. Hexapl. I, 86: *ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται τὸ τετραγράμματον, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν·*

φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν und Hier. in prodr. galeat. opp. ed. Martian. I, 317: Certum est, Esdram — alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint. Vgl. Herzfeld a. a. O. II, 77. 88. Nach einer Sage bei Euseb. chron. ad ann. 4740 hat Esra die Quadratschrift erfunden, damit die Juden sich nicht mit den Samaritanern vermischten. In dieser Schrift, der לשון הקודש, sollten nicht bloß die heiligen Bücher, sondern namentlich auch die T'phillin und Mesusoth (s. d. Art. „Phylakterien") geschrieben werden (Megill. f. 8, 2). Die althebräische Schrift dagegen, die כ׳ רעץ oder כ׳ עברי, galt jetzt als eine profane (Jad. 4, 5 u. Bartenora Comm.), welcher nur noch die profanen Samaritaner (הֶדְיוֹטוֹת, *ἰδιῶται*) sich bedienen. Allein daß die Samaritaner den Pentateuch, den sie erst nach dem Exil von den Juden erhielten, noch mit der alten Schrift schrieben, sowie daß die alte Schrift noch auf den makkabäischen Münzen erscheint, zeigt, daß die Quadratschrift doch erst in späterer Zeit in Gebrauch gekommen seyn muß. Daß diese, obgleich eine neue Schrift, dennoch für die heiligen Bücher angewendet wurde, dazu mag der Haß gegen die Samaritaner beigetragen haben. Andererseits wirkte dem Eindringen der aramäischen Schrift bei den Samaritanern die Nähe von Phönizien, das an der alten Schrift festhielt, und das sidonische Element der samaritanischen Bevölkerung (Joseph. Alt. 12, 5. 5) entgegen. Vielleicht wollten sie sich auch durch Beibehaltung der althebräischen Schrift als ächte Hebräer dokumentiren. — Andere Rabbinen, wie R. Jehuda, leiten den Namen von אשר, rectum, beatum esse, ab: est מאשרת i. e. scriptura beatificata, sanctificata, und läugnen, daß diese Schrift erst aus Assyrien mitgebracht sey. Gott habe in dieser Schrift die 10 Gebote in den ersten steinernen Tafeln gegeben (Meg. hier. 71, 2 sq.; Sevach. bab. f. 62, 1; cf. Philo II, 84), ja Moses habe selbst Jehovah die תגין schreiben sehen! Sie ist die Schrift der Versöhnung im Gegensatz gegen die כ׳ רַעַץ, die Schrift des Bruchs, in welcher das Gesetz geschrieben wurde, nachdem Israel gesündigt habe. Da es aber zur Zeit Esra's Buße gethan habe, so sey ihm die ursprüngliche מאשרת wiedergegeben worden. Auch Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830, S. 296) hält den Namen für appellativisch, indem er die Quadratschrift nach ihrem kalligraphischen Karakter benannt seyn läßt als die כתב אשור, die feste, mauerartig gestützte und geschirmte. Näher liegt noch die schon von R. Abraham de Balmis (Buxt. diss. l. c. §. 20) angedeutete, von Michaelis kr. Bibl. XXII, 133) weiter ausgeführte Ableitung von der Grundbedeutung אשר, „gerade seyn" (מיושרת באותיותיו, rectissima in litteris suis): „die geradlinige Schrift", — eine Benennung, die Aehnlichkeit hätte mit dem arabischen Namen der südarabischen oder himjaritischen Schrift, المُسْنَد, d. i. die säulenartig gerade und feststehende, unverbundene Schrift (Gesenius in hall. Enc. V, 53 f.; nach Lepsius dagegen indische Schrift, weil سند = Indien), und die einen passenden Gegensatz bildet gegen die Benennung der althebräischen Schrift: כ׳ רעץ, die gebrochene, zerrissene, unregelmäßige Schrift. Ist אַשּׁוּרִי N. pr., so steht es wohl in weiterem Sinne für syrisch, was ja erst durch griechische Verstümmelung aus assyrisch entstanden ist, oder für aramäisch (כְּתוּב אֲרָמִית, Esr. 4, 7.) und bezeichnet die dem ארמי, dem babylonisch-aramäischen und dem סורסי, *συριστὶ*, dem palästinensisch-aramäischen Dialekt (wenn es je nach bab. kam. f. 83, 1., Sot. 19, 2 eine solche Dialektverschiedenheit gegeben hat, was Hupfeld a. a. O. S. 292 bezweifelt) gemeinsame Schreibweise. Die Syrer waren jedenfalls schon in den Zeiten vor Christo der Mittelpunkt der literarischen Cultur in Vorderasien, wie sie auch nach Christo die Lehrer der umliegenden Völker geworden sind, denen sie Christenthum, Schrift und literarische Bildung brachten, woraus sich auch die von Kopp (Bilder und Schriften der Vorzeit II, S. 226—267) aufgezeigten mannichfaltigen Schriftentwicklungen erklären. Die Phönizier, als ein der literarischen Cultur in geringerem Grade zugethanes Handelsvolk, blieben in dieser Hinsicht stabiler. Doch war das אַשּׁוּרִי der Hebräer nicht

ganz identisch mit der aramäischen Schreibweise, sondern es stand in der Mitte zwischen dieser und dem Althebräischen. Auch auf den makkabäischen Münzen und im semitischen Pentateuch sehen wir Spuren des Uebergangs, z. B. auf den späteren Münzen die Oeffnung der Köpfe von ב und ר. Auch ה, כ, ק, ט läßt sich eher aus der Münzschrift und dem Altphönizischen als aus der palmyrenischen Schrift erklären. Schwerlich aber ist das אַשּׁוּרִי erst in und nach der makkabäischen Zeit zur heiligen Schrift geworden, da die Juden bei ihrem damaligen, besonders auf's Aeußerliche gerichteten Eifer für die heiligen Bücher schwerlich die altväterliche Schrift für eine ausländische, syrische, aufgegeben hätten. Die aramäische Einwirkung fand also wohl früher statt (Keil rückt sie bis nahe an die Zeit Esra's hinauf, ebenso Herzfeld a. a. O. S. 88 f.), stärker ohne Zweifel, seit Seleukus Nikator viele jüdische Kolonisten nach Antiochien gezogen hatte (Jos. Alt. 12, 3. 1). Wie bereits die Sprache der Juden den aramäischen Einflüssen nach dem Exil allmählich unterlegen war, so nun auch die Schrift. So nahm z. B. die Gola Palmyrenes den palmyrenisch-aramäischen Schriftkarakter an (Herzfeld I, 105. II, 88). Während sich aber bei den Syrern bei ihrem häufigen Schriftgebrauch allmählich eine mannichfaltigere Cursivschrift ausbildete, veranlaßten bei den Juden die mit dem Aufkommen der Synagogen häufiger werdenden Abschriften des Gesetzes, die auch vielfach schon in den Zeiten der Makkabäer sich in Händen von Privaten befanden (1 Makk. 1, 59 f.), eine um so sorgfältigere Ueberwachung derselben, die sich auf das Kleinste erstreckte und Abweichungen von der kirchlich autorisirten Schrift nicht mehr zuließ. So kam es, daß „ein kleinlicher kalligraphischer Geschmack in die Entwicklung hemmend eingriff und sie nach mancherlei diesem Geschmack gemäßen Modifikationen endlich durch das Gesetz der strengen Absonderung zum völligen Stillstand brachte" (Hupfeld a. a. O. S. 300 f.). Eine solche Fixirung war um so mehr motivirt, wenn in Folge der Verbreitung von Abschriften der heiligen Bücher in verschiedener, makkabäischer, phönizischer, aramäischer, palmyrenischer Schrift durch Verwechselung von Buchstaben sich eine Menge Varianten bildeten (Herzfeld II, 80 ff.). Da die Rabbinen den Ursprung und die allmähliche Entstehung der nun einmal kanonisirten Schreibweise aus dem Aramäischen heraus auf historisch-kritischem Weg, wohl auch aus dogmatischem Vorurtheil nicht zu begreifen im Stande waren, so nehmen sie das Nebeneinanderbestehen einer profanen Schrift für's bürgerliche Leben (Münzen u. s. w.) und einer heiligen oder priesterlichen an. Barten. ad Jad. 4, 5. R. Gedalja in Schalschel. hakabb. 89, 1. und nach ihnen Postellus, Fulter, Buxtorf jun. de litterar. hebr. antiqu. W. Schickard, bechin. happeruschim p. 82. Hottinger, exerc. antimor. p. 33 sqq. Lightfoot h. h. ad Matth. V, 18. Wasmuth, vindiciae S. hebr. scr. p. 35 sqq. Löscher de caus. ling. hebr. p. 216 sqq. und andere christliche Gelehrte (s. Carpzov, crit. 227; Wolf, bibl. hebr. II, 420. IV, 164). Unter den Juden wurde diese Ansicht bestritten von R. Joseph Albo im Sepher Ikkarim 3, 16., dem Jo. Morin, exerc. ad Pent. sam. II, 1. p. 91 sqq., besonders E. Cappellus, diatr. de ver. et ant. litt. Hebr. Amst. 1645, Hauptgegner Buxtorf's, Scaliger, Js. Voß, J. Dobrowsky u. A., unter den Neuern Hartmann, ling. Einl. S. 28 ff., folgten. An der Annahme eines Nebeneinanderbestehens beider Schreibweisen ist nur das wahr, daß in der makkabäischen Zeit die Quadratschrift die ältere noch nicht ganz verdrängt hatte (Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. u. Schr. S. 156 ff.). Daß die makkabäischen Fürsten dieser älteren Schrift für die Legenden der Münzen sich bedienten, dazu mag sie nicht sowohl Anhänglichkeit an's Alterthümliche als vielmehr politisch-merkantile Rücksicht bestimmt haben, da in der Seleucidenzeit tyrisches Geld für manche Länder das normirende war (מנה צורי in der Mischna Normalmaß), folglich der Curs hebräischer Münzen durch Verähnlichung ihrer Legenden mit den phönizischen befördert wurde. Das Verdienst, die genetische Herausbildung der Quadratschrift aus dem Aramäischen u. s. w. zuerst aufgezeigt zu haben, gebührt dem Paläographen L. U. Fr. Kopp, auf dessen gründliche Untersuchung in Bilder-Schriften der Vorzeit II, S. 97 ff. Eichhorn, Einl. I, S. 191 ff., Hupfeld,

Stud. u. Krit. a. a. O., Ewald, Lehrb. d. hebr. Sprache. 6. Aufl. S. 18 ff., u. A. weiter gebaut haben (vgl. Bd. II. S. 144). Wann die Entwicklung zum Stillstand gekommen ist in der jetzigen Gestalt der Quadratschrift, läßt sich freilich nicht genau bestimmen. Obgleich die ältesten hebräischen Manuskripte erweislich nicht über das 12. Jahrhundert hinausreichen (Bruns in Paulus' neuem Rep. II, S. 3 ff.; Schnurrer, diss. phil. crit. p. 1—35. de codd. hebr. V. Ti. Mss. aetat. diff. determ.), die des samaritanischen Pentateuch nicht über das 13., so sehen wir doch schon aus Matth. 5, 18. (die *κεραίαι* und das י, als der kleinste Buchstabe, findet seine Anwendung nur auf die Quadratschrift), ferner aus talmudischen Stellen (vgl. Wähner, ant. Ebr. I, p. 104 sqq.; Iken, diss. phil. theol. I, p. 335 sqq.; Eichhorn, Einl. I, S. 114), sowie aus Aeußerungen von Origenes, Julius Afrikanus und Hieronymus, daß schon zu jener Zeit die gegenwärtige hebräische Schrift wesentlich vorhanden war. Hieronymus namentlich beschreibt die Buchstaben so im Einzelnen, daß an der Identität derselben mit den unsrigen kein Zweifel seyn kann. Er kennt z. B. die Finalbuchstaben, spricht von der Aehnlichkeit des ד und ר (freilich schon im althebräischen Alphabet stattfindend), des ג und ז und ן, des כ und ב, ה und ח, ו und י, ם und ס (vgl. Schabb. f. 103, 2. 104, 1. hier. Meg. f. 71 sqq.), die nur parvo apice verschieden seyen u. s. w. Vgl. Morin, ex. bibl. I, p. 121 sq. 277 sq.; Montfaucon, prol. in Orig. hexapl. p. 23 sq.; Tychsen in Eichhorn's Rep. III, S. 140. Wenn sonach zwar die jüdische Tradition vom Mitbringen der Quadratschrift aus dem Exil des Beweises ermangelt, so geht gewiß Kopp a. a. O. auf der andern Seite zu weit, wenn er ihre Entstehung in das 4. Jahrhundert n. Chr. herabsetzt Bei der Sorglichkeit, mit welcher zu jeder Zeit die Vorschriften des Talmud (tr. Men. f. 29 sqq.; Schabb. f. 103 sqq.; Meg. hier. f. 71 sqq.; Maimon. jad. chas. 1, 2; hilc. seph. Thor. 3, 7 sqq.; vgl auch die Vorschriften über Fertigung der Synagogenrollen bei Bodenschaz, kirchl. Verf. der heutigen Juden II, S. 31 ff.) beobachtet wurden, läßt sich nicht annehmen, daß den erhaltenen Handschriften solche mit wesentlich verschiedenen Schriftzügen vorangingen. Uebrigens unterscheiden die Juden in Beziehung auf die Synagogenrollen einen zweifachen Schriftkarakter, den כתב תם, כתיבה תמה, d. i. die schulgerechte Schreibweise (Schabb. f. 103, nach einer Sage von Tam, einem Enkel des Raschi, benannt; Wolf, bibl. hebr. I, p. 620; Tychsen, tentam. de var. codd. hebr. V. T. gener. Rost. 1772, p. 347), mit perpendikulären תגין und spitzen Ecken, in deutschen und polnischen Synagogenrollen; sodann die jüngere, abgerundete, welsche Schrift ב' וועלש, bei spanischen und morgenländischen Juden. Vgl. Bellermann de usu palaeogr. hebr. p. 43 und die Kupfer und Facsimilia einzelner Manuskripte daselbst. Aus der Quadratschrift bildete sich im Mittelalter in mancherlei Unterarten (Raschischrift, Raschicursiv, deutsch, französisch-italienisch, spanisch) die rabbinische Cursivschrift. Vgl. Tychsen a. a. O. S. 267. 313 ff.; Bellermann a. a. O. S. 44.

Die Frage, ob die hebräische Schrift ursprünglich bloß Consonantenschrift (nicht Sylbenschrift, wo ein Zeichen zwei Consonanten oder wenigstens einen Consonanten mit inwohnendem Vokal bezeichnet, wie in der persischen Keilschrift, dem Japanesischen) gewesen sey, ist noch streitig. Nach Hupfeld waren י und ו die Urvokale, hinreichend für den einfachen Vokalbestand der Urzeit, zu Bezeichnung von i, e und o, u; für das a war als den Normalvokal keine Bezeichnung nöthig, ausgenommen im Anlaut, wo man sich des ursprünglichen Hauchlauts א bediente (Ausnahmen auch in älteren Büchern, wo א im Inlaut und Auslaut steht Hos. 10, 14. Richt. 4, 21. 2 Sam. 9, 2., in dem aramäischen סיסרא); so lange die Sprache lebendig war, bediente man sich auch des ו und י im Auslaut und Inlaut nur in zweifelhaften Fällen. Ein Fortschritt dieser Vokalbezeichnung zeigt sich in den späteren alttestamentlichen Schriften in der häufiger werdenden Scriptio plena. Zwar zur Zeit der LXX zeigt sich z. B. in der Aussprache von Eigennamen noch viel Schwanken (Beisp. in Hupfeld's ausf. hebr. Gramm. I, 76 ff.), aber fester ausgebildet tritt die Vokalisation in den Targums hervor und

ganz fixirt, mit der späteren Vokalisation wesentlich übereinstimmend im Talmud, obgleich hier noch keine Spur von Vokalpunkten sich findet (Hupfeld, St. u. Kr. a. a. O. S. 549 ex. aeth. §. 3—5. Gramm. §. 11. Abhandl. von Natur u. Arten der Sprachlaute in Jahn's Jahrb. 1829. IV. Kritik der hebr. Gramm. von Ewald in Hermes XXXI, 1.). Nach Gesenius (Art. „Paläographie“ in Ersch u. Gruber's Encykl.) ist die altphönizische, überhaupt die altsemitische Schrift ursprünglich reine Consonantenschrift gewesen und י, ו, א sind als reine Consonanten anzusehen. Es begreife sich, sagt er, wie ein semitischer Schrifterfinder auf diese Art der Abkürzung, denn nichts anderes sey die Consonantenschrift, gekommen sey. Denn im semitischen Sprachstamm knüpfe sich die Bedeutung der Stämme ausschließlich an die Consonanten an, die den Körper der Sprache bilden, während die Vokale, in andern Sprachen wurzelhaft, hier nur die verschiedenen Modifikationen der Stammbedeutung bezeichnen; und eben daß die semitische Schrift ursprünglich bloß die Consonanten bezeichnet habe, sey ein Beweis dafür, daß die semitische Schrift auch ursprünglich von Semiten erfunden worden sey, weil das Unterlassen der Vokalbezeichnung eben ganz dem Karakter der semitischen Sprachen entspreche. Vgl. Ewald's ausführl. Gramm. 6. Aufl. S. 122 ff., der ebenfalls eine ursprüngliche Bezeichnung der Vokale läugnet und die Buchstaben א, ו, י zu den Mitlauten zählt, die übrigens den Vokalen zunächst stehen, beide letztere gleichsam zu Mitlauten verhärtete Vokallaute und provisorisch zu Bezeichnung derselben angewendet, worin freilich fast ein Zugeständniß liegt, daß sie ursprünglich zu Bezeichnung von Vokallauten gedient haben (Wuttke a. a. O. S. 91). Schon auf einer früheren Stufe hat, wie es scheint, im Semitischen die Verhärtung von Vokalen zu Consonanten stattgefunden, ε in ה, η, ει in ח, ο in ע, u, υ in פ (vgl. Ps. 25, 22. 34, 23.) wenn nicht vielmehr umgekehrt eine dem weicheren Karakter des Griechischen eignende Erweichung ursprünglicher Consonanten anzunehmen ist*), während dann die Römer wieder statt η den härteren Hauchlaut h haben. Vgl. Seyffahrt Beitr. VI, 10., der in seinem Uralphabet 7 Vokale nach der Zahl der Planeten aufstellt. Weiteres über die Entstehung und das Alter der jetzigen Vokalisation und Accentuation s. in den Artt. „Bibeltext des A. Testam.“ Bd. II S. 149 ff. und „Masora“ und die Einleitung von Keil §. 169. Hävernick I, 1. §. 54 f. Hupfeld in Stud. u. Krit. 1830 S. 549 ff. Ueber das System der Accentuation s. Ewald's ausf. Lehrb. der hebr. Spr. 6. Aufl. S. 160 bis 217. Der Ansicht von einer früheren, einfacheren (drei Punkte, ähnlich wie im Arabischen, entweder gleichalt mit der Consonantenschrift J. D. Michaelis, Trendelenburg, Eichhorn; oder später: Gesenius; wenigstens ein diakritischer Punkt, wie in der ältesten syrischen und semitischen Schrift: Clericus, Düpuis, Jahn, Bauer) Vokalpunktation, die sich auf Spuren vom Vorhandenseyn gewisser Lesezeichen in Hieronymus (Dupuis, mém. des l'acad. de inscr. T. 36. p. 239 sqq. Eichhorn, Rep. II, 270 ff. III, 102 ff.) und im Talmud gründet, steht entgegen die neuerdings hauptsächlich von Hupfeld (a. a. O. S. 554 ff. 785 ff.) gründlich vertheidigte des Joh. Morinus, daß vor der nachtalmudischen, masorethischen Punktation (zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert) keine bei den Juden vorhanden gewesen sey. Die ersten Spuren diakritischer Zeichen finden sich in dem Marhetono, der diakritischen Linie des Samaritanischen, die wir auch in phönizischen Inschriften finden (z. B. קָבר bedeutet das Subst. קבר des Verb.), und in den allmählich zum phonetischen System sich ausbildenden diakritischen Punkten der syrischen und arabischen Schrift, welche die Grundlage und Veranlassung des fein ausgebildeten hebräischen Systems geworden seyen, wie denn auch die hebräische Grammatik anfangs nach arabischen Mustern behandelt worden ist.

---

*) Die griechische Sage setzt die Einreihung der Vokalbuchstaben in's Alphabet schon in die Zeit des trojanischen Krieges und schreibt sie dem Palamedes zu — τῆς γε λήθης φάρμακα ὀρθώσας μόνον ἄφωνα καὶ φωνοῦντα κ. τ. λ. Eurip. fragm. ap. Stob. Plin. h. n. VII, 56. Tac. ann. XI, 14., vgl. Hug a. a. O. S. 124 ff.

Ein weitere Frage ist, ob die alten Hebräer continua serie geschrieben haben. Die meisten phönizischen Inschriften haben keine Wortabtheilung; die Satzabtheilung ist meist durch Anfang einer neuen Zeile angedeutet. Einige Inschriften deuten Wortabtheilung durch Punkte an, wie auch bei der Keilschrift und im samaritischen Pentateuch. Möglich, daß auch das Althebräische solche Theilungszeichen hatte. Aus manchen Abweichungen der LXX. vom masorethischen Texte läßt sich schließen, daß die hebräischen Manuskripte wenigstens zur Zeit der LXX. für die sonst in enger Verbindung stehenden Wörter keine Wortabtheilung hatten. Die Quadratschrift dagegen hat ohne Zweifel von Anfang an die Wortabtheilung durch Intervallen angedeutet, wie es auch in den oben angeführten aramäischen Denkmälern (Karpentrasstein, Fragm. Blacass. etc.) und der syrischen Estrangeloschrift (s. Adler vers. syr. und Blanchini ev. quadr. I, 341) und in etlichen phönizischen Inschriften (s. Gesenius, Paläographie in Ersch und Gruber's Encyklop. und Monum. I, 54 f.) der Fall war. In der palmyrenischen Schrift ist die Wortabtheilung dadurch angezeigt, daß die Buchstaben eines Wortes untereinander verbunden erscheinen, dagegen nie zwei Wörter. Der Talmud schreibt vor, die Intervallen sollen so groß seyn, daß zwischen je zwei Wörtern ein kleiner Buchstabe Raum habe. Folge (nach Ewald's ausführl. Gramm. §. 78. früherer Ersatz) dieser Wortabtheilung waren die Finalbuchstaben (ך, ם, ן, ף, ץ), die nichts anderes sind als „von dem Zwang der im Innern des Wortes herrschenden Bindung freigewordenen Buchstabenformen." Die LXX scheinen aus Handschriften übersetzt zu haben, die unsere Finalbuchstaben noch nicht hatten. S. Frankel's Vorstudien S. 213. Vgl. Salmas. ep. ad Sarrav. Jahn, Einl. §. 98. Hupfeld a. a. O. S. 264. Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. §. 45. Herzfeld II, 91. Auch die litterae dilatabiles, Buchstaben, in denen sich ein Strich leicht in horizontaler (ﬤ, ﬥ, ﬨ) oder schräger (א) Richtung verlängern läßt, gehen aus dem Streben nach Deutlichkeit und Symmetrie hervor, indem sie dienen, eine Zertheilung des Wortes beim Anfang einer neuen Zeile zu vermeiden und doch die Zeile gleich lang mit den übrigen zu machen. Doch findet man sie in vielen Handschriften nicht, statt dessen findet man sogenannte custodes, d. i. man schrieb den Anfang des folgenden Wortes unpunktirt bis zu Ende der Zeile und wiederholte dasselbe punktirt auf der folgenden Linie. Die samaritische Schrift setzt die zwei letzten Buchstaben der Zeile an's Ende und läßt vor denselben eine Lücke.

Das Schreiben von der Rechten zur Linken, das natürlichste, weil man da zu schreiben anfängt, wo die schreibende Rechte liegt*), eignete von jeher dem Semitischen (Herod. II, 36), mit Ausnahme des Aethiopischen. Sonst findet es sich im Altitalischen, (Etrusk. Umbr. Oscischen) im Altpersischen, in der hieratischen Schrift. In der Hieroglyphenschrift und im Himjaritischen, das auch in sprachlicher Hinsicht den Uebergang zum Aethiopischen bildet (s. Rödiger, Exc. zu Wellsted's Reisen in Arab. Bd. II, 361 und Höfer, Zeitschr. für die Wissensch. der Sprache 1846 S. 300), kommt beides vor. Die Keilschrift, wenn auch zu semitischen Inschriften angewendet, zeigt ihren unsemitischen Ursprung auch in ihrer Schreibung von der Linken zur Rechten. Diese Schreibung entstand also wohl nicht daraus, weil bei ihr, nachdem die Dinte einmal in Gebrauch gekommen war, weniger Gefahr des Auslöschens war. Der Uebergang zu der Schreibung von der Linken zur Rechten zeigt sich in dem griechischen βουστροφηδὸν (wie man beim Pflügen die Stiere wendet), in den mehrzeiligen griechischen Inschriften (die ältesten griechischen Inschriften und die etruskische Schrift sind noch linksläufig geschrieben), die gewöhnlich von der Rechten zur Linken beginnen, die zweite Linie von der Linken zur Rechten führen, die dritte wieder von der Rechten zur Linken u. s. w.,

---

*) Einen astronomischen Grund der Schreibung von der Rechten zur Linken nimmt Seyffahrt a. a. O. VI S. 4 ff. an in der scheinbaren Fortbewegung der Planeten von der Rechten zur Linken vom Standpunkt Hochasiens aus, gemäß seiner Reducirung des Uralphabets auf die Bezeichnung des Planetenstandes am letzten Tage der Sündfluth.

was auch den Buchstaben verschiedene Gestalt gab, z. B. in der ersten Zeile Ǝ, ꓘ, ꟼ, in der zweiten E, K. P. Die jetzige Schreibweise von der Linken zur Rechten findet sich zuerst in den Inschriften, die in's 6. Jahrhundert vor Christo hinaufreichen. Aus der das Geheimalphabet Athbasch darstellenden Bustrophedonstellung der 22 hebräischen Buchstaben

ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת
כ י ט ח ז ו ה ד ג ב א

(nach derselben wird z. B. statt בבל Jerem. 25, 26. שֵׁשַׁךְ geschrieben) emendirt und erklärt Hitzig a. a. O. S. 12 f. auf scharfsinnige Weise die berühmte Stelle bei Iren. c. haer. II, 24. und zugleich die Entstehung des römischen elementa, aus l m n, die nach der Athbaschstellung für einen Römer als die ersten Buchstaben erscheinen mußten.

Die **Bezeichnung der Zahlen** geschah in der nachexilischen Zeit jedenfalls durch Buchstaben des Alphabets, wie aus den makkabäischen Münzen und in Betreff der heiligen Schrift vielleicht daraus zu ersehen ist, daß die leicht mögliche Verwechselung der Zahlbuchstaben manche Widersprüche in den Zahlenangaben der alttestamentlichen Bücher erklärlich macht. Ob die Hebräer in früherer Zeit die phönizische oder aramäische Bezeichnung durch eigentliche Ziffern (1—9 durch Vertikalstriche, je drei zusammengestellt; 10 durch einen Horizontalstrich, 20 durch N, 100 durch ｈ| oder |ɔ|, 200 durch |ɔ||, so daß XIV in der Grabschrift des Eschmunazer | ||| —; im Jahre 145 auf einer sidonischen Münze ||||| N N ｈ|, also die größere Zahl rechts, d. h. vorn) gehabt haben, läßt sich nicht erweisen, noch weniger, daß die Finalbuchstaben ursprünglich als Zahlzeichen gedient haben (Eichhorn, Einl. I S. 255 ff.).

Auch **Abbreviaturen** (siglae) waren, wie in der phönizischen (א = אבן, איש, ב = בעל, כ = כהן, מ = מלך, מע = מלך עלם, כ od. נך = נציב, ע = עבד u. s. w. s. Gesenius monum. I, 53.), so in der althebräischen Schrift im Gebrauch,. wie die jüdischen Münzen (Ekhel doctr. num. vet. III, 468 sqq., z. B. ש ב oder שנת ב, im zweiten Jahr) und Inschriften (Maas. Scheni 4, 10.) zeigen. In den Bibelhandschriften werden oft vorkommende Wörter abbrevirt. Die Rabbinen vervielfältigten die Abbreviaturen (ראשי תיבות) so sehr, daß sie ein eigenes Studium erfordern. Vgl. besonders Selig, compendia vocum hebraeo-rabbinicarum, Lips. 1780. Bald vertritt ein einzelner Buchstabe die Stelle eines ganzen, häufig vorkommenden Wortes, z. B. פ' = פְּלֹנִי, וג' = וְגֹמַר; die Abkürzung wird durch einen Strich links über dem Buchstaben angedeutet. Bald wird aus dem Anfangsbuchstaben mehrerer zusammengehöriger Wörter ein eigenes Wort gemacht, זימנים, voces memoriales, z. B. בג"בג = בן גר בן גרה, כ"ד = כל דבר, ע"ש = עם שלום, א"יה = אם יעזור האל, אמ"ת = איוב משלים תהלים, ז"צל = זכר צדיק לברכה; besonders werden die Namen der Rabbinen durch solche Abkürzungen bezeichnet, z. B. רמ"בם = רבי משה בן מימון, Maimonides, רש"י = R. Salomo Jarchi, רד"ק = R. David Kimchi, רל"בג = R. Levi ben Gerson, רש"בג = R. Simon ben Gamliel u. s. w.

Noch haben wir Einiges vom **Schreibmaterial** hinzuzufügen. Vgl. **Wehrs**, vom Papier, den vor Erfindung desselben üblichen Schreibmassen und anderem Schreibmaterial. Hann. 1789. Suppl. 1790 u. den Art. „Papier" in Ersch u. Gruber's Encyklop. — Der früheste Beschreibstoff scheint, wie die gewöhnlich angenommene Grundbedeutung von כתב = eingraben (synon. פתח und חרת, 2 Mos. 28, 36. 32, 16.) andeutet, ein mehr oder weniger harter gewesen zu seyn, **Stein** (Halbedelsteine, Steinplatten, Backsteine; Plin. h. n. 7, 56.: Epigenes apud Babylonios 720 annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas docet, vgl. Niebuhr R. II. 290 f. 300. T. XLIII. Erl. 361 und die neueren Ausgrabungen von Layard, Botta u. s. w.); **Metall** (Gold, Kupfer, Blei); **Holz** (auf Tafeln und Stäben 4 Mos. 17, 3.). Haben wir in der Absicht, nach dem Ausdruck des Euripides, ein *φάρμακον λήθης*, ein Denkmal der Erinnerung an Personen und Thatsachen für die Nachkommen zu stiften, doch hauptsächlich den Grund der Schrifterfindung zu suchen, so mußte freilich zuerst ein möglichst dauerhafter Beschreibstoff angewendet werden. Die Gesetze wurden in Steine (2 Mos.

24, 12. 31, 18. 34, 1. 28. 5 Mos. 10, 1. 27, 1 ff. Jos. 8, 32.) die babylonischen und assyrischen Geschichtsdenkmale und chronologisch-astronomischen Notizen in die noch weichen Lehmziegel eingegraben. Schreiben oder Eingraben auf Holz zu mehr vorübergehenden Zwecken wird erwähnt 4 Mos. 17, 3. (zum Behuf des Loosens mit Namen beschriebene Stäbchen bei den Griechen, Eustath. ad Il. 3, 316. vgl. Il. 7, 175. bei den Arabern Pococke, Spec. hist. Ar. p. 96. 329). Ob unter גִּלָּיוֹן und לוּחַ Jes. 8, 1. 30, 8. Hab. 2, 2. Tafeln von Stein, Metall oder Holz zu verstehen sind, läßt sich aus dem Zusammenhange nicht errathen. Doch, wie in späterer Zeit zu monumentalen Zwecken noch Metall und Stein diente (die ehernen Gedenktafeln des Bundes der Juden mit den Römern 1 Makk. 8, 22., vgl. 14, 27., die Bleitafeln Hiob 19, 24; die *χάρται μολύβδινοι*, auf denen Hesiods *ἔργα* geschrieben waren Paus. 9, 31. 4. Plin. 13, 11.: publica monumenta plumbeis voluminibus), so konnte wohl auch neben dem monumentalen Schreiben früh schon für Zwecke des gemeinen Lebens das Schreiben auf weichere Stoffe im Gebrauch seyn. Für das frühzeitige Schreiben mit Dinte (od. Kreide?) auf Thierhäute ist 4 Mos. 5, 23. ein Zeugniß, wo das ספר nicht wohl von einem andern Stoffe seyn kann; vgl. Jos. Alt. 3, 11. 6. und Herod. V, 58: *ἐχρέωντο διφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι* (zu der Zeit, als sie die Buchstaben von den Phöniziern erhielten). Die Lederbereitung war ohnehin schon frühe vervollkommnet (2 Mos. 25, 5. 3 Mos. 13, 48.), und es ist wohl möglich, wie Hävernik Einl. I, 283 f. und Hengstenberg, Beitr. II, 482 vermuthen, daß Thierhäute noch früher im Gebrauch waren, als hartes Material. Die erste Handschrift des Pentateuch war also ohne Zweifel auf Thierhäuten geschrieben, wie nach Diod. Sic. 2, 32. auch die altpersischen Annalen, aus denen Ktesias schöpfte. Aus leichterem, verbrennlichem und mit dem Messer leicht zerschneidbarem, doch nicht so leicht mit den Händen zerreißbarem Stoffe, also vielleicht aus einer Art Pergament waren das מְגִלַּת סֵפֶר des Jeremias 36, 18—23. (tr. Sopher. I, 1. Maimon. hilc. Tphill. I, 3. Schalsch. hakabb. f. 29, 1.). Daß auch die Anwendung des ägyptischen Byssus (in Indien vor Alexander nach Nearch's Bericht, s. Strabo XV, 1. 67) und Papiers (aus der Papyrusstunde, vgl. Plinius 7, 56. 13, 23 ff. Rosell. mon. civ. II p. 208 sqq. Caylus dissert. sur le papyr. mém. de l'acad. des inscr. XXVI, 267. Montfaucon sur la plante appellée pap. ib. VI, 592, in der Bibel nur 2 Joh. 12 erwähnt, rabbinisch נייר, griechisch *χάρτης*, *κ. ἐξ.* vom Papyruspapier; *χαρτήρια* 3 Makk. 4, 20.) schon früh bei den Israeliten stattgefunden habe, läßt sich um so mehr vermuthen, als sie bei den Aegyptern nach den vorhandenen Denkmalen und aufgefundenen Pergamentrollen bis zu einer uralten Zeit hinaufgeht. S. Eichhorn, Einl. §. 63. Hengstenberg, Beitr. II, 485 ff. Daß die Stelle des ägyptischen Papiers in der frühesten semitischen Literatur die Palmblätter vertreten haben (wie Neuere behaupten nach Plin. VII, 23: in palmarum foliis primo scriptitatum), läßt sich nicht erweisen. Wie das Papyruspapier (über dessen Bereitung man vergl. Uhlemann, ägypt. Alterth. II, 231 ff. und Seyffarth, Beitr. I S. 2 ff.) und Baumbastpapier (liber, in Indien nach Curt. 8, 9.; später Palmblätter, Sonnerat, Reise nach Ostind. u. China S. 101), so wurden auch Thierhäute im Laufe der Zeit zum Gebrauche des Schreibens vervollkommnet. Die 2 Tim. 4, 13. erwähnten *μεμβράναι* sind Tafeln und Rollen von Pergament. Zur Zeit des Josephus wurde zu den Handschriften der Thora Pergament verwendet (Jos. Alt. 12, 210.), und es gilt dies bis auf den heutigen Tag noch als der einzige legale, durch's Alterthum geheiligte Beschreibstoff für die heil. Codices bei den Juden. Der Talmud unterscheidet dreierlei Arten קְלָף (Meg. 2, 2. Schabb. 8, 3.) דוכסוסטוס (*διχαστον* von *διχαζω* oder aus *δυο* und *ξεστὸν*, utrinque rasum) und גויל cf. Maimon. in hilc. Tphill. 1. (vielleicht von der Stadt גבל, *Βυβλος*, deren Haupthandelsartikel schon frühe aus Papyrus verfertigte Gegenstände waren, die daher byblische Stoffe hießen; wie früher mit Papier, so trieben die Byblier vielleicht später mit Pergament starken Handel. Movers, Phöniz. II, 3. S. 320 f. M. Sachs, Beitr. zur Sprach- und Alterthumsforschung II, 188 ff.). Letzteres ist aus

der unzertheilten Haut bereitet, ק׳ und ד׳ entstehen durch Spalten der Haut in zwei Membranen, eine dünnere קלף auf der Seite der Haare, und eine dickere דוכסוסטוס auf der Seite des Fleisches, für die Mesusen gebraucht. — In Rollenform (מְגִלּוֹת oder מ׳ סֵפֶר) scheint das Pergament schon zu David's Zeit gebraucht worden zu seyn Ps. 40, 8., vgl. Jerem. 36, 14 ff. Ezech. 2, 9. Sach. 5, 1. Man rollte das Blatt auf einen Stab oder auf zwei Stäbe gegen einander auf und versiegelte auch wohl eine Rolle, indem man einen Faden um dieselbe band und auf die beiden Enden oder den Knoten desselben Siegellack legte und das Siegel darauf drückte. Jes. 29, 11. Dan. 12, 4. Offb. 5, 1. 6, 6. Das Zusammenrollen (גָּלַל LXX *εἱλίσσειν*) eines Buches kommt Jes. 34, 4. Offb. 6, 14., das Aufschlagen פָּרַשׂ, *ἀναπτύσσειν* 2 Kön. 19, 14. Luk. 4, 17. vor. Das Blatt, von dem in der Regel nur eine Seite (Ausnahme Ezech. 2, 9 f.) beschrieben wurde, wurde, wenn es breit war (Sach. 5, 1.) in Kolumnen דְּלָתוֹת getheilt (Jerem. 36, 23.), zur Bequemlichkeit und Ueberschaulichkeit beim Schreiben und Lesen (in den Rollen von Herkulanum nur zwei Finger breit, in den Codd. membranac. z. B. auf der Stuttg. Bibl. drei Kolumnen auf einer Seite, je drei Zoll breit, mit ein Zoll breiten Intervallen und drei Zoll breiten Rändern). Das Behältniß, das die מְגִלּוֹת verwahrt und zusammenhält, heißt alexandrinisch *τεῦχος* (daher *πεντάτευχος*) oder *θήκη*, talmudisch כֶּרֶךְ, כַּרְכָּא. Zum Aufschreiben von kurzen Notizen bediente man sich, wie die Römer, kleiner Täfelchen von Tannenholz mit Wachs überzogen, *πινακίδια*, tabulae ceratae, talmudisch פינקסאות (Luk. 1, 63. M. Schabba. 12, 4. Kel. 24.) — ein Schreibmaterial, das Hug mit Unrecht für das Einzige hält, dessen sich die Hebräer bis zu den Zeiten des Exils bedient haben. S. Hengstenb. a. a. O. S. 494 ff. Uebrigens wurden auch früher schon mehrere Tafeln von Blei, Erz, Holz u. s. w. zu Bänden (rabbin. טומות) verbunden, indem man am Rücken derselben Ringe anbrachte, durch welche Stäbe gesteckt wurden. — Zum Schreiben, Eingraben auf harte Stoffe bediente man sich spitziger eiserner Instrumente, Griffel und Meißel עֵט (Hiob 19, 24. עֵט בַּרְזֶל Ps. 45, 2. Jer. 8, 8. 17, 1.), חֶרֶט (2 Mos. 32, 4. Jes. 8, 1.). Die harte Spitze des Griffels (von Diamant) צִפֹּרֶן wird Jer. 17, 1. erwähnt. Die Thierhaut oder das Pergament wurde, wie auch das Papyruspapier mit einer Rohrfeder, calamus, *κάλαμος γραφικός* (3 Joh. 13. 3 Makk. 4, 20., rabbin. קוֹלְמֹס, קֻלְמוֹס) beschrieben, welche man mit einem תַּעַר הַסֹּפֵר, Federmesser (Jerem. 36, 23.) spitzte und in Dinte eintunkte. Ueber die rabbin. Dintenrecepte s. D. J. Quandt de atramento Ebr. Regiom. 1713, Hasse, Magaz. für bibl. orient. Lit. I, 17. Harzruß und Gummi waren Hauptbestandtheile; ähnlich bei den Römern s. Vitr. 7, 10. 197 ed. Schneid. Plin. 35, 6. 25 sqq., vgl. den Art. „atramentum" in Pauly's Real-Encykl. Die Dinte heißt דְּיוֹ Jer. 36, 18., aram. דְּיוֹתָא, d. i. das Schwarze (Meier, Wurzelw. S. 465, vergl. Gesen. thes. I, 335), wie griech. *μέλαν* 2 Kor. 3, 3. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13., lateinisch atramentum librarium (rabbin. מילן). Die Aegypter bedienten sich einer sehr dauerhaften, schwarzen Dinte, wie man an den aufgefundenen Papyrusrollen sieht (Jomard, descr. de l'Egypt. t. III p. 121 sqq.), und daneben für die Anfangsbuchstaben einer rothen, Rosell. mon. civ. II, 2. 207. S. Seyffahrt, Beitr. I, 1. Goldene Buchstaben bei Prachtschriften erwähnt Joseph. Alt. 2, 2. 10. Das Dintenfaß קֶסֶת הַסֹּפֵר wird Ezech. 9, 2. u. ö. (atramentarium, *μελανοδοχεῖον*, arabisch دَوَاة, persisch دَوِيت. Devattar bei den Persern der Dintenfaßführer, Olear., pers. Reisebeschr. II, 446) erwähnt. Der Lohnschreiber, לַבְלָר (Schabb. 1. 3.) trug dasselbe, wie heutzutage noch in Arabien geschieht, am Gürtel an den Hüften mit einem Kettchen befestigt (Pococke, Morgenl. I, 293. Harmar, Beob. II, 469. III, 479 ff. B. Michaelis in Pott, Syll. II, 77. Schulz, Leitungen V, 330 f. Russegger III, 151). Bei den Rabbinen heißt dieses Schreibgeräthe, weil zur Aufbewahrung auch der Federn bestimmt, קַלְמָרִין, קַלְמָרוֹן, calamarium, graphiarium Kel. 2. Mikv. 10. oder תְּרוּנְתֵּק, theca, capsula scriptoria duplex, in qua calamus, scalpellum, cultellus stylus ect. continentur

Kel. 16. Vergl. überhaupt über die Schreiberei der späteren Juden M. Megill. 2, 2. Ueber die gerichtliche Schreiberei Moed. Kal. 3, 3. Ueber die Schreibkunstgeheimnisse M. Joma 3. 11. Leyrer.

Schroeckh, Johann Matthias, ein gelehrter und vielseitig gebildeter Theologe, der sich nicht allein während einer mehr als vierzigjährigen ununterbrochenen Thätigkeit als Professor der Geschichte an der Universität zu Wittenberg durch vielumfassende Vorträge und zahlreiche Schriften große Verdienste um die Erweckung und Beförderung der historischen Studien im Allgemeinen erworben hat, sondern auch als Kirchenhistoriker einen ehrenvollen Platz in der theologischen Literatur einnimmt, wurde zu Wien den 26. Juli 1733 von protestantischen Eltern geboren. Sein Vater, Johann Wolfgang, trieb daselbst ein einträgliches kaufmännisches Geschäft und bestimmte frühzeitig den Sohn ebenfalls für dasselbe, gab jedoch diesen Plan wieder auf, als seine durch Geist und Bildung ausgezeichnete Gattin, eine Tochter des als Geschichtforscher rühmlich bekannten Seniors der evangelisch-lutherischen Prediger zu Preßburg, Matthias Bell, den Wunsch äußerte, daß der lebhafte und talentvolle Knabe die gelehrte Laufbahn einschlagen möchte, um einst unter seinen von der katholischen Geistlichkeit in Oesterreich und Ungarn schwer gedrückten Glaubensgenossen als Prediger wirken und ihre gerechte Sache mit Nachdruck gegen böswillige Gegner vertheidigen zu können. Er wurde daher, da sich der Unterricht, den er im Christenthume und in den Anfangsgründen der Wissenschaften durch eigene Hauslehrer erhielt, als ungenügend erwieß, kaum zehn Jahre alt, zu seinem mütterlichen Großvater gebracht, wo er unter dessen liebevoller Aufsicht das dortige lutherische Gymnasium besuchte. So lückenhaft der öffentliche Unterricht auch war, den er hier genoß, so verdankte er demselben doch eine lobenswerthe Fertigkeit im Sprechen und Schreiben der lateinischen Sprache, lernte einige römische Schriftsteller mit ziemlicher Gewandtheit richtig übersetzen und machte sich mit den Anfangsgründen im Griechischen und Hebräischen bekannt. Zugleich ersetzte er den Mangel des öffentlichen Unterrichts in der Geschichte und Geographie durch fleißiges Lesen geschichtlicher Werke aus der reichbesetzten Bibliothek seines Großvaters und legte, von demselben zweckmäßig angeleitet, den ersten Grund zu den umfassenden Kenntnissen in diesen Wissenschaften, in denen er sich in der Folge so sehr auszeichnete. Da indeß sein Großvater im Jahre 1749 unerwartet starb, rief der Vater den Sohn nach Wien zurück und schickte ihn im folgenden Jahre zu seiner weiteren Ausbildung auf die unter dem frommen Abte Steinmetz blühende Schule zu Klosterbergen bei Magdeburg. Nachdem er daselbst in einer seinem sittlich-religiösen Sinne zusagenden Umgebung anderthalb Jahre lang durch Fleiß und Eifer in allen Gegenständen des Schulunterrichts, besonders in den alten Sprachen, ausgezeichnete Fortschritte gemacht hatte, bezog er, achtzehn Jahre alt, zu Michaelis 1751 die Universität zu Göttingen, welche, obschon erst 1734 gegründet, schnell zu einem weitverbreiteten Rufe aufgeblüht war. Hier hörte er, durch die zu Klosterbergen empfangenen Eindrücke in seinem Vorsatze, Theologie zu studiren, noch mehr bestärkt, die Vorlesungen von Segner, Heumann, Hollmann, Feuerlin und Operin, schloß sich aber bald mit innigster Verehrung an Mosheim und Michaelis an, deren Unterricht, Rath und Beispiel den entschiedensten Einfluß auf seine Bildung und den Gang seiner Studien ausübten, indem er, nach seinem eigenen Geständniß, dem Ersteren die überwiegende Neigung zur Kirchengeschichte, sowie zur Geschichte überhaupt, und das Streben nach einer geschmackvollen historischen Darstellung; dem Anderen die gründlichere Kenntniß der morgenländischen Sprachen und den Trieb nach selbstständigem, freiem Forschen verdankte. Nur aus dem bedeutenden Einflusse dieser Männer auf den empfänglichen und von Natur ehrgeizigen Jüngling ist es zu erklären, daß er in seinem früher gefaßten Entschlusse, Prediger zu werden, schwankend wurde und nach beendigten Universitätsstudien der Einladung seines mütterlichen Oheims, des Professors Karl Andreas Bell, nach Leipzig folgte, der ihn zur Theilnahme an den von ihm geleiteten gelehrten Zeitschriften aufforderte und ihm die Aussicht auf eine

ehrenvolle akademische Laufbahn eröffnete. Nachdem er hier noch ein Jahr lang durch die Benutzung der Vorlesungen von Christ und Ernesti seine Kenntnisse des griechischen und römischen Alterthums erweitert und sich in der Interpretation der alten Schriftsteller geübt hatte, erwarb er sich 1756 durch die öffentliche Vertheidigung der Abhandlung: „Hebraea lingua minime ambigua", mit der Magisterwürde das Recht, Vorlesungen zu halten. Seitdem las er als akademischer Docent über einzelne Bücher des Alten Testaments, sowie über die Literär-, Kirchen- und Reformationsgeschichte, widmete aber daneben den größten Theil seiner Zeit der Ausarbeitung von Beiträgen für die gelehrten Zeitschriften seines Oheims und für die theologische Bibliothek von Ernesti, an den er sich immer inniger anschloß. Ungeachtet er indessen auf den Antrag seines Oheims Bell als Custos der Universitätsbibliothek angestellt und durch die Fürsprache seiner Freunde im J. 1761 zum außerordentlichen Professor ernannt wurde, so blieben doch trotz seines rastlosen Fleißes seine Aussichten auf eine weitere Beförderung in Leipzig so unsicher, daß er sich genöthigt sah, die ihm angetragene Professur der Dichtkunst in Wittenberg anzunehmen, um sich von den Buchhändlern, denen er zur Erwerbung seines Unterhaltes bisher hatte dienen müssen, unabhängig zu machen. Auch in Wittenberg setzte er als Professor der Dichtkunst seine Vorlesungen über die orientalische Literatur, wie er sie in Leipzig gehalten hatte, noch eine Zeit lang fort; wandte sich aber immer mehr der Geschichte zu, an die er von der Natur gewiesen war, bis er im Jahre 1775 nach dem Tode des berühmten Joh. Daniel Ritter an dessen Stelle zum Professor dieser Wissenschaft befördert, sich ihr ausschließlich widmete. Von dieser Zeit an umfaßten seine Vorlesungen fast das ganze Gebiet der Geschichte, indem er regelmäßig täglich drei Stunden nicht nur über die Geschichte der Literatur, der Kirche, der Reformation, der Theologie und der christlichen Alterthümer, sondern auch des deutschen Reichs, der europäischen Staaten, der sächsischen Länder und über Diplomatik las und den Cyklus seiner Vorträge in drei Jahren vollendete. Ungeachtet dieser angestrengten akademischen Thätigkeit wußte er bei seinem beharrlichen, von einer glücklichen Auffassungs- und Darstellungsgabe unterstützten Fleiße Zeit zu gewinnen, um sowohl die bereits in Leipzig begonnenen Werke, besonders die Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, die allgemeinen Biographieen und die christliche Kirchengeschichte fortzusetzen, als auch manche andere Schriften zu unternehmen, die ihn bald den Ruhm eines gefeierten und beliebten Schriftstellers in Deutschland erwarben. Kaum verfloß ein Jahr, in welchem er nicht einen oder mehrere Bände historischer Schriften herausgab oder neue Ausgaben der früher erschienenen besorgte. So bearbeitete er außer einer beträchtlichen Anzahl von Gelegenheitsschriften und Recensionen in der Zeit von 1770 bis 1776 vier Theile von Guthrie's und Gray's allgemeiner Weltgeschichte (sie enthalten die Geschichte Italiens, Frankreichs, der vereinigten Niederlande und Englands, letztere nach Goldsmiths), verfaßte im Jahre 1774 sein Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche der Jugend, sodann im Jahre 1777 sein vielfach benutztes, lateinisch geschriebenes Handbuch der Kirchengeschichte und besorgte im folgenden Jahre die vierte Auflage des Compendium historiae universalis von Offerhaus, welches er zugleich mit einer die Geschichte des 18. Jahrhunderts enthaltenen Fortsetzung ausstattete. Bald darauf begann er, durch Christian Felix Weiße, den Verfasser des beliebten Kinderfreundes, veranlaßt, die allgemeine Weltgeschichte für Kinder, welche er im J. 1784 vollendete und die mehrere Auflagen erlebte. Ebenso besorgte er während dieser Zeit die von seinem verstorbenen Freunde Ritter handschriftlich hinterlassene älteste meißnische Geschichte.

Die ausgezeichneten Verdienste, welche sich Schröckh als akademischer Lehrer und Schriftsteller in dieser bis zum Jahre 1806 ununterbrochen und glücklich fortgesetzten Thätigkeit erwarb, blieben selbst höheren Orts nicht unbemerkt und wurden, als er seine Kirchengeschichte mit dem 35sten Theile bis zur Reformation vollendet hatte, von dem

Ministerium zu Dresden durch ein Belobungsschreiben und ein nicht unerhebliches Ehrengeschenk öffentlich anerkannt. Auch ward ihm im Auftrage des Landesherrn von dem Oberconsistorial-Präsidenten Freiherrn von Gärtner der Hofrathtitel angetragen, den er jedoch bescheiden ablehnte, zufrieden mit der Auszeichnung, welche ihm sein akademisches Lehramt und mehr noch sein schriftstellerischer Ruhm in der Nähe und Ferne verlieh. Aufgemuntert durch die ihm zu Theil gewordene Anerkennung, schritt er nun mit erneutem Eifer zur Fortsetzung seiner Kirchengeschichte, die von jetzt an seine Zeit und seinen Fleiß fast ausschließlich in Anspruch nahm. Schon waren mehrere neue Bände des umfangreichen Werkes erschienen, als die unglücklichen Kriegsereignisse über Sachsen hereinbrachen und auch in Wittenberg die gewohnte Ordnung umstürzten. Schröckh fühlte sich um so mehr dadurch erschüttert, da er nicht allein unter dem allgemeinen Drucke gleich den übrigen Einwohnern sehr litt, sondern auch seine bisherige Lebensweise völlig aufzugeben gezwungen wurde. Nichtsdestoweniger drängte ihn der Wunsch, die Kirchengeschichte noch vor seinem Tode zu vollenden, zu einer übermäßig angestrengten Thätigkeit, der die plötzlich sinkenden Kräfte seines bis dahin ungeschwächten Körpers nicht mehr gewachsen waren. Da geschah es, daß er, als er an seinem 76. Geburtstage in seiner Bibliothek einige zur Ausarbeitung des neunten Bandes der neueren Kirchengeschichte nöthigen Bücher hervorholen wollte, auf der Leiter stehend, vom Schwindel ergriffen wurde und im Herunterfallen den Schenkel des einen Beines zerbrach und in Folge dieser schweren Beschädigung nach sechs qualvollen Tagen in der Nacht vom 1. zum 2. August starb. Ein zahlreiches Trauergefolge, dem sich Personen aus allen Ständen unaufgefordert anschlossen, bewies nach seinem Tode die aufrichtige Achtung und Verehrung, deren er sich während seines langen Lebens unter seinen Mitbürgern erfreut hatte.

Seine äußeren Lebensverhältnisse waren seit seiner Anstellung in Wittenberg ohne wesentliche Veränderungen sehr einfach geblieben. Er hatte das Glück, in seiner Gattin Friederike Pitzschig, mit der er sich schon in Leipzig aus reiner Neigung ohne alle Nebenrücksichten verlobt hatte, eine zärtliche, theilnehmende und umsichtige Lebensgefährtin zu besitzen, und sein häusliches Glück würde vollkommen gewesen seyn, wenn ihm nicht der Tod von den vier Kindern, die sie ihm schenkte, drei im zartesten Alter und das vierte, eine ihm sehr ähnliche Tochter, im fünften Lebensjahre geraubt hätte. Nur die stets sich gleichbleibende Liebe seiner Gattin und der trauliche Verkehr mit treu bewährten Freunden, wie Ritter, Reinhard, Tittmann, Nitzsch u. A., vermochten den Schmerz über den unerwarteten Verlust dieses geliebten Kindes zu lindern, und noch in den späteren Jahren seines Lebens fühlte er sich von tiefer Wehmuth ergriffen, wenn er desselben gedachte. Aber abgesehen von diesem Schmerze, der sein häusliches Glück trübte, hatte er alle Ursache, auf seine äußeren Verhältnisse mit Zufriedenheit zu blicken. Denn obgleich sein Gehalt, den er als Professor der Geschichte bezog, verhältnißmäßig gering war, so gelangte er doch theils durch Regelmäßigkeit, Einfachheit und Sparsamkeit seines Haushaltes in der wohlfeilen Stadt, theils durch die nicht unbedeutenden Geldsummen, welche er wiederholt von den Verlegern seiner Schriften erhielt, bald zu einem gesicherten Wohlstande, der ihm gestattete, nicht nur für sich sehr anständig und sorgenfrei zu leben, sondern auch seine Geschwister und seinen braven Vater, der durch unverschuldete Unfälle in Dürftigkeit gerathen war, bis zu deren Tode reichlich zu unterstützen, Armen, die seine Hülfe ansprachen, wohlzuthun, und milde Anstalten bei sich darbietenden Gelegenheiten zu befördern. Und wie er, vom reinsten Wohlwollen gegen seine Mitmenschen, besonders gegen Nothleidende, beseelt, gern half, wo er konnte, so zeichnete er sich in allen geselligen und bürgerlichen Verbindungen durch ächte Bildung und einen edlen, aus trefflichen Naturanlagen des Geistes und Herzens entwickelten Karakter aus. Dabei bewahrte er den seinem kindlichen Gemüthe tief eingepflanzten Glauben an den höheren Ursprung des Christenthums und an die göttliche Sendung seines Stifters ebenso rein und innig, wie die christlich-fromme, auf diesen Glauben gegründete

Gesinnung, welche er durch eine stets sich gleichbleibende Theilnahme an den Andachtsübungen der Kirche bethätigte. Zwar fehlte es auch seinem Karakter ebenso wenig, als dem anderer Menschen, an einigen Schattenseiten neben so großen Vorzügen; doch waren sie nicht der Art, daß sie die hohe Achtung hätten verringern können, welche ihm mit Recht von allen Seiten zu Theil wurde.

Um Schröckh als Schriftsteller richtig zu beurtheilen, darf man die Zeit nicht unberücksichtigt lassen, in welcher er seine schriftstellerische Laufbahn begann. Als seine ersten Schriften erschienen, gab es in Deutschland nur wenige Schriftsteller, welche ihn übertrafen oder ihm gleichgestellt werden konnten. Die Sprache und Darstellung der Deutschen hatten die Kraft und Reinheit des Reformationszeitalters verloren und waren durch ein Gemisch von fremden Ausdrücken und Redensarten unbeholfen, schwerfällig und unerträglich breit geworden. Schröckh gehört zu den wenigen Geschichtschreibern jener Zeit, die es klar erkannten, wo es der bis dahin in Deutschland gewöhnlichen Bearbeitung der Geschichte fehlte; und er bemühte sich, so viel er vermochte, dieser Wissenschaft eine geschmackvollere Form zu geben, ohne die strenge Geschichtsforschung einer anziehenden Darstellung aufzuopfern. Ausgestattet mit mannichfaltigen gelehrten Kenntnissen, mit unparteiischer Wahrheitsliebe und regem Gefühl für Sittlichkeit, unermüdet im Sammeln und Forschen, und von musterhafter Treue und Zuverlässigkeit, stellte er das Erforschte nicht nur übersichtlich und klar geordnet, sondern auch in einem angemessenen Zusammenhange anspruchslos einfach, fließend und belebt genug dar, um seinen Schriften zahlreiche Leser aus allen Klassen des Volkes zu gewinnen. Doch fehlt ihm die kritische Schärfe des Verstandes und der philosophische Geist, welche der Geschichtschreiber anwenden muß, um in den inneren Zusammenhang der Begebenheiten möglichst tief einzudringen; auch besitzt sein Styl im Ganzen weder das Malerische noch das Prägnante der klassischen Geschichtschreiber des Alterthums. Dürfen wir daher Schröckh auch keineswegs zu den großen Pragmatikern unter den Geschichtschreibern und zu den Meistern in der Darstellungskunst zählen, so können wir ihm doch den Ruhm nicht absprechen, als Schriftsteller Vortreffliches erreicht und sich um die historischen Wissenschaften ausgezeichnete Verdienste erworben zu haben.

Unter seinen kirchenhistorischen Leistungen, auf die wir uns hier beschränken müssen, sind seine kleinen lateinischen Gelegenheitsschriften, obgleich sie manche gute Gedanken enthalten und sich durch Correktheit und Gewandtheit der Sprache auszeichnen, ebenso wenig von dauerndem Werthe, als der von ihm verfaßte vierte Theil der „Unpartheyischen Kirchenhistorie alten und neuen Testaments“, welcher die Geschichte der Jahre von 1750 bis 1760 behandelt und zu Jena 1766 in 4. erschienen ist. Auch sein Handbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche bei Vorlesungen ist längst in neueren Zeiten von weit vollständigeren und gediegeneren Lehrbüchern der Kirchengeschichte übertroffen, hat sich aber seiner Reichhaltigkeit, seiner zweckmäßigen Nachweisung der Quellen und Hülfsmittel, seiner übersichtlichen Anordnung des Stoffes, sowie seiner trefflichen lateinischen Sprache wegen eine lange Reihe von Jahren in wohlverdientem Ansehen erhalten. Es erschien unter dem Titel: Historia religionis et ecclesiae christianae adumbrata in usum lectionum, zuerst in Berlin 1777 und wurde zum fünften Male von ihm selbst 1808 kurz vor seinem Tode herausgegeben. Eine siebente Ausgabe ebendaselbst wurde noch im Jahre 1828 von Marheinecke besorgt. — Sein verdienstliches Werk und die reichlichste Frucht seines Lebens ist unstreitig die ausführliche Geschichte der christlichen Kirche in 45 Bänden, von denen jedoch die beiden letzten nach des Verfassers Tode der Professor Tschirner mit frischer Kraft und lebhafterem Geiste vollendet hat. Sie umfassen achtzehn Jahrhunderte der christlichen Kirche, und wenn auch die ersten Theile bei der ursprünglichen Absicht,, den Freunden der Religion und Kirchengeschichte nur ein ausführliches Lesebuch in die Hände zu liefern, in Rücksicht auf Inhalt und Darstellung dem wissenschaftlich gebildeten Leser sehr Vieles zu wünschen übrig lassen, so zeigt sich doch das Werk mit jedem neuen

Bande immer gehaltvoller, je vollständiger sich allmählich bei dem Verfasser der Plan erweiterte. Mit bewundernswerthem Fleiße ist der Stoff zu den folgenden Bänden bis zu Ende möglichst vollständig gesammelt; überall, wo es nothwendig erscheinen mußte, findet man die Quellen selbst sorgfältig befragt und geprüft, und die Begebenheiten sind unter Berücksichtigung des Karakters der handelnden Personen mit gewissenhafter Treue und parteiloser Freimüthigkeit in angemessenem Zusammenhange, obschon hin und wieder in zu breiter Ausführlichkeit, erzählt. Allerdings ist es späteren Kirchengeschichtschreibern besser gelungen, Einzelnes sowohl tiefer aufzufassen, als beredter und geistreicher darzustellen; dennoch besitzen wir bis jetzt kein anderes Werk von solcher Vollständigkeit über das Ganze der Kirchengeschichte, welches so viele Vorzüge in sich vereinigte als wie das Schröckh'sche. „Schröckh's christliche Kirchengeschichte", sagt mit Recht sein Biograph Tschirner (S. 80), „steht einzig da und unübertroffen in der kirchenhistorischen Literatur des In- und Auslandes; eine lange Zeit wird vergehen, ehe wieder ein Werk von gleichem Gehalte und von gleichem Umfange erscheint; viele Forscher hat es geleitet und unterstützt, viele Freunde der Kirchengeschichte hat es ergötzt und unterrichtet, lange wird es sich im Gebrauche und noch länger im Andenken der Gelehrten erhalten, und völlig könnte es nur dann untergehen, wenn jemals unter den Völkern deutscher Zunge nicht nur alle Liebe zu dem Christenthume und der Kirche, sondern auch aller Sinn für das historische Studium verloren ginge."

Quellen: Eine von Schröckh selbst verfaßte Nachricht über sein Leben und seine Schriften findet sich in R. G. Bayer's Allgem. Magazin für Prediger nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Bd. V. St. 2. S. 209—222. — Bald nach seinem Tode erschien zu Wittenberg im August 1808: „Johann Matthias Schröckh's Nekrolog von K. H. L. Pölitz"; ebenso wurden einige beachtungswerthe Nachrichten über ihn mitgetheilt in der Allgem. Zeitung, Jahrg. 1808. Nr. 247 u. 248. S. 985—989. — Eine treue und lehrreiche Schilderung desselben lieferte dann sein vieljähriger Freund K. L. Nitzsch in seiner Schrift: „Ueber Johann Matthias Schröckh's Studienweise und Maximen". Weimar 1809; darauf schrieb H. G. Tzschirner einen ausführlichen Aufsatz: „Ueber Joh. Matth. Schröckh's Leben, Karakter und Schriften", der dem 10. Theile der Kirchengeschichte seit der Reformation vorgesetzt, aber auch mit Schröckh's Bildniß zu Leipzig 1812 besonders herausgegeben ist. — Ein vollständiges Verzeichniß sämmtlicher Schriften Schröckh's findet sich bei Meusel: „gelehrtes Deutschland" Bd. VII. S. 314 ff. X. S. 627 und XV. S. 381. — Vergl. außerdem Wachler, Gesch. der hist. Forschung und Kunst. Bd. II. Abth. 2. S. 813 f. — Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten. Bd. 4. S. 625—639. — Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hemsen. Hannov. 1827 — Baur, die Epochen der christlichen Kirchengeschichtschreibung. Tüb. 1852. G. H. Klippel.

Schröder, Joachim, Vorgänger Spener's, s. Spener.

Schürmann, Anna Maria von, nebst der Pfalzgräfin Elisabeth die bedeutendste Schülerin und Mitarbeiterin des Labadie (s. den Art.), wurde den 5. Nov. 1607 zu Köln von reformirten Aeltern geboren, welche aber schon 1610, um der Verfolgung zu entgehen, in das Jülichsche sich begaben, später nach Franeker; nach dem Tode des Vaters ließ sich die Mutter in Utrecht nieder. Anna Maria zeigte frühe außerordentliche Geistesgaben, die durch sorgfältige Erziehung und Unterricht ausgebildet wurden. Sie war in alten und neuen Sprachen, in der lateinischen, griechischen, hebräischen, italienischen, spanischen, arabischen, syrischen, koptischen wohl bewandert und schrieb Briefe in allen diesen Sprachen; ebenso war sie eingeweiht in die Mathematik und Geschichte; sie ward aber auch gerühmt wegen ihrer schönen Leistungen in der Musik, im Zeichnen, Malen, Schnitzen, Wachsbilden und Sticken; daher nannte man sie die zehnte Muse, die berühmte Jungfrau von Utrecht. Sie hatte von früher Jugend an einen frommen, ernsten Sinn, eine große Liebe zum Worte Gottes gezeigt; allein das Lob, das ihr wegen ihrer geistigen Größe und Bedeutendheit gespendet wurde, hatte nach und nach

Eitelkeit in ihrem Herzen aufkommen lassen und die Gottesliebe überwuchert. Da führte ihr, die schon 50 Jahr alt war, Gott Labadie zu: es erfolgte in ihr durch die Berührung mit diesem Manne eine gründliche, durchgreifende Bekehrung. Sie widerrief 1670 alle ihre Schriften, zog nun zu Labadie und blieb bis zu seinem Ende seine Hausgenossin und Begleiterin; sie vertheidigte in Schriften ihn und seine Gemeinde und unterstützte sie mit ihrem Vermögen. Es scheint zwischen ihr und Labadie ein besonderes mystisches Verhältniß bestanden zu haben, wovon wir manche Beispiele bei den Mystikern finden. Allein niemals erhob sich gegen Anna Schürmann der Vorwurf einer feineren Unsittlichkeit, der allerdings, nicht ganz mit Unrecht, andern Beispielen solcher Verbindung gemacht werden darf. Sie starb 1678 nach langen, schweren Leiden zu Wiewert in Friesland, wohin sie sich nach Labadie's Tode zurückgezogen hatte. Kurz vor ihrem Tode hatte sie ihre „Eukleria" vollendet, worin sie sich über ihr Leben und ihre ganze Richtung und Thätigkeit ausspricht.

Quelle: M. Göbel, Gesch. des christl. Lebens u. s. w. S. 272—280. 783.

Herzog.

Schulbrüder und **Schulschwestern**, s. Ignorantins.

Schuld und **Schuldbewußtseyn.** Die Schuld ist das klarste Gefühl und der dunkelste Begriff zugleich, wovon die Theologie nur reden kann. Sie ist das klarste Gefühl, weil das Gewissen sie mit der schärfsten Bestimmtheit, mit dem lebhaftesten Unwillen und dem tiefsten Schmerz und mit unerschütterlicher Beharrlichkeit als die Sünde, wie sie Unheil zur Folge hat, bezeichnet. Ein sehr dunkler Begriff aber ist sie deswegen, weil in ihr die Sünde konkret gefaßt erscheint, d. h. zusammengefaßt mit der Sphäre der Wirklichkeit, worin sie verübt worden, mit der Person, die sie verübt hat, oder genauer, weil sie die Sünde begreift mitsammt ihrer ethischen Folge, wie diese einerseits eine Reaktion gegen die begangene Sünde als solche ist, andererseits den Sünder weiter zu treiben droht in Sünde und Verderben. Der Mensch ist schuldig, indem er dem Gesetz, unter dem er steht, durch eine negative Nichterfüllung oder positive Verletzung zur Genugthuung verpflichtet oder verhaftet erscheint. Die Rechtsverhaftung zu einer unerledigten Genugthuung, wie sie auf der rechtsfähigen, ethisch verantwortlichen Persönlichkeit haftet, ist der gemeinsame Grundzug jeder Art von Schuld, der socialen, insbesondere finanziellen, der politischen, insbesondere der criminellen, und der ethischen, insbesondere der religiös bestimmten. Im Grunde aber wird eben darum auch jede äußere Schuld zuletzt eine religiöse Schuld. Die finanzielle Schuld wird eine juridische, wenn sie nicht gelöst wird; die juridische wird ebenso eine religiöse, und in vielen Fällen ist die sociale Schuld von vornherein auch eine juridische und religiöse, wie im Grunde umgekehrt allezeit die religiöse Schuld auch als eine civile und sociale Verschuldung betrachtet werden kann. Zu diesem gemeinsamen Grundzuge der Rechtsverhaftung in aller Schuld kommt ferner der Karakterzug eines gewissen Widerspruchs in ihrem inneren Wesen selbst. Die finanzielle Schuld wird damit eigentlich erst zur wirklichen Schuld, daß der Schuldner nicht zahlen will oder kann, während er doch zahlen soll und muß, die bürgerliche und religiöse ebenso, beide in ihrer Art. Die Schuld, sagt Nitzsch, ist die bewußte Verhaftung unserer Lebens unter das Genugthuung fordernde göttliche Gesetz (Röm. 7, 10. 15, 16.). Er bezeichnet sie als die erste unter den Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit, welche sich alle auf die Scheidung des Guten und Bösen beziehen, zugleich aber, als die vor der Hand nur natürliche und nothwendige Reue, die gefühlte göttliche Anschuldigung, welche zugleich eine leidentliche Feindschaft des Herzens gegen Gott ist. Man kann dies Verhältniß kürzlich so bezeichnen: die Schuld ist die Gefangenschaft der aktuellen Sünde in der habituellen oder des aktuellen Sünders selbst in dem habituellen. So wie das Gesetz die Persönlichkeit darstellt in einer positiv-sittlichen Relation, die Pflicht in einer natürlich-sittlichen, so läßt die Schuld den Menschen in einer widernatürlichen sittlichen Relation erscheinen, unter einer Anforderung, die durch sein Unvermögen zur Klage wider ihn geworden ist (reatus

von reus), und die ihn in seiner Persönlichkeit in Anspruch nimmt für die Sache, welche er zu leisten hat und in dem jetzigen Zustande nicht leisten kann, mithin ihn mit dieser Sache selber identificirt. Der Schuldner ist die Persönlichkeit, welche in Anspruch genommen wird für die Schuldforderung (der reus als res). Daher wird der finanziell Verschuldete nach antikem Recht dem Schuldtitel gegenüber zur pecunia und zur Abtragung seiner Schuld verkauft (s. m. pos. Dogmatik, S. 492). Fassen wir die Momente der von der göttlichen Rechtsordnung ausgesprochenen Schuld näher in's Auge, so ist es 1) die Rechtsforderung Gottes, wie sie das Gewissen bestätigt, 2) die Rechtsklage, wie sie das böse Gewissen anerkennt, 3) der Rechtsspruch, wie er in dem bestimmten Schuldbewußtseyn seine Vollziehung findet, 4) der Rechtsbetrieb, wie er sich in dem unmächtigen Ringen des Schuldigen kundgibt, die Schuld durch Genugthuung zu tilgen oder ihr durch die Flucht zu entgehen, d. h. sie durch die Consequenz der Verschuldung zu verwischen, 5) die Ankündigung der Strafe, d. h. der Erholung der Schuld an der Person des Schuldners, wie sie sich darin äußert, daß der Schuldner mit dem Bewußtseyn seiner Schuld wie in seinem Leben den Leidensfolgen seiner Sünde nicht entgehen kann. Die Dogmatik unterscheidet im Begriff der Sünde selbst 1) das Materiale: die Verletzung des Gesetzes durch die Gesinnung oder die That, die objektive Sünde; 2) das Formale: die Kenntniß des Gesetzes und die Bewußtheit der freien Uebertretung, die subjektive Sünde. Durch dieses Formale, heißt es nun, entsteht die Schuld, reatus, d. i. obligatio ad poenam, oder obligatio ad malum sustinendum, quod ex culpa nascitur, welche sich auf die Zurechnung [imputatio] gründet (s. Bretschneider, systemat. Entwicklung S. 528). Allein die Schuld hat ebensowohl ihre objektive als ihre subjektive Seite, man muß Schuld und Schuldbewußtseyn unterscheiden, so unzertrennlich sie verbunden sind. Die Wirkung der göttlichen imputatio ist der Anfang der Offenbarung der Sünde als der Schuld. Nach J. Müller (Lehre von der Sünde I, S. 267) ist der Causalitätsbegriff die allgemeine Grundlage in dem Begriffe der Schuld, „an welche die griechische Bezeichnung desselben, αἰτία, sich ausschließlich hält, d. h. die Sünde wird dem Sünder als ihrem Urheber zugeschrieben. In dem Begriff der Sünde liegt zunächst nur das Objektive, daß ein dem göttlichen Willen widerstreitendes Faktum, sey es nun That oder Zustand, vorhanden ist; mit dem Begriff der Schuld tritt die subjektive Seite, ein Urheber, dem zugerechnet werden kann, hinzu." Die Schuld ist demnach hier als zurechnungsfähige Veranlassung bestimmt. Damit ist die persönliche Verantwortlichkeit betont, das Moment der Schuld Nr. 1 (oben): die Rechtsforderung, während der römische Ausdruck culpa das Moment Nr. 2 betont: die Rechtsklage, den Vorwurf. Der deutsche Ausdruck Schuld bezeichnet sodann das Sollen (wie es, durch das Nichtseynsollende, die Sünde, gesteigert, gewissermaßen in zweiter Potenz auftritt), den Rechtsspruch, das dritte der oben bezeichneten Momente, die Feststellung des ὀφείλειν, ὀφείλημα, ὀφειλέτης (Luk. 13, 4., Matth. 6, 12.). Endlich scheint sich in dem hebräischen Ausdruck אָשָׁם das teleologische Moment, der Rechtsbetrieb, die Forderung der Genugthuung auszusprechen (Nr. 4 und 5). Indessen muß man beachten, daß der gesetzliche Begriff, welcher אָשָׁם specifisch von andern Sünden unterscheidet, ein engerer ist, als der allgemeine Begriff der Schuld, nach welchem alle Arten der Sünde gebüßt oder gesühnt werden müssen. Eben deswegen aber könnte der im israelitischen Opferritus hervortretende Ausdruck (3 Mos. 3—6. und a. a. O.) geeignet seyn, das Karakteristikum im Begriff der Schuld überhaupt anzugeben. Leider aber sind die Erklärungen der Exegeten über das Specifische des Schuldopfers und der Schuld noch sehr schwankend (s. den Art. „Opfercultus im A. T." in diesem Werke; J. Müller a. a. O. S. 272 ff.; Kurtz, das mos. Opfer S. 210; meine pos. Dogm. S. 888). Nach Kurtz und nach Oehler (in dem angeführten Artikel) ist die genugthuende Leistung für die einem Andern zugefügte Rechtsverletzung das Wesentliche des Begriffs. Es will uns jedoch jetzt scheinen, als beschreibe der Abschnitt 3 Mos. 6, 1—7. nur eine besondere Species des Schuldopfers; denn offenbar ist schon ander=

wärts (Kap. 5, 1.) vom Schuldopfer in Bezug auf ganz andere Fälle die Rede. Wir kommen hier wieder auf einen schon hervorgehobenen Gegensatz zurück: wer durch seine (ethische) Sünde die Anderen, insbesondere die Gemeine, in Mitleidenschaft bringt, der hat das Sündopfer darzubringen; wer dagegen durch den Zusammenhang mit der Sünde oder Unreinigkeit Anderer in religiöse Mitleidenschaft kommt oder sich an Jehovah verschuldet durch unbewußte Verletzung des Heiligthums, des Heiligen, wozu auch der geheiligte Eid gehört, der hat das Schuldopfer zu bringen; die Fälle aber von Kap. 5, 14 — 6, 1 — 7. erscheinen als complicirte, in denen die ethische Sünde mit der religiösen Schuld verknüpft ist. Doch gehört eine weitere Erörterung darüber nicht hierher. Jedenfalls wird durch den levitischen Begriff der Schuld das allgemeine Merkmal der Schuld noch mehr betont, daß der Schuldige dem Gesetz verhaftet ist, ἔνοχος oder ὑπόδικος. Der Karakterzug des Habituellen, den die Sünde als Schuld hat, setzt nun auch den Begriff offenbar in eine innige Beziehung zu dem natürlichen Verderben des Individuums und zu der erblichen Verderbtheit des Geschlechts. Die in der ὕβρις des Ahnherrn begangene Sünde wird zu seiner Schuld und zur Schuld seines Hauses nach der Lehre der alten griechischen Tragödie wie nach dem Urtheil des Gesetzes 2 Mos. 20. Und darum wird die Sünde als Schuld zum gemeinsamen wie zum individuellen Bedürfniß der Sühne und der Erlösung.

Dies ist es denn auch, was das Schuldbewußtseyn bestimmt ausspricht. Das Schuldbewußtseyn ist die subjektive Seite der Schuld, das Zeugniß von der Schuld im Gewissen. Es ist das specifisch unselige Bewußtseyn, „eine unendliche Last von Haus aus, eine Strafe der Verdammniß, weil es den ungeheuren Riß, den die Sünde in dem Wesen des Menschen gemacht hat, thatsächlich darstellt. Mit Einem Urtheil bezeichnet es den Menschen als göttlich in seinem Wesen und als gottesfeindlich in seinem Thun; an Gott gebunden in seiner Pflicht, von Gott geschieden in seiner Uebertretung; als unfähig, Gott fahren zu lassen, und unfähig, Gott wieder zu ergreifen; als verpflichtet, sein im Kern verletztes Leben an Gott hinzugeben, und als unvermögend, in seiner Gottentfremdung das Geringste mit reinem Sinne zu leisten; als dem Tode verfallen im Leben selbst wegen seiner Ablösung von dem Quell des Lebens, und doch auch dem Leben verfallen im Tode selbst wegen der Unveräußerlichkeit der göttlichen Abkunft; als Persönlichkeit zur Ewigkeit bestimmt in seinem Rechtsbewußtseyn, und als ein positives Nichts, ein sachliches Unding, zum Untergang bestimmt in seiner Sünde" (posit. Dogm. S. 262).

Aus diesem brennenden Widerspruch in dem Bewußtseyn der Schuld, namentlich auch aus dem Moment der Mitleidenschaft, erklärt sich die Thatsache, daß das Schuldbewußtseyn aller alten Völker das Bedürfniß der Sühne ausgesprochen hat in ihrem Opferwesen, und damit die Ahnung der Erlösung; daß im Alten Bund das Gefühl der Schuld sich entfaltet bis zur typischen Vorausdarstellung der Sühne und bis zum Glaubenspostulate und der Weissagung des realen Versöhners (Jes. 53.), und daß die neutestamentliche Erlösung sich als die Erfüllung jener Typen und Weissagungen darstellt. Daraus ferner erklärt sich die Möglichkeit der Sühne, d. h. das Eintreten des Heiligen durch reine Mitleidenschaft in das Schuldbewußtseyn des Geschlechts. Daraus endlich erklärt sich die Rechtfertigung der Sünder, in welcher die Gemeinschaft der Gerechtigkeit Christi die Gemeinschaft der Verschuldung in Adam aufhebt.

Lange.

Schuldopfer, s. Opfer.

Schule, ihr Verhältniß zur Kirche. — Um dieses zu bestimmen, muß gleich zum Anfang das bei den Schulmännern, namentlich den Verfechtern der sogenannten Emancipation der Volksschule, so oft vorhandene Mißverständniß beseitigt werden, als wäre die Schule eine der Kirche parallele Potenz, eine Lebensordnung und Gemeinschaftsform, die sich mit Kirche und Staat gerade so auseinanderzusetzen hätte, wie diese beiden unter sich; man hat nicht mit Unrecht das, was diese Pädagogen construiren

wollten, indem sie Staat, Kirche, Familie und Schule als coordinirte Mächte betrachteten, ein vierseitiges Dreieck genannt. Die Schule ist weder eine Grundform des gemeinsamen nationalen Lebens, wie Staat und Kirche, noch eine als Selbstzweck anzuerkennende engere sittliche Gemeinschaft, wie die Familie; die Schule ist lediglich ein durch Uebereinkunft in's Leben gerufenes, durch die Erfahrung als zweckmäßig erprobtes Institut, das einem allerdings gemeinsamen Interesse des Staates, der Kirche und der Familie dient, aber ebendarum auch, statt von ihnen unabhängig zu seyn, vielmehr von allen dreien abhängt und ihnen verantwortlich ist. Jenes gemeinsame Interesse ist die Bildung; das Verhältniß der Schule zur Kirche muß sich also immer darnach bestimmen, in welchem Verhältniß Kirche und Bildung, Religion und Bildung zusammen stehen, auch inwieweit die Schule derjenigen Bildung zum Organ und Träger zu dienen sich bemüht, die die Kirche allein als wirkliche, ächte Bildung anzuerkennen weiß. Nach Einer Seite hin können wir allerdings nicht umhin, der Schule ein Recht zur Selbstständigkeit zuzusprechen, sofern sie nämlich auf ihren höheren Stufen nicht mehr bloß, wie auf den niederen, das Vehikel ist, um den Ertrag der schon vorhandenen Bildung auf das nachwachsende Geschlecht überzuleiten, sondern mit eigener, freier Forschung auf dem Gebiete der Wissenschaft arbeitet, sich somit nicht bloß unterrichtend, sondern produktiv verhält. In dieser Stellung befindet sich die Universität; sie ist zwar Schule und als solche jenen realen Mächten dienstbar, aber sie ist zugleich Akademie, eine Körperschaft von Gelehrten, die in ganz ähnlicher Weise als Träger und Repräsentanten der Wissenschaft eine relative Selbstständigkeit haben müssen, wie die Kirche als Trägerin der Religion eine Sphäre innerhalb des gesammten, geordneten Gemeinwesens, d. h. des Staates anzusprechen hat, worin sie sich frei bewegen kann. Diese akademische Lehrfreiheit, überhaupt die Unabhängigkeit der Universitäten von der Kirche, von dem Kirchenregiment ist übrigens erst ein Produkt der Neuzeit und in Bezug auf die theologischen Fakultäten noch controvers und wenig auf's Klare gebracht (wie z. B. aus den Verhandlungen über Baumgartens Entfernung vom Lehrstuhl in Rostock zu ersehen). Vor der Reformation drückte sich der Zusammenhang zwischen den hohen Schulen und der Kirche dadurch aus, daß in der Regel — denn einzelne, bedeutende Ausnahmen fehlten nicht (s. Meiners' Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unseres Erdtheils, Göttingen 1802. Bd. I. S. 353 f.) — die päbstliche Bestätigung für eine neu errichtete Universität als nothwendig betrachtet wurde und der Pabst in der Person des Kanzlers einen Vertreter seiner Oberaufsichtsrechte hatte; überdies wurden je und je Visitationen und Reorganisationen jener Anstalten durch die Päbste angeordnet (s. ebend. S. 360 f.). Man fand dies ganz in der Ordnung, denn die Universität schloß nicht nur die theologische Fakultät in sich, sondern auch die übrigen Lehrer waren großentheils Kleriker und die Dotation war aus kirchlichen Gütern geschöpft; so erschien die Universität ungeachtet ihrer nicht theologischen Bestandtheile als eine kirchliche Korporation (s. Richter, Kirchenrecht, 4. Aufl. S. 628). Die Reformation, die zwar die Wissenschaft von dem Banne der römischen Kirche, nicht aber von ihrer Gebundenheit an Gottes Offenbarung lossprach, stellte darum auch die Universitäten wieder unter eine Art kirchlicher Controle und Leitung. Es wurden ja nicht bloß die theologischen Fakultäten, sondern die Universitäten in corpore reformirt; die sämmtlichen Docenten hatten sich sofort auf die Symbole zu verpflichten; die neuen evangelischen Kirchenordnungen nahmen auch die Universitäten in den Kreis ihrer Bestimmungen auf, und unter den Visitatoren, die je und je am Sitz der Hochschule erscheinen, befinden sich die Häupter der Kirche. Die akademischen Feierlichkeiten werden zugleich kirchlich begangen, die Privilegien alljährlich am bestimmten Tag in der Kirche verlesen u. s. f. Die Theologen werden ohnehin zur Geistlichkeit gerechnet. Das Alles ist durch die Umwälzung aller Verhältnisse seit Ende des vorigen Jahrhunderts anders geworden. Einzelne Hochschulen haben zwar einen specifisch confessionellen Karakter theils behauptet, theils angenommen und dadurch auch die außertheologischen Fakultäten in eine engere

Beziehung zur Kirche gesetzt. Andere aber sind paritätisch oder nehmen wenigstens bei Besetzung der nichttheologischen Lehrstellen keine Rücksicht auf die Confession, sondern fragen lediglich nach der wissenschaftlichen Tüchtigkeit. Es ist wohl außer Zweifel, daß die Kirche selbst in Betreff der nichttheologischen Fakultäten keineswegs gleichgültig zusehen kann, in welchem Geiste die akademische Jugend unterrichtet wird; ein frivoler Materialist z. B., der in einer medicinischen Fakultät seinen Sitz hätte, oder ein französirender Socialist in einer staatswirthschaftlichen Fakultät, geschweige denn ein übermüthiger Philosoph, der in den Studirenden grundsätzlich jeden Rest von Christenthum, von Ehrfurcht vor dem Heiligen zerstören würde, könnte so gefährlich werden, daß die Kirche davon Notiz zu nehmen gezwungen wäre. Allein unmittelbar einzuschreiten ist sie, der akademischen Lehrfreiheit gegenüber, nicht berechtigt; sie kann nur mittelbar entgegenwirken, weniger in Predigten oder religiösen Blättern, weil man diesem Verfahren entgegenhalten kann, daß dadurch wissenschaftliche Fragen vor ein incompetentes Forum gebracht werden, desto mehr aber dadurch, daß sie sich an die zuständige Staatsbehörde wendet und dieser die Gefahr für die Sittlichkeit und die anerkannte Religion zu Gemüthe führt. In solchen Fällen kommt es darauf an, ob der Staat seinen Karakter als christlicher Staat behaupten will, ob er überhaupt denselben richtig begreift. Näher betheiligt ist die Kirche selbstverständlich bei den theologischen Fakultäten, aus deren Händen sie unmittelbar das Personal empfängt, aus dem sie die Hirten für die Gemeinde zu nehmen hat. Es muß der Kirchenbehörde darum auch nicht nur das Recht zustehen, daß sie die Schüler, ehe sie sie in ihre Dienste nimmt, prüft, — ein Mittel, das unter Umständen zu einer nicht unbedeutenden Repressalie gegen eine Fakultät werden kann —, sondern auch das Recht ist ihr zuzuerkennen, daß der Staat, bevor er einen Lehrer der Theologie anstellt, die Kirchenbehörde darüber vernimmt, ob sie von ihrem Standpunkt aus nichts gegen denselben zu erinnern habe, und daß, wenn sie eine Anstellung bedenklich findet, ihre Gründe gehörig gewürdigt werden. Inwieweit aber die Kirche gegen angestellte Lehrer ein Einschreiten veranlassen dürfe, inwieweit einem solchen Begehren zu willfahren sey, das läßt sich in genauer Formel um so weniger ausdrücken, da die protestantische Kirche, wie sie als Landeskirche durch ihre Behörden sich repräsentirt, keineswegs wie die römische Curie sich das Ansehen geben kann, als sey sie die sich selber stets gleiche, unwandelbar consequente Trägerin der unwandelbaren, objektiven Wahrheit; wie zu Zeiten in den Consistorien eine orthodoxe oder eine pietistische Richtung vorherrschen kann, so hat zu andern Zeiten auch der vulgärste Rationalismus an den grünen Tischen eine gute Weile festgesessen. So könnte der Fall eintreten, daß einmal die theologische Schule kirchlicher, positiver wäre, als die Kirche selbst, d. h. freilich nur als ihre jeweiligen amtlichen Vertreter und Leiter. Es ist durchaus nothwendig, daß in der Verfassung einer evangelischen Landeskirche ihr Recht, in Sachen der theologischen Schule gehört zu werden, im Allgemeinem gewahrt wird; aber jeder einzelne Fall eines Conflikts ist so eigenthümlich, weil mit so viel Persönlichem und sonst Unberechenbarem verbunden, daß hier, wenn nicht das eine oder andere berechtigte Interesse, wenn nicht namentlich die für das Leben der evangelischen Kirche selbst unumgänglich nöthige wissenschaftliche Lehrfreiheit gefährdet werden soll, nicht ein strikter Gesetzesbuchstabe, sondern die Weisheit und Lauterkeit der jeweiligen Kirchenobern wie des summus episcopus und seiner Rathgeber einzig im Stande ist, das Rechte zu treffen (vgl. die weiteren hierauf bezüglichen Bemerkungen in der „evangelischen Pastoraltheologie" des Unterzeichneten, Stuttg. 1860, S. 89—92).

Anders verhält es sich mit der Mittelschule — dem Gymnasium und der Realschule — vorerst insofern, als hier der Zweck nicht zugleich die freie wissenschaftliche Produktion neben dem Unterrichte, sondern ausschließlich der Unterricht ist. Aber auch das Gymnasium (oder Pädagogium), das in älterer Zeit unangezweifelt unter der Aufsicht der Kirchenbehörden stand und wenigstens in den höheren Aemtern stets mit Theologen besetzt war, hat sich dieser Bindung an die Kirche entzogen. Diese Lösung wurde freilich

zuerst innerlich vollbracht, bevor sie äußerlich sanktionirt wurde (s. Lilie, die Emancipation der Schule von der Kirche, Kiel 1843, S. 104 ff.). Es war auch das Band zwischen beiden ein inneres gewesen; die klassischen Sprachen galten zu allernächst als Vorbereitung zur Theologie; man nahm dafür an, daß die tüchtigsten Schüler Theologen werden; Katechismuslehre und Gottesdienst war daheim in der Schule, und ebenso die Schule in der Kirche; die lateinischen Schüler waren der ständige Singchor, der Präceptor Vorsänger oder Organist. Daß durch die großen Philologen der letzten hundert Jahre die Philologie zu einer Selbstständigkeit als Wissenschaft von großem Umfang, zu einer weit über's Lateinschreiben hinausgehenden Wissensfülle, zu einem Gegenstande tieferer Forschung geworden ist, das hätte an sich nicht auf die Stellung des Gymnasiums, sondern nur auf die der Philologie auf den Universitäten eine Wirkung haben müssen. Allein es wirkte doch stark genug auch auf das Bewußtseyn der Gymnasiallehrer, wozu noch das Zwiefache kam, daß erstlich diejenigen, welche sich diesem Lehrfache widmeten, großentheils zwar Theologen, aber häufig gerade solche waren, die, der Theologie innerlich entfremdet, nun im philologischen Lehramt eine Zuflucht suchten, und daß zweitens in Folge des Streites zwischen Humanismus und Realismus auch der erstere seinen Kreis allmählich erweiterte, wodurch dann eine Anzahl von Lehrpensen in die Gelehrtenschule mitaufgenommen wurde, die zur Religion in einer viel ferneren Beziehung standen, als die drei alten Sprachen. So war es vorbereitet, daß statt der Consistorien, welche zuvor auch die Gelehrtenschulen zu beaufsichtigen hatten, eigene Studienbehörden eingesetzt wurden, was denn auch von der Theorie (siehe z. B. Thaulow, Gymnasialpädagogik, Kiel 1858, S. 240) als das Angemessene betrachtet wird. Jedoch ist damit das Band keineswegs zerrissen. Erstens liegt es in der Natur der Sache, daß die niederen Gelehrtenschulen in kleinen Orten, die den Schüler nur bis zur Confirmation behalten, somit eigentlich nur die Elementarklassen eines Gymnasiums repräsentiren, dessen obere Klassen nicht vorhanden sind (also diejenigen Lehranstalten, welche in unseren Kirchenordnungen den Namen Partikularschulen zu führen pflegen, soweit sie auch vom Gymnasium, nicht bloß von der Universität unterschieden werden), am Ortsgeistlichen ihren natürlichen Inspektor haben, weshalb in manchen Ländern bei den theologischen Prüfungen auch die philologische Befähigung hierzu speziell in's Auge gefaßt wird. Zweitens soll das Gymnasium in allen seinen Klassen sich als ein christliches durch den Religionsunterricht als eigenes, mit Sorgfalt betriebenes Lehrfach nebst den erforderlichen religiösen Memorirübungen, durch's Anhalten der Zöglinge zum Besuche des Gemeindegottesdienstes, durch einen in geeigneter Weise zu bewerkstelligenden Gymnasialgottesdienst, neben alledem aber dadurch ausweisen, daß die Lehrer, was sie auch traktiren mögen, persönlich im Evangelium wurzeln, und der Geist desselben auch da, wo kein Wort von Religion und Christenthum gesprochen wird, dennoch die stille, heilige Macht ist, die in Lehre und Disciplin den Schüler anspricht. Das Gymnasium darf nicht, wie etwa ein akademischer Docent der Mathematik oder der Botanik, behaupten, es habe bloß die ihm vorgeschriebenen Wissenschaften zu traktiren, des Zöglings Gesinnung und Glaube gehe es nichts an; wäre dies richtig, so hätte das Gymnasium auch nichts nach der Zöglinge Sitten und Wandel zu fragen. Dies ist falsch; es ist ein Institut, das erziehen soll, das darum den Zögling nicht als Lateiner, als Rechner nur, sondern als Menschen, somit auch als Christen, der es ist und der es werden soll, zu betrachten hat und auch für die Karakterbildung in seinem Theile verantwortlich gemacht werden muß. Wenn aber dies, so gehört auch die religiöse Bildung zu seiner Aufgabe, und diese ist nur dann eine ächt evangelische, wenn sie, während sie den Zögling als Individuum erzieht, ihn zugleich für die Gemeinschaft, d. h. kirchlich, erzieht. Ist das längere Zeit von den Gymnasien im Durchschnitt vergessen und versäumt worden, was die Errichtung von Privatgymnasien mit specifisch christlicher Tendenz zur Folge gehabt hat, so hat man dagegen in neuester Zeit das Richtige wieder besser erkannt und in's Werk gesetzt.

Da Alles, was vom Gymnasium in seiner Beziehung zur Kirche gesagt worden, ebenmäßig von der Realschule gilt, so ist uns nur noch die Bestimmung des fraglichen Verhältnisses in Betreff der Volksschule übrig. Wie enge und eigenthümlich dieses Institut schon durch seinen Ursprung aus der Reformation, durch sein Anwachsen an Katechismus, Kirchenlied und Bibel und durch das Hervorgehen des deutschen Schulamtes aus dem Küsteramte mit der Kirche verknüpft ist, das historisch auseinanderzusetzen, würde uns hier viel zu weit führen; es sey deshalb auf die Darlegung des Sachverhalts in der Pädagogik des Unterzeichneten, 2. Aufl., S. 426—439, und in Heppe's Geschichte des Volksschulwesens, Bd. I. S. 13 ff., verwiesen. Es ist in letzterem Werk auch zu sehen, wie nahe oft der Gedanke lag, die Prediger selber als Schullehrer zu verwenden (z. B. Bd. III. S. 81), und heute noch kommen Fälle vor, daß z. B. in katholischen Orten, wo sich eine evangelische Gemeinde erst aus kleinen Anfängen bildet, der Prediger derselben zugleich Schullehrer ist. Gerade in solch' engen Verhältnissen stellt sich die innere Verwandtschaft des Schulamtes mit dem Seelsorgeramte deutlich heraus. Aber auch außer diesem Falle kann die Volksschule zu ihrem natürlichen Aufseher innerhalb einer christlichen Gemeinde gar Niemand sonst haben als den Pastor, theils aus dem negativen Grunde, weil in der Regel Niemand die nöthige Kenntniß wie das nöthige Interesse in dem Maße hat, wie es von ihm vorausgesetzt werden muß, theils aus dem positiven Grunde, weil der Kern der Bildung eines christlichen Volkes niemals etwas Anderes seyn kann als die Religion, das Grundbuch, an dem die evangelische Jugend denken, fühlen, reden lernt, kein Anderes seyn darf als die Bibel mit ihren Begleitern, Katechismus und Gesangbuch. Gleichwohl hat auch die Volksschule dieses natürliche Band zu zerreißen gesucht; ja, weil sie faktisch am engsten mit der Kirche verbunden war, so ist aus dem Volksschullehrerstande seiner Zeit das Geschrei nach Emancipation am lautesten und heftigsten zu hören gewesen. Konnte man auch, ohne geradezu lächerlich zu werden, nicht behaupten, daß der Pfarrer nicht im Stande sey, die Realfächer, mit welchen man die Volksschule zu bereichern gedachte, so gut als der Schullehrer zu betreiben, konnte man also die Bekanntschaft mit dem Stoffe, soweit die Volksschule diesen überhaupt zuließ, ihm nicht bestreiten: so gab man desto mehr die Lehrkunst, die Methode, für ein Arkanum aus, das nur dem Pädagogen vom Fache zugänglich sey, von dem der Theolog nichts verstehe; ja, die Radikalsten erklärten, daß der Theolog, gerade als solcher, durch seine Dogmatik positiv dazu verdorben sey, von Pädagogik irgend etwas zu begreifen. Damit hing der innere Widerwille gegen positives Christenthum zusammen, bis zu welchem sich der flache, bei Männern wie Dinter noch gutmüthig gewesene Rationalismus allmählich verschärft und vergiftet hatte, und die trübste Beimischung gab endlich das politische Demokratenthum, welchem viele Lehrer, freilich auch in Folge ihrer drückenden ökonomischen Lage, verfallen waren. Von diesen Thorheiten, wenn sie auch noch strichweise in deutschen Landen vorkommen und in Folge der schmählichen, geistigen Abhängigkeit mancher Lehrer von einzelnen Wortführern da und dort sogar permanent zu seyn scheinen, hat sich der Lehrstand in seinen bessern Elementen gereinigt, wie denn auch der Kern des Volkes niemals jenen Tendenzen hold war. Aber um so mehr ist es die Aufgabe der Kirche, den Einfluß auf die Schule, der ihr ungeschmälert gelassen ist und den ihre Organe nicht bloß in ihrem Namen und Interesse, sondern zugleich im Auftrage des Staates und im Namen der Lokalgemeinde ausüben, sich durch die Thätigkeit und Treue ihrer Diener zu sichern. Dieser Einfluß und seine Berechtigung ruht erstens darauf, daß die Kirche, wenn sie der Erziehung der in ihrem Bereiche geborenen und aufwachsenden Jugend ferne steht, damit das Werk, das sie mit der Taufe des Kindes beginnt, wieder aus den Händen gibt ohne eine Sicherheit darüber, ob und in welchem geistigen Zustande das Kind ihr dereinst wieder zugeführt werden werde. Denn hierfür reicht weder die seelsorgerliche Einwirkung auf die Eltern noch die Katechese aus; die gesammte Jugendbildung muß damit im Einklange stehen. Zweitens aber beruht jene Verbindung von Schule und

Kirche darauf, daß das Christenthum, obgleich zunächst nur Religion, doch gerade diejenige Religion ist, die alles Menschliche berührt und frei macht, jede edle Kraft im Menschen entbindet, allem Wahren, auch dem, was Inhalt weltlicher Wissenschaft ist, die Hand reicht und Lust macht, alles Schlechte, Gemeine, Unlautere, Häßliche bekämpft und niederschlägt. Weil das Christenthum die wahrste und höchste Cultur ist, da es den Menschen im innersten Kerne seines Wesens cultivirt, darum schließen sich (wie die Geschichte dies beweist) auch alle Culturelemente an dasselbe an; es ist ihnen innerlich verwandt, es ist der Sammelplatz für sie alle; ist nun die Kirche die Trägerin der Religion, die Schule die Trägerin der Cultur, so folgt, daß sie Hand in Hand gehen. Daß es Länder gibt, in welchen beide grundsätzlich auseinander gehalten werden, wo die Geistlichen mit der Schule gar nichts zu schaffen haben, ebendarum auch nichts von Religion in der Schule zugelassen wird, wie Holland*), das ist eine Anomalie, die sich sich nur aus nationalen Besonderheiten erklären läßt (vgl. den Art. „Holland" in Schmid's pädagog. Encyklopädie); wie aber z. B. Geschichtsunterricht gegeben werden kann, ohne daß ein religiöser, ja confessioneller Standpunkt darin zu Tage kommen soll, ist dem deutschen Schulmanne ein Räthsel. Eine Schwierigkeit bieten freilich auch für uns alle die Lehranstalten, Gymnasien wie Volksschulen, welche von Zöglingen verschiedener Confession, ja auch von Juden besucht werden. Allein daraus folgt nicht, daß alles Religiöse und damit aller Einfluß der Kirche beseitigt wird, sondern daß, wo in einem Staate die Mittel nicht zureichen, um abgesonderte evangelische und katholische Lehranstalten zu errichten, doch jedes solche Institut gemäß seiner Stiftung und Geschichte oder gemäß der Mehrheit der Bevölkerung seinen confessionellen Karakter trägt, jedoch die Dissidirenden von den Lehrstunden dispensirt werden, die dem Religionsunterrichte gewidmet sind. Uebelstände, die hieraus entspringen, sind immer noch eher zu ertragen und im einzelnen Fall auszugleichen, als eine religionslose, zu keiner Kirche sich bekennende Schule. — Ganz eigenthümlich ist das hier besprochene Verhältniß in England. Wie die Schulen der verschiedensten Art größtentheils nicht Staatsanstalten, sondern Privatunternehmungen sind, die nur dann in engern Verband mit dem Staate und in eine gewisse Abhängigkeit von demselben kommen, wenn sie von ihm mit Geldmitteln unterstützt werden: so hat auch die Kirche unmittelbar nichts mit ihnen zu schaffen. Allein während es am äußeren Nexus nach deutscher Art fehlt, ist der innere um so stärker. Die alten Universitäten, obenan Oxford, haben nicht nur einen streng kirchlichen, sondern theologischen Karakter; werden doch Dissidenten erst neuerlich (d. h. seit das Parlament im J. 1855 die alten Universitäten dazu zwang) als Studenten aufgenommen, aber ohne daß man sie an irgend einem der überreichen Beneficien Theil nehmen läßt; und jeder Student, mag er später eine Laufbahn einschlagen, welche er will, muß, um den niedersten akademischen Grad zu erlangen, neben Latein und Griechisch Theologie studirt haben; ob er außerdem noch Mathematik, Naturwissenschaft oder Jurisprudenz treiben will, steht dann in seiner Wahl. Die unsern Gymnasien entsprechenden Institute stehen ebenso unter keiner Kirchenbehörde; aber die Lehrer sind in der Regel Geistliche, und wenn auch der Religionsunterricht nach deutschen Begriffen vom Unterricht mangelhaft ist, so hält die Disciplin und die gottesdienstliche Uebung den Zusammenhang mit der Kirche fest. Die Elementarschulen endlich, die von Privaten oder von Gesellschaften errichtet sind, stehen gleichfalls nicht ex officio unter geistlicher Aufsicht, etwa unter der des Ortspfarrers; aber es haben nicht nur in der seit 1839 bestehenden Ministerialbehörde für den öffentlichen Unterricht die Bischöfe eine Stimme, sondern der kirchliche Geist der Nation legt

---

*) Wird doch in diesem Lande selbst in rein evangelischen Schulen keine Bibel gelesen; ob der Lehrer an einer solchen Katholik oder Protestant ist, macht keinen Unterschied, der Pfarrer ist nicht einmal einfaches Mitglied des Ortsscholarchats, das vielmehr aus Kaufleuten und anderen Laien zusammengesetzt ist (vgl. Wiggers, kirchl. Statistik, 2. Bd. S. 272).

auch den Privatunternehmern die Nothwendigkeit auf, entweder der Staatskirche oder den religiösen Interessen der Partei, auf die sie sich stützen, gerecht zu werden (vergl. Schacht, über das Schulwesen Englands, Brandenburg 1859). So gibt es Privatgesellschaften, die ihre Geldunterstützungen an Schulen von der Bedingung abhängig machen, daß diese sich der Aufsicht des Ortspfarrers unterwerfen. Auch in Schottland hindert die Ausschließung alles Religionsunterrichkes von den Schulen (s. Wiggers S. 348) das Festhalten der Nation an Bibel und Christenthum nicht; das Haus und die Sitte, in der sich der Volksgeist manifestirt, ersetzen jenen Mangel. Palmer.

Schultens, Albert, der Vater der neueren hebräischen Grammatik, wurde im Jahre 1686 in Gröningen geboren und frühzeitig der Theologie bestimmt. Zu diesem Behufe studirte er zunächst die Grundsprachen der Bibel, Hebräisch und Griechisch, mit großem Eifer, womit er dann weiterhin das Studium des Chaldäischen, Syrischen und Rabbinischen verband. Von der arabischen Sprache stand er wegen ihrer großen vermeintlichen Schwierigkeiten vorläufig ab; als aber die Bekanntschaft mit der Erpenius'schen Grammatik die erste Furcht überwunden hatte, warf er sich mit um so größerem Eifer auf die Erlernung dieser Sprache. Die erste Frucht dieser Studien war eine in seinem 18. Jahre mit Gussetius gehaltene öffentliche Disputation, in welcher er gegen diesen behauptete, daß das Studium der arabischen Sprache zur Kenntniß der hebräischen unumgänglich nöthig sey. Nach Beendigung seiner Studien besuchte er Leyden und Utrecht, wo er besonders mit Reland verkehrte, dem er auch seine Animadversiones philologicae in Jobum als den ersten Versuch eines jungen Mannes vorlegte und dadurch bei ihm solche Anerkennung fand, daß derselbe die Herausgabe dieser Schrift (Utrecht 1708. 8.) besorgte. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt (1708), wurde er Candidat der Theologie, promovirte zum Doctor theol. den 4. Juli 1709 und ging in demselben Jahre wieder nach Leyden, um die Bücher und Handschriften der Bibliothek auszubeuten. Im J. 1711 wurde er als Pastor an die Kirche von Wassenaer berufen, gab aber nach zwei Jahren schon diese Stelle gegen den Lehrstuhl der orientalischen Sprachen an der Akademie von Franeker auf. Seine Thätigkeit und der weiterhin zu erwähnende Kampf gegen Gussetius verschafften ihm einen solchen Ruf, daß ihn im J. 1729 die Direktion des theologischen Seminars in Leyden und die Bewahrung der Handschriften des Warner'schen Legates übertragen und damit die Freiheit gegeben wurde, dort die orientalischen Sprachen zu lehren. Drei Jahre lang fungirte er so als Professor, ohne weder den Titel noch die Einkünfte eines solchen zu haben, bis die Curatoren der Akademie in Anerkennung seiner uneigennützigen Verdienste einen neuen Lehrstuhl der arabischen Sprache für ihn schufen, womit im J. 1740 die Professur der hebräischen Alterthümer sich verband. Ununterbrochen lehrte er nun bis zu seinem am 26. Januar 1750 erfolgten Tode.

Was seine wissenschaftlichen Verdienste betrifft, so sind diese, so mancherlei Fehler und Mängel seinen Schriften auch ankleben, doch nicht hoch genug anzuschlagen. Er war der Erste, welcher die hergebrachte steiforthodoxe Ansicht, nach welcher das Hebräische die von Gott dem Menschen gegebene Ursprache sey, als solche hoch erhaben über allen übrigen Sprachen stehe und keinerlei Zusammenhang mit ihnen habe, somit nur aus sich selbst erklärt werden könne, umstürzte, indem er das Hebräische eben nur als einen Zweig des Semitischen Stammes darthat und namentlich in der Vergleichung des Arabischen ein wesentliches und unentbehrliches Hülfsmittel zur Erklärung des Hebräischen nachwies. Jene Ansicht vertheidigte Gussetius, gegen welche Schultens nicht bloß in der oben erwähnten Disputation mündlich, sondern auch in seinen Werken, besonders in der Origines hebraeae, kämpfte und durch die Klarheit und Kraft seiner Beweisführung auch die meisten seiner Gegner zum Schweigen brachte. Dadurch brach er nicht bloß in der hebräischen Grammatik und biblischen Exegese eine neue Bahn, sondern trug auch hauptsächlich dazu bei, die orientalischen Sprachstudien in wirksamster Weise zu fördern und ihnen den Weg zu der selbstständigen Stellung zu zeigen, die sie

sich nachher errungen haben. Zahlreiche Schüler, unter denen wir die bedeutendsten Arabisten und Orientalisten der damaligen Zeit, einen Scheid, Schröter, Kuypers, Lette, Van Warnen, Menzer, Reiske u. A. finden, verbreiteten seine Ansichten und Methode und bildeten die holländische Schule der Grammatik und Exegese, deren Bedeutung und Verdienst noch lange nicht genug gewürdigt ist und wohl einmal eine besondere und ausführliche Behandlung verdient. Die richtige Ansicht über das Verhältniß des Hebräischen und Arabischen zu einander, wie sie sich neuerlichst immer mehr geltend macht, nach welcher das Arabische uns im Ganzen eine ältere und ursprünglichere Gestalt des semitischen Sprachtypus zeigt (s. Gesenius' Gramm. in den Bearbeitungen von Rödiger, §. 1, 6.), finden wir in ihrem Keime schon bei Schultens. Zu seinen Fehlern gehört eine zu leichtfertige Combination und eine der gründlicheren Kritik ermangelnde Anwendung des Arabischen. Die Fehler seiner Methode wies schon Reiske in einer Anzeige der zwei letzten Werke seines Lehrers in den Actis eruditorum nach, worauf Schultens in zwei Briefen an Mencken, den Herausgeber dieses Journals, antwortete.

Von Schultens' Schriften führen wir hier mit Uebergehung der rein arabischen (Ausgaben der Rudimenta, 1733, und der Grammatica, 1748, des Erpenius; Vita Saladini. Lugd. Bat. 1733. Fol. Monumenta vetustiora Arab. Leyd. 1740. 4. Historia Joctanidarum. Harderov. 1786. 4.) die auf hebräische Grammatik und bibl. Literatur bezüglichen an. Zu ersteren gehören vor Allen 1) seine Origines hebraeae, s. hebraeae linguae antiquissima natura et indoles, ex Arabiae penetralibus revocata. Franequer. 1734—38. 2 Voll. 4., wozu als Vorläufer: De defectibus hodiernae linguae hebraeae. Ib. 1731. 4. Neue Ausg. beider, Leyden 1761. 2 Voll. 4. — 2) Institutiones ad fundamenta linguae Hebraicae, quibus via panditur ad ejusdem analogiam restituendam et vindicandam. In usum collegii domestici. Leyd. 1737. edit. alt. 1756. 4. — 3) Vetus et regia via Hebraizandi, contra novam et metaphysicam hodiernam. Lugdun. 1738. Erwiderung auf die Einwürfe seiner Gegner, die er noch weiter ausführt in 4) Excursus primus ad Caput Primum Viae veteris, et regiae, Hebraizandi, continens stricturas ad dissertationem historicam de lingua primaeva. und Excursus secundus und tertius ad editionem primam et secundam dissertationis historicae de lingua primaeva. Leyd. 1739. 4. — 5) Institutiones Aramaeae. 232 Paginae. Ceterae nondum apparuerunt. Lugd. Batav. 1745—1749; ein wahrscheinlich durch seine Krankheit und seinen Tod unterbrochenes Werk, eine chaldäisch-syrische Grammatik enthaltend, welche mitten in den Zahlwörtern mit S. 232 aufhört, ohne Vorrede oder sonstigen Nachweis. — Seine bedeutendsten exegetischen Werke sind: 1) Liber Jobicum nova versione ad Hebr. fontem et commentario perpet. Lugd. Bat. 1737. 2 Voll. 4. — 2) Proverbia Salomonis: Versionem integram ad Hebr. fontem expressit atque comment. adjecit Alb. Schultens. Lugd. Bat. 1748. 4. Einen Auszug daraus (in compendium redigit et observatt. crit. auxit) besorgte G. J. L. Vogel. Hal. 1769. 8. Zehn einzelne gedruckte Dissertationen und Reden sind gesammelt und von seinem Sohne herausgegeben in: Opera minora, animadversiones in Jobum, et varia loca Vet. Testam., nec non varias dissertationes complectentia. Lugd. 1769. 4., sowie auch eine Anzahl von Dissertationen seiner Schüler, die unter seinem Vorsitze vertheidigt wurden, in: Sylloge dissertationum philologico-exegeticarum, sub praesidio A. Schultens, J. J. Schultens et N. G. Schröter defensarum. Leidae et Leovard. Pars I. 1772. Pars II. 1775. 4. — Handschriftlich hinterließ Schultens mehrere Commentare über Bücher des Alten Testaments und ein hebräisches Lexikon. Vergl. über ihn Vriemoet, Elogium Schultensii in: Athenae Frisiacae p. 762—771.

Nicht minder gelehrt, aber minder berühmt und weniger für die Theologie bedeutend sind sein Sohn und Enkel. Ersterer, Johann Jakob, wurde in Franeker 1716 geboren. Nach Beendigung seiner Studien, welche sein Vater leitete, wurde er Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen an der Akademie zu Herborn (1742),

von wo er nach 7 Jahren an die Akademie von Leyden berufen wurde. Als 5 Monate darauf sein Vater starb, nahm er dessen Lehrstuhl ein und behauptete ihn bis an seinen Tod (1778). Außer seinen Inauguralschriften: Dissert. de utilitate dialectorum ad tuendam integritatem codicis Hebraei. Leyd. 1742 (auch in der Syllog. dissertat. p. 231—439) und De fructibus in theologiam reduntantibus ex peritiore linguarum orientall. cognitione. ibid. 1749, sowie einer Dissert. Theol. inaugural. ad locum Apostoli Philipp. Cap. II. v. 5—11. (Sylloge dissertat. p. 443—518) und einigen neuen Ausgaben einzelner Werke seines Vaters, hat er nichts hinterlassen, so sehr ihn auch eine gründliche Gelehrsamkeit zur Ausarbeitung größerer Werke befähigt hätte.

Eben so gelehrt und noch umfassender, da er mit der Kenntniß der orientalischen Sprachen die der englischen, französischen und deutschen verband und mit deren Hauptschriftstellern vertraut war, ist sein Sohn Heinrich Albert Schultens, geb. den 15. Februar 1749 in Herborn. Schon im Alter von 7 Jahren widmete er sich unter der Anleitung der berühmtesten Lehrer Leydens dem Studium des Griechischen und Lateinischen, dem er dann das der orientalischen Sprachen und Alterthümer, so wie der neueren Sprachen hinzufügte. Von einer 1772 nach England in der Absicht, die Schätze der Bodleyana zu benutzen, unternommenen Reise zurückgekehrt, wurde er, noch nicht 24 Jahre alt, zum Professor der orientalischen Sprachen an der Akademie in Amsterdam ernannt und ihm nach dem Tode seines Vaters (1782) der von diesem und seinem Großvater innegehabte Lehrstuhl angetragen. Seine literarische Thätigkeit galt hauptsächlich arabischen Schriftstellern, und die Vorbereitung zur Herausgabe der Sprüchwörter des Meidani führte seinen Tod herbei, denn die angestrengte Beschäftigung damit griff seine Gesundheit an, ein schleichendes Fieber befiel ihn und machte am 12. August 1793 seinem Leben, viel zu früh für die Wissenschaft, ein Ende. Everard Scheid, sein Freund und Nachfolger, hielt sein Elogium. Ueber sein Leben s. Series continuata histor. Batav. per Wagenaer. Pars I. p. 364—380. Eine freilich breitstielige und unbedeutende Skizze gibt Fr. Theod. Rink („Heinr. Alb. Schultens. Eine Skizze“. Riga 1794. 8.).

Arnold.

Schultheß (Doktor Johannes), der schweizerische Vertreter des älteren Rationalismus in der Form eines Paulus und Röhr, ist geboren den 28. September 1763. Sein Vater Johann Georg, ein Schüler Bodmer's und Breitinger's, früher Pfarrer in Stettfurt (im Thurgau) und dann Pfarrer und Kämmerer in Mönchaltorf (Kanton Zürich), hat sich als philologischer Schriftsteller bekannt gemacht, besonders durch deutsche Uebersetzungen platonischer Schriften. Von seinem älteren Bruder, Johann Georg, dem Nachfolger Lavater's als Diakon zu St. Peter und Vorsteher der asketischen Gesellschaft in Zürich, sind eine Anzahl Predigten und Erbauungsschriften nach dessen Tode herausgegeben worden, die von Einigen irrthümlich unserem Schultheß zugeschrieben werden*).

Johannes Schultheß erhielt seine früheste Bildung im väterlichen Hause in Mönchaltorf und dann in Zürich; diese Bildung war eine vorwiegend philologische, grammatische. Das Gebiet, auf dem er zuerst sich hervorgethan, war das der Volksschule, auf deren Reform er (nach Pestalozzi's Vorgange) im „Schweizerischen Schulfreund“ (Zürich 1812) und in anderen Schriften hinwirkte. Seine „Kinderbibel des Alten Testaments“ und sein „Schweizerischer Kinderfreund“, der 11 Auflagen erlebte, waren längere Zeit geschätzte Schulbücher. Als Professor am Züricherischen Gymnasium (Carolinum) seit 1816 mit dem Titel und Rang eines Chorherrn, bearbeitete er vorzüglich die Exegese des Neuen Testaments. Seinen Rationalismus suchte er durchaus aus der Bibel selbst zu begründen, wobei es dann freilich nicht ohne exegetische Gewaltthätigkeiten ab-

*) So von dem Verf. des Artikels „Schultheß“ im Brockhaus'schen Conversationslexikon. Dahin gehören die Homilien über das Evangelium Matthäi und über die Offenbarung Johannis und die Passionspredigten (Winterthur 1805).

ging. Außer einer beträchtlichen Anzahl von Aufsätzen, die er theils als besondere Bücher und Abhandlungen erscheinen ließ*), theils in theologischen Zeitschriften einrückte**), hat er 1824 einen Commentar über den Brief Jakobi geschrieben***). Seine dogmatischen Grundsätze hat er in einer mit Orelli herausgegebenen Broschüre: „Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription“ (1822), sowie in seiner „Revision des kirchlichen Lehrbegriffs“ (1823—26) niedergelegt und vielfach in Journalartikeln und Recensionen ausgesprochen. Eine Zeit lang (1826—30) redigirte er selbst eine theologische Zeitschrift, die von Wachler begründeten „Annalen“, die er im rationalistischen, Schwarz in Heidelberg im supranaturalistischen Sinne fortsetzte†). — Auch an dem in den zwanziger Jahren wieder neu ausgebrochenen Abendmahlsstreite zwischen den Lutheranern und Reformirten hat er sich betheiligt in seiner Schrift: „die evangelische Lehre vom heil. Abendmahl“, Leipz. 1824. An verschiedenen Orten seiner Schriften gab er es deutlich zu verstehen, daß er sich für den Vertreter und Fortbildner der ächten Zwingli'schen Lehre ansehe. Er fühlte sich, wie sein Geistesverwandter, Paulus in Heidelberg, berufen, gegen den in der Restaurationsperiode sich wieder regenden Ultramontanismus aufzutreten; zugleich war er aber auch ein abgesagter Feind alles „Mysticismus und Pietismus“. So warf er bereits im J. 1815 der Traktatgesellschaft in Basel den Fehdehandschuh hin††) und versäumte keine Gelegenheit, exaltirte Richtungen der Frömmigkeit zu bekämpfen, wobei ihm aber freilich auch begegnete, das für exaltirt zu halten, was über den Horizont einer nüchternen Verständigkeit hinausging. Schultheß war überhaupt eine polemische Natur und ertrug ungern Widerspruch, weßhalb er nicht nur mit Orthodoxen und Pietisten (als deren Vertheidiger ein Hans Georg Nägeli, der berühmte Componist, gegen ihn auftrat)†††), sondern auch mit Vertretern der rationalistischen Richtung selbst, wie mit Fritzsche (in Rostock) in Kampf gerieth, sobald dieselben seinen oft gewagten Hypothesen nicht beitreten wollten. Seine Polemik war herbe und „der träfe Schweizerkiel“, womit er den Gegnern gern „auf die Finger klopfte“, hatte überdies etwas Schwerfälliges und mitunter nahezu Komisches für den fernstehenden Zuschauer des Kampfes. Wer ihn aber, namentlich in späteren Jahren, persönlich kennen lernte, fand in ihm einen freundlichen Greis, der im Umgange den polemischen Stachel ganz bei Seite ließ und in aller Sanftmuth Einwendungen anhörte. Auch wird man ihm gerne die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er aufrichtig meinte, der Wahrheit einen Dienst zu thun, wenn er Richtungen bekämpfte, von denen er eine Verdunkelung des durch die Reformation angestrebten Lichtes befürchtete. Uebrigens verband er mit seinem Rationalismus eine altväterische einfache Frömmigkeit, deren Mittelpunkt der feste Glaube an die Alles leitende Vatergüte Gottes war. Dieser Glaube hat ihn auch in schweren Schicksalen, die sein Haus betrafen, aufrecht erhalten. Auch schien mit seinem theologischen Rationalismus nicht unverträglich ein zähes Festhalten an den älteren, durch die Revolution der Dreißigerjahre erschütterten

---

*) Exegetisch-theologische Forschungen. Zürich 1820—24. — Das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische, nebst einer kritischen Revision der allgemeinen biblischen Geographie. Zürich 1816. — De charismatibus Spiritus S. Lips. 1818. — Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, philosophisch und litterarisch erörtert und auf die evangelische Gnade und Wahrheit zurückgeführt. Zürich 1833. — Symbola ad internam criticam librorum canonicorum. Ibid.

**) Mehreres in Keil's und Tzschirner's Analekten.

***) Ep. Jacobi commentario copiosissimo et verborum et sententiarum explanata.

†) Als einzeln erschienene Abhandlungen sind noch zu nennen: De uno planissimo plenissimoque argumento pro divinitate disciplinae et personae Jesu. Tur. 1828. — Evangelische Lehre der Versöhnung der Menschen mit Gott, nach Luk. 15, 11—32. Zür. 1827. — Untauglichkeit der seit 300 Jahren kirchlich eingeführten Katechismen für unsere Zeiten. 1830.

††) Das Unchristliche und Vernunftwidrige mehrerer Büchlein der Basler Traktatgesellschaft (nebst Repliken und Dupliken).

†††) In einer anonymen Schrift: Summarisches Glaubensbekenntniß der Orthodoxen, Chiliasten, Mystiker, Herrnhuter zu Stadt und Land, abgenöthigt durch Schultheß' Reformationsversuche. Zürich 1822.

politischen Zuständen der Schweiz, wie er denn namentlich gegen die Aufhebung des Chorherrenstiftes am Großmünster mit aller Energie protestirte*).

Nach Errichtung der Züricher Hochschule (1833) bekleidete er die Stelle eines ordentlichen Professors an derselben. Den theologischen Doktorgrad hatte er von Jena aus bereits im November 1817 erhalten.

Schultheß starb „heiter und ruhig" den 10. November 1836. Ein bleibendes Verdienst um die Wissenschaft hat sich Schultheß erworben durch die mit seinem Freunde Schuler besorgte Herausgabe der Werke Zwingli's. Die von ihm herangebildete Generation der Züricher Geistlichkeit ist seither großentheils durch anderweitige Einflüsse, die ältere durch Schleiermacher, die jüngere durch Nitzsch, Tholuck, Julius Müller, in eine andere Richtung gelenkt worden. Zu dem modernen Rationalismus aber, der nun auch wieder seine Vertreter in der schweizerischen Kirche gefunden hat, würde der alte Chorherr Schultheß schwerlich ohne Restriktion gestanden seyn.

Die zuverlässigste Quelle für seine Biographie ist die von seinem Sohne Johannes Schultheß, Lehrer an der Kantonsschule, herausgegebene „Denkschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der Stiftung des Schultheß'schen Familienfonds, als Manuskript für die Familie gedruckt". Zürich (bei Friedrich Schultheß) 1859. 48 SS. 4. (S. 42—47). Daß dabei die kindliche Pietät die Feder geführt hat, ist eben so sehr in der Ordnung, als daß wir unseres Ortes uns bemüht haben, mit möglichster Objektivität unserer Aufgabe zu genügen. Hagenbach.

Schulz, David, namhafter rationalistischer Theolog. Er wurde geboren den 29. Nov. 1779 als Sohn eines geachteten, aber armen Landmannes, des Erb- und Gerichtsschulzen David Schulz zu Pürben bei Freystadt in Niederschlesien, der zugleich Schullehrer der Gemeinde war. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater in der Schule des Ortes, während des Sommers aber, wo in Pürben die Unterrichtsstunden ausfielen, in der Schule des eine halbe Meile entfernten Kirchdorfes Niebusch. Nebenbei unterrichtete ihn der Organist des Ortes im Klavier- und Orgelspiel sowie in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache. Nach empfangener Confirmation sollte er nach des Vaters Wunsch als ältester Sohn der Familie sich nunmehr den ländlichen Geschäften widmen, um einst die kleine Besitzung und das Amt des Vaters übernehmen zu können. Da jedoch die eigenen Wünsche des Knaben mehr dahin gingen, künftig ein Schullehreramt zu übernehmen, suchte er den Vater zu bestimmen, in eine Fortsetzung des Schulbesuches zu willigen. Der Vater gab den dringenden Bitten endlich nach, und so trat Schulz von jetzt an in die anderthalb Meilen entfernt liegende, damals freilich etwas herabgekommene, Stadtschule zu Freystadt. Obgleich der Zweck einer wissenschaftlichen Ausbildung hier nur sehr unvollkommen erreicht werden konnte, setzte Schulz doch fast sieben Jahre den Besuch dieser Schule fort, bis ihm im J. 1800 eine Hauslehrerstelle bei dem Jägermeister v. Hoffmann in Tscheschendorf bei Liegnitz angeboten wurde. Als er anderthalb Jahre in dieser Stellung gewesen war, begleitete er seine beiden Zöglinge nach Breslau, wo diese fortan eine Privatunterrichtsanstalt besuchen sollten, während ihm selbst auch ferner die Beaufsichtigung und der Unterricht in der Musik verblieb. Hier war es, wo Schulz endlich noch, in seinem 22. Lebensjahre, den Entschluß faßte, zu studiren. Er trat daher jetzt in das Elisabeth-Gymnasium ein, um wenigstens in den durch seine Zöglinge ihm freigelassenen Stunden an dem Unterrichte Theil zu nehmen, begann das Griechische zu lernen, das ihm bis dahin noch völlig unbekannt gewesen war, und strengte alle Kräfte an, um in möglichst kurzer Zeit sich die zum Abgang auf die Universität erforderlichen Kenntnisse zu erwerben. So brachte er es dahin, daß er schon nach anderthalbjährigem Besuch mit rühmlichem Zeugnisse vom gedachten Gymnasium entlassen werden konnte. Er bezog nun, zu Ostern 1803, die Universität Halle, wo er

*) Rechtliches Bedenken über die Collatur und über die Verschmelzung der kirchlichen Güter mit denen des Staates. 1832. u. A. m.

sich zwar in der theologischen Fakultät inskribiren ließ, aber doch vorzugsweise philologische Vorlesungen annahm. Insbesondere war es Fr. A. Wolf, der ihn an sich fesselte und dessen Vorlesungen er mit großem Interesse beiwohnte. Da Schulz bald eine Seniorstelle im theologischen Seminar und gleichzeitig eine solche am Königl. Freitisch erhielt, so gestaltete sich auch seine äußere Lage auf's Günstigste. Nach Ablauf des Trienniums wurde er nach bestandenem Fakultätsexamen und Vertheidigung einer Dissertation (De Cyropaediae epilogo Xenophonti abjudicando. P. I. Halis 1806) am 28. Apr. 1806 durch Schütz zum Doktor der Philosophie promovirt und habilitirte sich am nächstfolgenden Tage als Docent in derselben Fakultät durch öffentliche Disputation über die 2. Abtheilung derselben Dissertation, wobei ihm Johannes Schulze als Respondent beistand. In die nächstfolgende Zeit fällt die Aufhebung der Universität. Dessenungeachtet würde Schulz Halle nicht verlassen haben, wenn nicht ein Antrag des Frauencollegiums zu Leipzig ihm Veranlassung gegeben hätte, für's Erste dort sich niederzulassen. In Folge dessen habilitirte er sich am 15. Apr. 1807 unter dem Dekanate von Gottfr. Hermann an der Leipziger Universität durch öffentliche Vertheidigung seiner Abhandlung: De interpretationis epistolarum Paulinarum difficultate, wobei ihn Fr. Thiersch, damals Candidat der Theologie und Philosophie, als Respondent unterstützte. Doch dauerte Schulz's Wirksamkeit in Leipzig nur kurze Zeit. Schon im J. 1808 kehrte er, nachdem die Universität wiederhergestellt worden war, nach Halle zurück und eröffnete daselbst mit günstigem Erfolge seine Vorlesungen sowohl über klassische Schriftsteller: Homer, Herodot, Xenophon, Cicero, als über die Bücher des Neuen Testaments, einmal auch über römische Alterthümer. Schon 1809 wurde ihm dafür die Anerkennung, daß er von der westphälischen Regierung zum außerordentlichen Professor der Theologie und Philosophie ernannt wurde. Doch blieb er nur kurze Zeit in diesem Verhältniß, indem ihm fast zu gleicher Zeit der Antrag einer theologischen Professur in Kiel und durch Wolf's und W. v. Humboldt's Vermittlung der Ruf an des verstorbenen Steinbart Stelle in Frankfurt a. d. O. zu einer ordentlichen Professur in der theologischen Fakultät zuging. In Folge dessen ging Schulz noch zu Michaelis 1809 nach Frankfurt, wo er Anfangs neben den theologischen auch noch philologische Vorlesungen hielt, bald jedoch seine Kraft ausschließlich den ersteren zuwendete. Im J. 1810 wurde ihm die theologische Doktorwürde zu Theil, was ihm zu einer öffentlichen Disputation über Ecloge sententiarum de Paulo apostolo alibi copiosius exponendarum et theses varii argumenti, sowie zu einer Rede: De necessaria studiorum theol. et philol. conjunctione Veranlassung gab. Als im Herbste des Jahres 1811 die Frankfurter Universität nach Breslau verlegt und mit der dortigen Leopoldina vereinigt wurde, ging auch Schulz dorthin mit ab, wo zunächst Augusti, Möller und Gaß, später Middeldorpf, v. Cölln, Böhmer, Hahn, Gaupp und Oehler seine Collegen in der theologischen Fakultät wurden. Seine Vorlesungen, die unter stets wachsender Theilnahme der Studirenden gehalten wurden, erstreckten sich nach und nach über die meisten und wichtigsten Theile der Theologie. Er las über Encyklopädie, Einleitung in's N. T., Kritik und Hermeneutik, Exegese fast des ganzen N. T. und einiger Apokryphen des A. T., Kirchengeschichte, Einleitung in die systematische Theologie, Dogmatik, mehrere Male auch über das Wesen des Christenthums für Studirende aller Fakultäten. Im J. 1817 hielt er beim Reformationsfeste die akademische Festrede, welche sich mit der Frage beschäftigte: Quid in emendatione rei sacrae christianae seculo XVI. divino numine incoepta, felicissime adhuc continuata, in posterum continuanda, inesse videatur constans et manens, firmum atque aeternum? Quis interior ejus quasi fons vitae perpetuo duraturae? Ebenso hielt er die Festrede am Tage der Uebergabe der Augsburgischen Confession am 25. Juni 1830, und zwar: De vera et optabili ecclesiarum reconciliatione. Im J. 1819 wurde er zum Consistorialrathe ernannt. Bald darauf wurde ihm auch das Amt eines Direktors der wissenschaftlichen Prüfungscommission anvertraut, — ein Amt, das er von 1820—1822 verwaltet hat, und fast gleichzeitig hatte er interimistisch die

Direktion des pädagogischen Seminars für gelehrte Schulen. Seine unbesonnene Mitunterzeichnung der berüchtigten „Erklärung" vom 21. Juni 1845 gegen die Bestrebungen einer „kleinen, aber durch äußere Stützen mächtigen, Partei der evangelischen Kirche" führte im Oktober deßelben Jahres seine Remotion aus dem Königl. Consistorium unter Belassung seines Consistorialraths-Titels und -Gehalts herbei, wofür ihn jedoch die große Menge seiner Breslauer und überhaupt schlesischen Anhänger, sowie die Partei derer, welche mit ihm die Erklärung unterzeichnet hatten, durch eine desto glänzendere (dreitägige) Feier seines kurz darauf folgenden Geburtstages zu entschädigen suchte. Seit dem Jahre 1848, mit welchem der äußere Gegensatz gegen die von ihm vertretene Richtung mehr zurücktrat, wurde sein Einfluß ein geringerer. Dazu kam die jetzt sehr sichtbare Abnahme seiner Körperkraft und endlich der Verlust des Augenlichtes, wodurch er in den letzten Jahren seines Lebens genöthigt wurde, von der akademischen Thätigkeit sich zurückzuziehen. Er starb nach vielen Leiden am 17. Febr. 1854.

Außer den schon genannten Schriften hat Schulz auch noch eine Reihe anderer veröffentlicht. Sie sind theils exegetischen Inhalts, theils beschäftigen sie sich mit der neutestamentlichen Textkritik, theils sind sie Gelegenheitsschriften, und zwar vorzugsweise polemischen Inhalts. Es sind folgende: Der Brief an die Hebräer. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen. Bresl. 1818. — Ueber die Parabel vom Verwalter, Luk. 16, 1 ff. Bresl. 1821. — Die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl, nach dem Grundtext des N. Testam. Leipz. 1824. 2. Aufl., mit einem Abriß der Geschichte der Abendmahlslehre, ebendas. 1831. — Was heißt Glauben und wer sind die Ungläubigen? Eine biblische Entwicklung. Mit einer Beilage über die sogenannte Erbsünde. Leipz. 1830. 2. Bearbeitung unter dem Titel: Die christliche Lehre vom Glauben. Ebendas. 1834. — Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwicklung. Bresl. 1836. — Progr. de codice IV evangeliorum bibliothecae Rhedigerianae, in quo vetus Latina (ante-Hieronymiana) versio continetur. Vratisl. 1814. — Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem codd., verss. et patrum rec. et lect. var. adjecit J. J. Griesbach. Vol. I. evangelia complectens. Editionem tertiam emendatam et auctam cur. D. S. Berol. 1827. — Disputatio de codice D Cantabrigiensi. Vratisl. 1827. — De aliquot Novi Testamenti locorum lectione et interpretatione. Vratisl. 1833. — Unfug an heiliger Stätte oder Entlarvung Herrn J. G. Scheibel's u. s. w. durch die Recension seiner Predigt: „das heilige Opfermahl u. s. w." in den Neuen theol. Annalen, Juni 1821. Freystadt 1822. — Urkundliche Darlegung meiner Streitsache mit Herrn H. Steffens. Eine letzte Nothwehr. Bresl. 1823. — Vollgültige Stimmen gegen die evangelischen Theologen und Juristen unserer Tage, welche die weltlichen Fürsten wider Willen zu Päbsten machen oder es selbst werden wollen. Leipz. 1826. — De doctorum academicorum officiis. Vratisl. 1827. — Ueber theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher. Bresl. 1830. (Mit v. Cölln gemeinschaftlich bearbeitet.) — Zwei Antwortschreiben an Herrn Dr. Fr. Schleiermacher. Leipz. 1831. (Das erste Schreiben ist von Schulz, das zweite von v. Cölln.) — Das Wesen und Treiben der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung beleuchtet. Breslau 1839. —

Was seine theologische Richtung betrifft, so war Schulz ein Rationalist im gewöhnlichen Sinne des Worts. Als seine Lebensaufgabe betrachtete er, „durch reinere Auffassung und Darlegung der Grundwahrheiten des Christenthums dieses mit der Humanität wieder mehr zu befreunden, ja, wo möglich, beide zur vollkommensten Einheit zu versöhnen", — „für Licht und Recht und Wahrheit zu streiten, damit es fortan in der evangelischen Kirche Tag bleibe." Er gehörte nicht zu den rationalistischen Theologen ersten Ranges, zu denen, welche Bahn gebrochen und den Grundsätzen dieser Partei allgemeinere Geltung erkämpft haben. Wohl aber gehörte er zu denjenigen, welche dem bereits weithin verbreiteten Rationalismus einen gewissen Halt gaben, die mitwirkten,

daß dieser seine Herrschaft länger behauptete, als es sonst der Fall gewesen seyn würde. Seine exegetischen und kritischen Schriften sind zum Theil nicht ohne wissenschaftlichen Werth. Dagegen sind die polemischen, namentlich die gegen Scheibel und gegen die evangelische Kirchenzeitung gerichteten, mit maßloser Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit geschrieben und waren daher recht geeignet, die Sache seiner Gegner zu fördern. Alle seine Schriften leiden an großer Breite und Wiederholungen. Eine gewisse persönliche Bedeutung kann man ihm sicher nicht absprechen, ohne welche, zumal da sein mündlicher Vortrag durchaus formlos war, nicht wohl zu erklären wäre, wie er nicht bloß die Studirenden in so großer Zahl an sich fesseln, sondern auch auf die ganze schlesische Kirche längere Zeit eine fast unbestrittene Herrschaft, ja fast unerträglichen Druck ausüben konnte, welchem die Entstehung der lutherischen Separation gerade in Schlesien vorzugsweise, und wohl nicht ohne Grund, zugeschrieben wird. Je unbestrittener diese Herrschaft eine Zeitlang war, um so weniger konnte er sich in der späteren Zeit seines Lebens darein finden, daß die kirchliche Partei in Schlesien immer mehr zunahm, seine Richtung vielfach als eine abgelebte bezeichnet wurde und nicht wenige seiner begeistertsten Anhänger ihn verließen. Ueberhaupt vermochte er nicht leicht einen Widerspruch zu ertragen. Wenn daher ein solcher hervortrat, so ließ er sich leicht zu Ausbrüchen verleiten, wie die gegen Scheibel und gegen die evangelische Kirchenzeitung. Daß unter solchen Umständen die Stellung mehrerer seiner Collegen, wie die A. Hahn's, der seit dem Jahre 1833 an der Universität wie im Consistorium neben ihm wirkte und seitdem der eigentliche Führer und Beschützer der kirchlichen Partei in Schlesien war, keine leichte seyn konnte, läßt sich von vornherein abnehmen. H.

Schur, שׁוּר, hieß die Wüste im Südwesten von Palästina, zwischen diesem, Aegypten und der Wüste Paran gelegen (1 Mos. 20, 1.). Sie war von arabischen Stämmen, Ismaeliten und Amalekiten, bewohnt (das. 25, 18. 1 Sam. 15, 7.). In sie gelangte Israel, als es nach dem Durchzug durch das rothe Meer von diesem sich wegwandte (2 Mos. 15, 22. vgl. 4 Mos. 33, 8.), wonach diese Wüste oder wenigstens der zunächst an Aegypten angränzende Theil derselben, auch den Namen „Wüste Etham" trug. Durch diese floh Hagar mit Ismael, um nach Aegypten zu gelangen (1 Mos. 16, 7.); dorthin unternahm David von Ziklag aus Streifzüge (1 Sam. 27, 8.). Schon Saadia erklärt den Ort richtig durch جفار, Djefâr. So heißt nämlich bei den arabischen Geographen der wüste Landstrich, der sich, 5—7 Tagereisen lang, zwischen Palästina und Aegypten hinzieht, begränzt vom Mittelmeere bei Rafeh (Rafiah im Philisterlande), vom See Tennis (Menzaleh) im nordöstlichen Aegypten, ferner von einer Linie von da bis Kolsum bei Suez und im Osten durch die „Wüste der Kinder Israel", d. h. die Wüste Paran, deren nordöstlicher Theil die Wüste Sin bildet (s. d. beid. Artt. und vgl. Kazwini Kosmogr. II, 120. Jalkut Moscht. p. 104. Isztachri v. Mordtmann p. 31 sq. Abulfeda Aegypt. ed. Michaëlis p. 14. Moraszid ed. Juynboll. p. 258). Als Ortschaften in diesen meist aus weißem Flugsande bestehenden, nur wenige angebaute Stellen enthaltenden Landschaft werden z. B. Rafeh, el-Arisch u. a. erwähnt. Auch Joseph. Antt. 6, 7, 3. versteht unter πηλούσιον dieselbe Gegend, deren Gränzen, wie aus 2 Mos. 15, 22. zu erhellen scheint, in alten Zeiten nur etwas weiter nach Süden angenommen wurden, als obige Autoren sie angeben. Wenn die Targumim für שׁוּר setzen חמרא, so können sie nicht das gewöhnlich so genannte حجر in der Provinz Hedschas im Sinne gehabt haben, da dieses viel weiter südöstlich liegt, sondern müssen einen uns noch unbekannten Punkt gleichen Namens gemeint haben.

Vgl. Winer's RWBuch. — Knobel zu 1 Mos. 16, 7. und zu 2 Mos. S. 140 ff. — Tuch in der Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. I. S. 173 ff. — Ritter's Erdkunde XIV. S. 825 f. 1086 f. Rüetschi.

Schutzengelfest, ein erst im 16. Jahrhundert, zuerst in Spanien angeführtes Fest (auf den 1. März). Frankreich nahm das Fest auch auf und beging es am 25. Sep-

tember. Für diesen Tag erhielt das Fest die Bestätigung des Pabstes Paul V. durch die Bulle vom 27. September 1608. Clemens X. sanctionirte es 1670 als allgemeines, unbewegliches und am 2. Oktober zu begehendes Fest. Vermöge päbstlichen Indultes wird es am ersten Sonntage des September gefeiert.

Schwabacherartikel, s. Augsburgische Confession.

Schwärmerei. Wir greifen zunächst, indem wir einleitend auf die verwandten Artikel verweisen („Enthusiasmus", „Mystik"), mitten in die Geschichte hinein und entnehmen derselben, statt vom Begrifflichen auszugehen, eine der konkretesten Gestaltungen unseres Begriffs, die „Schwarmgeister" des Reformationszeitalters, welche uns allseitig als Typus und Repräsentanten der Schwärmerei gelten können. Was ist ihre Eigenthümlichkeit? Luther, der sie praktisch zu studiren volle Gelegenheit hatte, kommt, — damit wir auf die Symbole der Kirche zurückgehen — ausdrücklich auf sie zu reden in den Schmalkaldischen Artikeln (VIII. de confessione S. 331, Hase): „daß Gott Niemandem seinen Geist und seine Gnade schenke, als allein durch das Wort, und unter Vortritt des äußern Wortes, ist ernstlich festzuhalten als Bollwerk gegen die Schwarmgeister, d. h. die Geister, die da von sich rühmen, sie haben den Geist ohne das Wort und vor dem Worte. Die gehen daher mit Schrift und Wort nach Willkür um, und wollen darüber Richter seyn, die nach Gefallen deuten und umdeuten, wie Münzer that und Viele noch heute thun, die strenge scheiden wollen zwischen Schrift und Geist und Beides nicht kennen und nicht wissen, wie sie damit daran sind. Ja auch das Pabstthum ist einfach solch' eine Schwärmerei, da der Pabst sich brüstet, alles Recht sey in seines Herzens Schrein begraben und was er in seiner Kirche denke und befehle, das sey Geist und Recht, und gehe seine Satzung auch über oder gegen die Schrift und das ausdrückliche Wort. Das ist überhaupt der Satan und die Schlange von Alters her, die auch Adam und Eva zur Schwärmerei brachte und vom äußern Gottesworte zu Geistlichkeiten und absonderlichen Meinungen führte, wiewohl er das auch that durch ein ander äußerlich Wort. So verdammen auch heute die Schwarmgeister das äußere Wort und schweigen doch nicht still, sondern machen die Welt voll von Geschwätz und Geschreibsel, als könnte der Geist durch Schrift und ausdrücklich Wort der Apostel nicht kommen, käme aber zum ersten Male durch ihre Schrift und Wort. Warum lassen denn nicht auch sie ihr Predigen und Schreiben, bis der Geist für sich, ohne ihre Schrift und vor ihr, kommt, wie sie sich rühmen, sie haben den Geist erhalten ohne die Predigt der Schrift?" Dieses Drängen auf das innere Licht (vgl. Schwenkfeldt, Swedenborg) und damit die Verachtung der objektiven Gnadenmittel ist es denn auch, was sonst die symbolischen Bücher als karakteristisches Merkmal der Schwarmgeister zeichnen. Sie werden also in der Form. Conc. theils unter dem eigenen, theils unter Schwenkfeldt's und der Wiedertäufer Namen dargestellt S. 581. 655: „Die alten und die neueren Schwarmgeister lehren, daß Gott den Menschen ohne irgend ein kreatürliches Mittel oder Werkzeug, d. h. ohne die Predigt von Außen und ohne das Hören des Wortes Gottes durch seinen Geist bekehre und zur heilsamen Anerkennung Christi herumhole." S. 618 wird mit allem Ernste und frommem Eifer gezeugt gegen die Lehre der Schwarmgeister, denen in der Kirche gar kein Raum zu gönnen sey, daß nämlich Gott ohne alle Mittel, ohne das Hören des göttlichen Wortes und ohne Gebrauch der Sakramente den Menschen zu sich ziehe, erleuchte, gerecht und selig mache." Hiermit im nächsten Zusammenhange steht die S. 827 verworfene Lehre der Wiedertäufer: „das sey keine wahre christliche Kirche, in der sich noch Sünder finden," und der Schwenkfeldt'sche Irrthum S. 829, der wahrhaft durch Gottes Geist wiedergeborne Christ könne Gottes Gesetz vollkommentlich in diesem Leben erfüllen (vgl. S. 624—626), sowie endlich der Chiliasmus, gegen welchen schon die Conf. aug. im 17. Artikel sich zu verwahren für nöthig gehalten hat, „daß vor Auferstehung der Todten eitel Heilige und Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden."

Abstrahiren wir aus diesen geschichtlichen Zügen die Momente, die den Begriff der

Schwärmerei constituiren, so ist als das Erste in die Augen springend: das Gebiet, nicht bloß auf welchem uns hier als in der theologischen Encyklopädie die Schwärmerei interessirt, sondern auf dem sie ganz besonders zu Hause ist, in welchem sie ihre letzten Wurzeln hat, und auf welchem sie ihre meisten Früchte treibt, auf dem sie sich am häufigsten und bedenklichsten entwickelt, ist das religiöse und es begegnet uns hier die lange Reihe der Schwärmerei von den großen Mysterien, den bacchantischen Mänaden und den neuplatonischen und gnostischen Ueberschwenglichkeiten, von den montanistischen Illuminaten und den donatistischen Puritanern an bis zu den modernen revivals und den Predigern des neuen Jerusalems und den „Baumeistern des geistlichen Tempels". Allgemeiner ausgedrückt, der Hintergrund jeder Schwärmerei ist etwas Ideales: darin liegt die Stärke und die Schwäche der Schwärmerei. Die Stärke, — denn damit ist sie verwandt mit den höchsten und schönsten geistigen Mächten, die in der Welt der Kunst und Wissenschaft Großes geleistet, mit der *μανία* der Poesie und (platonisch nach Phädrus zu reden), jedes ächt philosophischen Strebens. Oder war z. B. Schiller kein Schwärmer in der „Räuber-Periode", Rousseau nicht in seinem „Emil" und in der „nouvelle Héloïse"? gränzt es nicht an Schwärmerei, mit der Wissenschaftslehre das Nicht-ich zum Reflex und zur Projektion des Ich zu stempeln, oder mit dem absoluten Idealismus vom endlichen zum absoluten Ich den pantheistischen Sprung zu wagen? Das aber erinnert an die Schwäche der Schwärmerei. Nicht die Idee ist es, mit der sie es zu thun hat, sondern das Ideal, das sehr stark mit Sinnlichem zersetzt seyn kann, wie die Bockholm und Knipperdolling in furchtbarer Naturwahrheit es bewiesen haben, und wie dies von andrer Seite in der materialistischen Auffassung der „Blut- und Wundentheologie" und im süßlichen Tändeln mit Jesus dem Seelenbräutigam hervorgetreten ist. Hier ist denn voller Raum gegeben für das Weben der Phantasie und für das Wogen der Gefühle, für das „Schwärmen" der Gedanken, die, wie in einem Bienenschwarm durch- und untereinander herumflattern; das Unklare, Nebelhafte, Nichtabgeklärte ist das Eigenthümliche jeder Schwärmerei. Sie hält nicht dem Tage und der Sonne der Erkenntniß Stand, welchen gegenüber sie in der Dämmerung und im Mondschein sich zu Hause fühlt; ebenso wenig bringt sie es zur entsprechenden Mitwirkung der Willenskraft: entweder geht sie als Gefühlsseligkeit im Quietismus unter oder als abgeschlossene weltschmerzliche Verbissenheit der Welt aus dem Wege, oder endlich wird sie über ihre Gränzen getrieben zum Fanatismus (s. den Art.). Hieran aber reiht sich ein Zweites. Die Schwärmerei ist lediglich subjektiv. Darum hat sie im Reformationszeitalter das innere Licht gegenüber dem ausdrücklichen Gotteswort, den Zug des Geistes gegenüber den objektiven Gnadenmitteln auf ihr Panier gesetzt. Sie betrachtet die ganze Welt nur durch den Schleier dieser ihrer Subjektivität. Es kann geschehen, daß sie aus dem Rosenroth der eignen Phantasie heraus auch die ganze Welt, mit der sie in Berührung tritt, sich rosenfarben zuschillern läßt, sich selbst und Anderen, für deren Freundschaft sie eben schwärmt, die Vollkommenheit andichtet und in lieblichen Träumen sich über allen Augenschein des Gegentheils hinwegtändelt: das heißt, daß sie mitten in der rauhen Wirklichkeit der Dinge wie im Romane lebt, und das Ideal des eigenen Ich in die Welt hineinlegt. Oder aber findet sie das Ideal, das sie in sich trägt, in der Welt außer sich nicht vor, und dann ist die Phantasie geschäftig die Welt nach sich zu modeln. Solche Umgestaltung erscheint ihr dann entweder als ein Kinderspiel, wie ein Marquis Posa sich einbilden kann, wenn auch „das Jahrhundert sey seinem Ideal nicht reif", in Einem Augenblicke den Tyrannen zum Horte der Freiheit zu bekehren; oder sie soll auf dem wirklichen Boden des Lebens mit Sturm und Drang in Scene gesetzt werden. Im ersten Falle schaukelt sich die Schwärmerei im sanften Fächeln ihrer Träume, im andern schreitet sie wie eine Windsbraut über die Erde einher. In beiden Fällen aber ist sie in Gefahr „verrückt" zu werden; denn „anders wohl, als sonst in Menschenköpfen, malt sich in solchem Kopf die Welt"; sie achtet in ihrer subjektiven Ueberschwänglichkeit nicht auf

die spröde und zähe Macht der realen Welt mit der Widerstandskraft ihrer naturnothwendigen Objektivität. Sie hat nichts dagegen, am hellen Tage Gespenster zu sehen, so wenig, als sie ein Aber darin findet, daß die Menschen unserer Zeit, wenn sie nur in Jerusalem zu einem Volke sich zusammenthun, damit schon auch christliche Engel werden sollen, oder daß das Zusammentreten in eine Sekten- und Gütergemeinschaft den alten Adam von selbst schon aus ihrer Mitte vertreibe. Wie aber dann, wenn die idealen Träume eben nicht real werden? — und dies führt auf das Dritte. Die Schwärmerei hat an sich etwas Flüchtiges, Momentanes, Ephemeres und Vorübergehendes. Darin liegt die bedenkliche Gefahr für alle revival meetings und Erweckungen in großem Style. Zwar wird man einwenden, es gebe Menschen, die eben Schwärmer seyen und bleiben ihr Leben lang. Aber, wenn dies auch der Grundzug ihres Temperaments seyn sollte, die Gegenstände, für die sie schwärmen, wechseln, eine Schwärmerei löst die andere ab und sie „irrlichteliren hin und her". Die Schwärmerei kann allerdings auch gemeinschaftbildend wirken und „Ein Narr zehn machen", aber etwas Dauerndes und Nachhaltiges kann sie in der Geschichte nicht schaffen und für die Geschichte nicht zurücklassen. Im Allgemeinen wird Jedem die Erfahrung seines eigenen Seelenlebens sagen, daß die Schwärmerei ihre Zeit hat — in der Jugend, und als ein bedenkliches Anzeichen von Philisterhaftigkeit erscheint der Selbstruhm, in seinem Leben nie für Etwas geschwärmt zu haben. Aber das eben muß die Probe einer edlen, gesunden und in sich berechtigten Schwärmerei abgeben, daß wenn der Taumel des Schwärmens vorüber ist, der Mann sich nicht bloß treiben läßt von der Strömung der Ereignisse und nicht bloß den Verhältnissen Rechnung trägt, sondern gerade, wenn er die Festigkeit der objektiven Realität erkannt hat, nicht müde wird, mit klarem Geiste zwar nicht das absolut Gute, aber doch das möglichst Beste zu erstreben und in der Spannkraft eines sittlichen Willens der Blüthe der Schwärmerei die köstliche Frucht zu erhalten. „Die Leidenschaft flieht, die Liebe muß bleiben! Die Blume verblüht, die Frucht muß treiben!" Und wenn die Objektivität in ihrer starren Massivität nicht weicht, so gilt es, statt sich die Zähne auszubeißen oder den Kopf einzurennen, vielmehr sich selbst durch solche Reibung mit der Außenwelt innerlich zu läutern und reinigen zu lassen und sich eine innere Welt aufzubauen, die „nicht auf Sand gegründet" ist (Matth. 7, 26. 27). In solchem Antagonismus ist es ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde (Ebr. 13, 9), statt sich „mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben zu lassen". Vor den Ueberschwänglichkeiten übergeistlichen Wesens bewahrt den Mann von ächter Bildung die klassische σωφροσύνη, den Christen die geistliche Nüchternheit, sich stützend auf Kol. 2, 18: „Lasset euch Niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wahl einhergeht in Demuth und Geistlichkeit der Engel, deß er nie keins gesehen hat, und ist ohne Sache aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinne." Des Christen Grundsatz ist 1 Thessal. 5, 21 mit Paulus: „Prüfet Alles und das Gute behaltet", und mit Johannes (1 Joh. 4, 1.): „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind" und sein Ziel (1 Joh. 2, 20.) zu haben die Salbung von dem, der heilig ist! Carl Beck.

Schwartz, Christian Friedrich, der einflußreichste Missionär des 18. Jahrhunderts, wie überhaupt der bedeutendste unter den Epigonen der Hallischen Schule.

Geboren den 26 Oktober 1726 zu Sonnenburg in der Neumark, wurde er von der früh verstorbenen frommen Mutter dem Dienste des Herrn geweiht und schon im 8. Jahre durch den edlen Rektor Helm zu freiwilligem Herzensgebet begeistert. Doch schwanden diese Eindrücke über dem Zusammenleben mit leichtsinnigen Schülern in Küstrin. Fühlte er sich auch in Krankheitszeiten gedrungen, Gott zu suchen, so war doch bald Alles wieder vergessen. Im Hause des Syndikus, dessen Tochter er unterrichtete, hörte er viel von Halle reden; dort traf er auch nebst anderen guten Büchern „die Fußtapfen des noch lebenden und allwaltenden Gottes", worin A. H. Franke die gnädige Hülfe des Herrn beim Bau seines Waisenhauses erzählt. Hingenommen von der Einfalt dieser Erzählung, wollte Schwartz die Fußtapfen Gottes in Halle mit Augen

sehen und reiste im J. 1746 dahin ab. Ein Landsmann, den er dort traf, rieth ihm sich alsbald ans theologische Studium zu wagen. Es war der fleißige Missionär Schulze, erst seit drei Jahren aus Ostindien zurückgekehrt, wo er auf dem von Ziegenbalg gelegten Grunde tüchtig fortgebaut hatte. Ergriffen von der Realität des göttlichen Lebens in diesem Kreise, entschloß sich der Jüngling, Gott von Neuem zu suchen und sich ihm als Opfer zu beliebiger Benutzung zu übergeben. Bald diente er auch als Lehrer am Waisenhause und trat mit Prof. Franke in engere Beziehungen. Das dreimonatliche Studium der Tamil-Sprache, wozu ihn Schulze behufs der Correktur einer damals beabsichtigten Auflage der Ziegenbalg'schen Bibelübersetzung veranlaßte, führte zu seiner Berufung in den Missionsdienst, welcher der Vater die Einwilligung nicht vorenthielt. Schwartz stellte sich im J. 1749 mit zwei weiteren Missionaren dem Missionscollegium in Kopenhagen vor; nach empfangener Ordination reisten sie über London, wo der deutsche Hofprediger Ziegenhagen sie väterlich berieth, und von der (anglikanischen) Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntniß ihnen freie Ueberfahrt ausgewirkt wurde, nach der Mission auf der Tschoramandala-Küste ab. So wirkten damals deutsche, dänische und englische Freunde der großen Reichssache zusammen; Jeder that, was er konnte, ohne daß sich ein Bedürfniß regte, die Verbindlichkeiten, welche dieser oder jener Theil zu übernehmen hätte, scharf abzugränzen.

Nach kurzem Aufenthalt in Cûdelûr traten die neuen Missionare in ihre Arbeit zu Trankebar (besser Tarangambâdi) ein (30. Juli 1750). Schon am 22. November hielt Schwartz seine erste Tamil-Predigt über Matth. 11, 25 ff. und vervollkommnete seine Sprachkenntniß, indem er in den Schulen lehrte, die Katechumenen unterrichtete, kleinere Predigtreisen unternahm und sich eifrigst im Verkehr mit allen Klassen übte. Daß er allein auf das Studium der mythologischen Werke, die im höheren Tamil geschrieben sind, fünf Jahre verwendet habe, ist eine Bemerkung seines Freundes Chambers, welche wohl bedeutender Einschränkung bedarf, sofern in Schwartz's späterer Wirksamkeit keine Spur von ausgezeichneter Bekanntschaft mit der Landeslitteratur zu entdecken ist. Um sich den Zugang zu der zahlreichen Mischklasse zu erleichtern, welche damals vorzugsweise portugiesisch sprach, lernte er noch diese lingua franca Indiens. Uebrigens schien Schwartz in den ersten Jahren seiner Thätigkeit vor seinen Mitarbeitern nichts voraus zu haben. Alle liebten und schätzten ihn wegen des bescheidenen und friedfertigen Wesens, das er mit der ihm eigenen Tüchtigkeit und Geistesfrische zu verbinden wußte. Mehr und mehr aber sollte sich zeigen, auf welch festem Grunde „die Munterkeit und hervorstechende Reinheit“ beruhten, welche sein Lehrer Franke an ihm gerühmt hatte. Während andere tüchtige Kräfte jener Mission der Arbeitslast und dem zehrenden Einfluß des natürlichen wie geistigen Klima's unterlagen oder wenigstens frühe den Höhepunkt ihrer Thätigkeit erreichten, finden wir Schwartz in 48jähriger Wirksamkeit, beständig fortschreitend, nach allen Seiten in stetigem Wachsthum. Er wagt keine Sprünge; geistreiche Wendungen, geniale Einfälle, glänzende Thaten sucht man bei ihm vergebens; es mangelt ihm sogar an Erfindungsgabe und Schwungkraft. Aber nirgends täuscht er die Erwartungen, die man von ihm hegen konnte, nie entzieht er sich einer herantretenden Aufgabe; in den entscheidenden Augenblicken stellt er seinen Mann und läßt sich aus keiner Position, die er einmal gewonnen, verführen oder verdrängen. Dazu kommt, daß er von keiner Begeisterung einer Partei, von keiner allgemeinen Gunst, die seinen Zwecken sich zugewandt hätte, getragen war, indem seine Zeit und Umgebung sich nur durch zunehmende Lauheit und Zerfahrenheit karakterisirte, wie er denn wiederholt über die „Periode des Abfalls und der Lästerung“ klagt, in welcher ihm auf Fortführung seines Werks durch gleichgesinnte Nachfolger wenig Hoffnung bleibe. Dennoch arbeitet er unermüdlich weiter, sein Ruf ist in stetigem Steigen, bis er im Augenblicke seines Todes von Allen einstimmig als ein außerordentlicher, ein großer Mann erkannt wird.

Es war ein chaotischer Stand der Dinge, in welchen Schwartz eintrat. Das Reich

des Großmoguls war am Verscheiden, seine Statthalter, die Nizâms und Nawâbs, bald unter sich, bald mit der neuerstandenen Mahrâtta-Macht im Streit begriffen, als die Habsucht und der Ehrgeiz der europäischen Handelsgesellschaften neue Verwickelungen herbeiführten. Die Portugiesen freilich waren schon seit einem Jahrhundert fast verschollen; die Holländer, als Erben ihrer Macht auf Sihalam (Ceylon) und der südlichen Küste der Halbinsel, begnügten sich mit dem Genuß des Erworbenen, und die Dänen machten selten von sich reden. Dagegen suchten die Franzosen von Pudutshêri und die Engländer von Cûdelûr und Madrâs ihren Einfluß immer weiter auszubreiten und bekriegten einander als Bundesgenossen einheimischer Rivale. Das Land litt unsäglich unter den Wechselfällen jenes Kampfes. („Ach wie jämmerlich, wüste und leer sieht es aus — von vielen christlichen Familien wissen wir nicht, wo sie hingekommen sind.") Als das 50jährige Jubiläum der Trankebar-Mission (9. Juli 1756) gefeiert wurde, konnte man einen mahrättischen Reiterschwarm bis unter die Mauern von Trankebar sengen und brennen und wehrlose Weiber morden sehen. Dennoch wehte ein freudiger Geist in der Mission; mit Lobgesängen und fröhlichen Gottesdiensten in drei Sprachen wurde der festliche Tag begangen*). Die Missionare waren an Noth und Entbehrung gewöhnt, die Gerichte Gottes bedeuteten ihnen den Anbruch einer neuen Zeit. Hatten schon frühere Missionare die engen Gränzen des dänischen Gebiets überschritten und mit den Holländern in Nâgapatnam, Sadras und Paleyacâdu (Pulicat) fruchtbare Verbindungen angeknüpft, ja auf Einladung der Engländer in Madrâs (1726) und Cûdelûr (1737) Missionsstationen gegründet, so erkannte jetzt der wackere Kiernander im Siege von Plâsi (1757) einen göttlichen Ruf, sich in Bangâla, dem Hauptsitze der frisch aufstrebenden englischen Macht niederzulassen. Schwartz aber richtete sein Augenmerk auf das fruchtbare Câvêri-Delta, das bisher nur von eingeborenen Predigern durchzogen worden war. Da war die reiche Hauptstadt Tandshaur mit ihrem weltberühmten Tempel und der von zwei Geschlechtern gegründeten Mahrâtta-Dynastie — dort Tirutshinapalli mit seinen hohen Granitfelsen, die erprobte Festung Südindiens, wo abwechselnd mit Arcâdu (Arcot) der Nawâb des Karnâtiks sich aufhielt. Der Text seiner ersten Predigt: „auf dein Wort will ich das Netz auswerfen", klang ihm im Herzen nach, als Schwartz im April 1759 den in Tandshaur verborgen lebenden Christen den ersten Besuch abstattete. Die äußere Veranlassung zu demselben war die Einladung eines der vielen deutschen Officiere, die damals an den Höfen der indischen Fürsten wie in den Söldnerheeren der verschiedenen Handelsniederlassungen dienten. So sammelte sich in jener Passionswoche neben den Tamil-Christen ein deutsches Gemeindlein; Schwartz nahm sich Aller mit Zuspruch und Spendung der Sakramente an und konnte ungehindert auch den Heiden predigen. Begleitet von dem dankbaren Kapitän, kehrte er an die Küste zurück „mit herzlichem Seufzen, daß Gott auch allhier sein Reich herrlich aufrichten wolle". Ein Trost war es ihm, zu wissen, daß in diesem Hauptmann Berg, ein Mann des Gebets und der Zeugenkraft zurückblieb, der z. B. dem Hof ein freies Wort sagen durfte, wenn gerade eine französische Bombe den Götzen an der Pagode zerschmetterte.

Im folgenden Jahre besuchte Schwartz die holländischen und deutschen Freunde in Jaffna, Colombo und Galle und freute sich der Gemeinschaft mit lutherischen und reformirten Brüdern, welche noch lange nachher seines Ruhmes voll waren. Er machte noch andere Predigttouren, aber jene „gar vergnügte Reise" nach Tandshaur blieb in zu gutem Andenken, als daß er nicht eine Gelegenheit hätte finden sollen, sie zu wiederholen (Mai 1762). Diesmal besuchte er auch die Bergfeste Tirutshinapalli, wo der englische Kommandant ihn mit Freuden aufnahm. Die Arbeit wuchs ihm so sehr unter den Händen, daß er nicht mehr zurück konnte. Noch schwankte er einige Zeit zwischen

*) Wie verschieden von dem nächsten Jubiläum (1806), welches von dem Missionär John in einen „Buß-, Bet- und Fasttag" verwandelt wurde, „ob etwa Gott im neuen Jahrhundert die Mission von Neuem segnen wolle!"

Tandshaur und Tirutshinapalli, aber obwohl er freien Zutritt zum Palast des Rådshas erhielt und dieser selbst hinter einem Vorhang seinen Reden zuhörte, zauderte doch der Hof, ihm die Erlaubniß zur Niederlassung zu geben. Dagegen ließ sich von der nahen Feste aus Tandshaur leicht besuchen, wie auch von da der Weg in die südliche Provinz Madura offen stand. So beschloß er denn vorerst, in Tirutshinapalli zu bleiben, wo sich ihm alsbald eine große Thüre aufthat. Er willigte in die Bitte der Engländer, ihnen Gottesdienst zu halten, so weit es ohne Versäumniß der Tamil- und Portugiesen-Gemeinde geschehen könne. Begnügte er sich auch zuerst mit Vorlesen ihrer Gebete und ausgewählten Predigten, so lernte er doch bald, ihnen frei das Wort zu verkündigen, und bediente sich ihrer Sprache mit großer Kraft und Gewandtheit. Durch das Auffliegen eines Pulvermagazins wurden viele Kinder zu Waisen; Schwartz sammelte für sie eine schöne Summe und legte damit eine englische Schule an. Eine Begegnung mit dem Nawâb des Karnatiks veranlaßte ihn, „den Muhammedanern zu lieb“ auch die hindustanische Sprache zu lernen. („Man wird des Sprachelernens ganz müde“, schreibt er Oktober 1763, „indessen um des Herrn Christi willen sollen wir ja keine Mühe scheuen“). So bahnte er sich den Weg zu den Herzen der Muhammedaner und durfte wiederholt den Nawâb und seinen Söhnen die seligmachende Wahrheit bündig vortragen. In der Folge machte er sich auch mit dem Persischen bekannt, weil es an allen Höfen gesprochen wurde. Der vornehme Muselmann aber, der es ihm lehrte, wurde, weil er sich offen zu Schwartz's Glauben bekannte, vom Nawâb unter irgend einem Vorwand eingesperrt. Auch einen thatsächlichen Beweis von der Macht der Buße und des Glaubens konnte Schwartz dem Nawâb geben, indem er ihm einmal eine bedeutende Summe Geldes zustellte, welche ein angesehener europäischer Officier demselben vor Jahren unterschlagen hatte. — Uebrigens war er nie versucht, vorzugsweise den Großen nachzugehen. Im Lager vor Madura (Aug. 64) bediente er die Schaaren von deutschen und englischen Kranken und Verwundeten, tröstete, predigte und betete über den Sterbenden, bis ihm die Kräfte versagten und er krank nach Tirutshinapalli zurückgeschickt wurde. Geschenke der englischen Regierung und des Nawâbs setzten ihn in den Stand, seine Schulen auszudehnen und den Kirchenbau, zu welchem er die Engländer aufgefordert hatte, kräftig zu unterstützen. Zwar hinderte der von Priestern aufgehetzte Nawâb diese Neuerung, so lange er konnte, doch betrieb Schwartz, gestützt auf die Genehmigung des englischen Gouverneurs, den Bau so energisch, daß er am Pfingstfest 1766 die Kirche mit Predigten in verschiedenen Sprachen einweihen konnte. Gewöhnlich hielt er am Sonntag zuerst Tamil-Gottesdienst, um 10 Uhr predigte er den Engländern und Nachmittags der portugiesischen Gemeinde; auf eine abendliche Bibelstunde mit Europäern folgte noch in der Nacht eine Tamil-Betstunde. Die Woche war der Arbeit an den Gemeinden und dem Umgange mit Heiden gewidmet. Uebrigens hatte das dänische Missionscollegium für gut gefunden, die neue Station an die englische Gesellschaft (Society for promoting Christian knowledge) abzutreten, welche den nach allgemeinem Urtheil dort unersetzlichen Schwartz mit Freuden in ihre Dienste nahm (1767). — Nachdem die Gefahren und Nöthen eines blutigen Kriegs gegen Haider-Ali, den kräftigen Usurpator von Maisûr, überstanden waren (1769), gelang es Schwartz, zu dem neuen König von Tandshaur, dem gutmüthigen, schwachen Tulasi-Radsha, Zugang zu gewinnen. Der Fürst nämlich, durch seine Höflinge von der freimüthigen Predigt benachrichtigt, welche der Padre vor allerlei Volk halte, ließ ihn vor sich kommen. Die Offenheit und Einfalt, womit Schwartz nicht nur die Nichtigkeit des Götzendienstes, das tiefe Verderben des menschlichen Herzens und den göttlichen Heilsplan darlegte, sondern den König auch durch ein kurzes Gebet und Absingen etlicher Verse einen Einblick in den christlichen Cultus ermöglichte, machte den besten Eindruck. Zu Zeiten konnte der Fürst ihn seinen Padre nennen, wie er ihn auch ein geehrtes europäisches Brautpaar in seiner Gegenwart trauen ließ; insbesondere jedoch wünschte er seine Dienste zu politischen Unterhandlungen zu gebrauchen, „weil er wisse, daß ihm am Geld nichts liege.“ Gegen

diese Einmischung wehrte sich seine Umgebung so entschieden, daß der hülflose Radsha sich ihrer Leitung zuletzt willenlos überließ, bis er, vom eifersüchtigen Nawâb besiegt, im Gefängniß erkannte, wer ihm Freund oder Feind gewesen sey (1773). Nicht nur konnte Schwartz dem Fürsten in seiner Erniedrigung sein Mitgefühl bezeugen, sondern er war es auch, der ihm die Nachricht von seiner Wiedererhebung vermöge Beschlusses der Direktoren überbrachte (1776). Ja, als ihn ein unglücklicher Sturz wochenlang ins Haus sprach, benutzte Schwartz diese Ruhezeit, dem Fürsten zu lieb noch Mahrâtta zu lernen und seine elf Gespräche zwischen einem Götzendiener und einem Christen in diese Sprache zu übersetzen*). Doch, wie herzlich ihm auch der Radsha zugethan blieb, so leicht es ihm wurde, einzugestehen, daß das Christenthum viel tausendmal besser sey, als der Bilderdienst, der Weltlust vermochte er nicht zu entsagen. Sonst aber fand Schwartz so bedeutenden Eingang in Tandshaur, daß er eine Verlängerung seines dortigen Aufenthaltes wünschen mußte. Dringend verlangte er daher die Zusendung eines europäischen Mitarbeiters, wodurch allein ihm die Abwesenheit von seiner Station ermöglicht worden wäre; allein er blieb lange aufs Warten verwiesen. Miss. John, der ihn einmal längere Zeit unterstützte, war hoch verwundert über die rastlose methodische Arbeit, welcher Schwartz sich in Tirutshinapalli täglich unterzog, und über den zunehmenden Erfolg, von dem sie begleitet war. („Seine Gemeinde liebt und fürchtet ihn, die Heiden hören ihn gerne, die Engländer, auch die Bösen, schätzen ihn und gehen gerne mit ihm um.") Immer rascher vermehrte sich die Gemeinde aus den Heiden; auch unter den Römischen gab es in Folge einiger Bekehrungen eine bedeutende Bewegung. Jüngere Männer von aufgewecktem, rührigem Wesen wurden von Schwartz für den Dienst am Wort zubereitet, die Gehülfen immer gründlicher darin eingeleitet. Schon 1772 hatte er acht solcher Mitarbeiter. („Gibt uns Gott geschickte Nationalarbeiter, so wird sein Werk in diesem Lande fortgehen. Wo ich einen munteren, gottesfürchtigen Jüngling treffe, spare ich keine Kosten, ihn zu dem Werke brauchbar zu machen.") — Manche schöne Frucht seiner Arbeit durfte er auch unter den europäischen Truppen erleben; so wenig schien ihm dieser Dienst unverträglich mit dem Missionsberuf, daß er vielmehr erst von der gründlichen Bekehrung der damals über die Maaßen gottesvergessenen englischen Beamten und Soldaten eine neue Zeit für Indien erwartete. Sein Einfluß auf die Engländer stieg noch mit jedem Jahre, und an einigen der angesehensten Officiere hatte er nicht nur einige Freunde, sondern auch eifrige Mitarbeiter.

Endlich wurde Schwartz durch die Ankunft des treuen Pohle, dem er die Fortführung der in Tirutshinapalli so segensreich begonnenen Arbeit überließ (1777), in den Stand gesetzt, sich nach Tandshaur überzusiedeln. Doch gab er darum die Missionsreisen nicht auf. Namentlich besuchte er noch 1778 die südlichste Provinz, Tirunelwêli, wo er in einem Sipâhi-Regiment über 50 Kirchenglieder traf und durch die Taufe einer Brâhmanenwittwe, Clarinda, den Grund zu einer ansässigen Gemeinde in Pâleiancôtta legte. Mit wahrhaft divinatorischem Blick erkannte er in dieser Gegend das hoffnungsreichste Saatfeld des Evangeliums. Er hat es selbst noch 1785 einige Wochen lang bearbeitet und bis zum Ende nicht aus den Augen verloren („Es hat das Ansehen, daß da mehr Segen zu erwarten, als hier in Tandshaur." Aug. 1790.); mußte es jedoch vorzugsweise eingeborenen Katecheten überlassen, deren tüchtigsten, Sathanâden, er im Dezember 1790 ordinirte. („Seinesgleichen habe ich unter den Ein-

*) Dieser Tamil-Traktat (zuerst 1777 in Madras gedruckt) ist das einzige Werk, das wir von Schwartz's Hand haben, wie er überhaupt kein besonderer Freund des Schreibens war. Die Gespräche enthalten die gewöhnliche hallische Lehre in sehr milder Fassung, mit mehrfacher Herbeiziehung der natürlichen Theologie. Die Berücksichtigung der heidnischen Ansichten ist weder sehr reichhaltig und eingehend, noch ihre Widerlegung besonders schlagend; und für den europäischen Geschmack liest sich das Ganze etwas langweilig. Dennoch steht das Büchlein bei den Tamil-Christen noch immer in großem Ansehen und wird gern und mit Nutzen gelesen, ein Zeichen, daß es den rechten Ton getroffen hat.

gebornen noch nicht getroffen. Ich bekenne es von Herzen: ich schätze ihn weit höher als mich.")

Zunächst aber wurde Tandshaur, was Trankebar bisher gewesen war, die Hauptstation der Tamil-Mission. Täglich war er hier von Besuchern umlagert und predigte Allen, Groß und Klein, das Wort vom Kreuz. Durch lange Uebung war ihm die Arbeit des Säens so lieb geworden wie das Ernten, und auch kleine Erfolge stimmten ihn zu großem Danke. („Hier und da hat man gar angenehme Proben von Redlichkeit zu spüren. Auf diese sehe ich mehr, als auf die bösen Exempel. In diesem Lande hat man gar viele Reizungen zu Unmuth und niedergeschlagenem Wesen. Daher man ganz besonders auf den Segen Gottes, scheine er uns auch so klein als ein Senfkorn, sehen und sich dadurch im lebendigen Glauben stärken muß." 20. Febr. 75: „Des Guten ist doch immer mehr als des Bösen", sagte er noch auf seinem Sterbebette). Der Tag begann und endete mit Gebet und Gesang. Nachdem er sich mit den Katechisten erbaut und berathen hatte, entließ er sie zu ihrer Tagesarbeit, von welcher sie Abends ihm Rechenschaft ablegten. Zugänglich für alle Klassen verkehrte er freimüthig und freundlich mit Jedermann. Wenn er auch den widerwärtigsten und verwickeltsten Geschäften sich im Nothfall unterzog, in Verhandlungen mit feindseligen Beamten den feinsten Takt entwickelte, und die Sache der Waisen und Bedrückten unermüdlich verfocht, das Liebste blieb ihm immer von Seinem Herrn zu zeugen. („Wenn mir was Verdrießliches zustößt, so gehe ich und katechisire eine Stunde. Dies Geschäft versüßt mir alles Bittere. Mit Klagen muß sich kein Missionar abgeben. Wir sollen Zeugen unseres Herrn seyn. nicht Bekehrer"). — Da die Gemeinde rasch zunahm, lag es ihm an, statt des Saals, dessen er sich für den Anfang bediente, eine Kirche zu bauen. Damals aber bauten die Engländer in Indien eher Theater als Bethäuser. Dennoch erbot sich General Munro, als er ihm zum Verlust seines bei der Belagerung von Pudutshêri gefallenen Herzensfreundes Major Stevens condolirte, hinfort dessen Stelle zu vertreten und den Kirchenbau bei der Madrâs-Regierung zu empfehlen. Die Correspondenz, welche sich hieraus entspann, führte zur Uebernahme einer diplomatischen Mission bei Haider Ali. Dem Lande den Frieden zu erhalten, nahm Schwartz diesen Auftrag an, wozu er sich durch seine Kenntniß der eingebornen Sprachen, seinen durchdringenden Scharfsinn und die edle Einfalt seines Auftretens, vor Allem durch seine allbekannte Unbestechlichkeit vorzüglich eignete. In Srirangapatnam (1779) traf er Hunderte von Europäern, darunter auch Deutsche, mit welchen er jeden Sonntag Gottesdienst hielt. Auch eingeborne Christen seiner Gemeinden hatten sich dahin verlaufen. Mit ihnen, wie mit den Heiden und Muhammedanern sprach er den ganzen Tag freimüthig vom Einen Nothwendigen. In mehr als einer Unterredung mit dem gefürchteten Fürsten überzeugte er sich von dessen Bereitwilligkeit, Frieden zu halten, aber auch von seiner tiefen Einsicht in die Lage der Dinge und von seinem gerechten Argwohn gegen einige der höchsten Beamten in Madrâs. Die unabweisbaren Geschenke, welche er in Folge dieser Reise erhielt, halfen ihm in den folgenden Kriegszeiten den Unterhalt seiner Schullehrer und Katecheten zu sichern*).

Im Juni 1780 kündigten Rauchsäulen den sicheren Herren in Madrâs die Nähe von Haider's Armee an, welche ungehindert den Karnatik überschwemmte, die Dämme zerstörte

---

*) Als Missionar Gerike bald nach Tippu's Sturz den jungen Oberst Wellesley und die Regimentsschule im Palast zu Srirangapatnam besuchte (August 1802), labte er sich an den Gebeten und dem Lied „Nun danket Alle Gott", wovon die Palastmauern widerklangen. Da dachte er: das ist wohl ehedem in diesem Hause nie geschehen, hier hat wohl Niemand zu Gott recht gebetet und ihn gelobt, als Vater Schwartz, da er hier war. Der kam zu Haider in großen Angelegenheiten, als ein Privatmann, mit christlicher Einfalt und Aufrichtigkeit und mit der Freimüthigkeit, mit welcher er zu jedem Andern kam, that aber jeden Schritt mit Gebet zu Gott und Wachsamkeit über sich selbst und sagte ihm manches gute Wort, wurde auch von dem klugen Manne so behandelt, als wenn ihm auf einmal sein ganzer Karakter wäre offenbar geworden."

und eine dreijährige Hungersnoth über das Land brachte. Es gelang Schwartz noch im letzten Augenblick, die Garnisonen am Câvêri mit den nöthigsten Vorräthen zu versehen, da sein Wort dem Landvolke mehr galt, als alle Versprechungen der Generale und Civilisten. Bald war das Land verödet, in den Straßen sah man nur noch unter Todten und Sterbenden umherwandelnde Skelette. Schwartz hatte den Bruch vorausgesehen und so viel Reis gekauft, daß er täglich Hunderte von Menschen speisen konnte. Kein Wunder, wenn Viele dadurch zum Eintritt in die christliche Kirche bewogen wurden, so vorsichtig auch Schwartz in der Prüfung der Taufcanditaten war („Ich taufe keinen, ehe ich ihn zwei oder drei Monat unterrichtet habe"). Er selbst durfte auf Haider's ausdrücklichen Befehl unangefochten ab- und zugehen. Als aber nach dem Tode des alten Löwen sein Sohn Tippu den Krieg mit schwindendem Glücke fortsetzte und sich zu Friedensunterhandlungen herbeiließ, suchte die englische Regierung umsonst, Schwartz ihren Commissären beizugesellen. Denn obgleich er den Vorschlag annahm und bis Sathamangalam vordrang, konnte er doch Tippu's Erlaubniß zur Fortsetzung der Reise nicht erlangen. Damals war es, daß er einige Tage bei dem siegreichen Oberst Fullerton verlebte, in dessen Bericht an die Regierung das bekannte Zeugniß steht: „die Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit dieses tadellosen Missionars haben den Karakter der Europäer (in Indien) gegen die Beschuldigungen allgemeiner Verschlechterung gerettet."

Endlich war auch dieser letzte der Kriege, welche die Existenz der Tamil-Mission in Zweifel stellten, durch den Frieden von Mangalûr (März 1784) beendigt, und Schwartz machte sich alles Ernstes daran, die gewonnene Ruhe zu benützen. Das Land freilich war zwar zur Einöde geworden, langsam kehrten die Entflohenen zurück („Wenn von Fünfen Eines zurückkommt, ist es was Großes"). Die Regierung hatte weder Geld noch Kredit, daher die Regimenter schwierig wurden und Schwartz längere Zeit es für Pflicht hielt, den Gehalt seiner Garnisonspredigerstelle nicht zu beziehen. Oft sann er nach, was sich für die Verbesserung des Zustandes der Eingebornen thun lasse, warnte den indolenten König, und suchte die englischen Beamten für seine Plane zu begeistern. Besonders bemühte er sich, durch den befreundeten Residenten von Tandshaur, ein System von englischen Provinzialschulen einzuführen, zu deren Erhaltung die Großen des Landes die Einkünfte eines oder mehrerer Dörfer anweisen sollten. Schwartz hoffte den besten Erfolg von einem gründlichen Unterricht in europäischer Wissenschaft, wenn er nur in christlichem Sinne gegeben werde. Ein unter den Umständen viel versprechender Anfang wurde auch in Râmanâdam und Shivaganga, später in Cumbacônam und Tandshaur gemacht und vom Direktoren-Hof durch jährliche Beisteuern gefördert. Missionare versahen Inspektorendienste und bildeten die Schullehrer. Doch nach Schwartz's Tode schlief das Unternehmen wieder ein, da es bald an Männern mangelte, die ein Herz für die Sache gehabt hätten. — Als sich damals die Unfähigkeit des Râdshas so deutlich herausstellte, daß die Madrâs-Regierung sich genöthigt sah, die Verwaltung von Tandshaur ganz zu übernehmen (1786), wurde Schwartz Ehrenmitglied der damit beauftragten Commission. „Welch' ein Glück für das Land," schrieb Resident Hudleston an den Gouverneur, „ja und für die Compagnie, wenn Herr Schwartz Alleinherr wäre und alle Maßregeln durchführen dürfte, welche seine Weisheit und Güte ihm eingeben." Wir übergehen hier Schwartz's Wirksamkeit als Staatsmann, wovon sowohl die Archive der Compagnie, als die dankbaren Erinnerungen des Volkes zeugen; zu bemerken ist aber, daß diese Thätigkeit ihn seiner Lebensaufgabe in keiner Weise entzog, und er von den schwierigsten Aufgaben der Finanzverwaltung, von tiefgreifenden Reformen des Justizwesens mit immer frischer Lust zur Katechisation von Kindern, zu dem Unterrichte der Taufcandidaten oder einem Besuch bei scheuen Halbwilden übergehen konnte. So lange ihn seine Missionspflicht in Anspruch nahm, mußten die angesehensten Hindus und Muhammedaner warten, sie hörten ihm auch wohl bei der Gelegenheit stundenlang zu. („Nicht selten sitzen bei mir 15—20 Brahmanen und hören die Katechisation mit an" Januar 1791.) „Sein Garten, dessen schöne Bäume er mit Liebe pflegt, ist vom

Morgen bis Abend angefüllt mit hohen und niedrigen Tamilern, deren Streitigkeiten er schlichten muß. Jeder liebt und schätzt ihn, Jeder fürchtet ihn auch."

Keiner der Missionare sah ihn scheel an über dieser Erhebung, Alle fühlten sich vielmehr geehrt, wie überhaupt „Alle Schwartz mit Achtung, Liebe und Bewunderung nennen, seine Vorgesetzten wie seine Amtsbrüder, seine Schüler, seine Gemeinde, Deutsche und Dänen, Engländer und Tamiler, Hohe und Niedrige, Christen und Heiden einmüthig sind, ihm zu huldigen" (Fenger).

Nur Ein Umstand möge aus dieser politischen Thätigkeit des Missionars hervorgehoben werden, daß nämlich der Râdsha für den 10jährigen Neffen, den er sterbend adoptirte, keinen bessern Vormund wußte als Schwartz und nur durch dessen Zureden bewogen werden konnte, diese Stelle sammt der Regentschaft seinem Halbbruder Amîr Sing anzuvertrauen (1787). Aus Rücksicht auf Schwartz unterblieb beim Regentenwechsel die sonst übliche Wittwenverbrennung. Da aber die englische Regierung diesen Amîr Sing bald als wirklichen Thronfolger anerkannte, sah sich Schwartz verpflichtet, für das Wohl des von ihm eingekerkerten jungen Prinzen zu sorgen, und wurde auch von Madrâs aus zu seinem Vormund ernannt. Als solcher rettete er Serfodshi's Leben (1793), lieferte den bündigen Beweis für sein Anrecht auf den Thron, erzeigte ihm alle Vatertreue und wurde nun auch von seinem Pflegebefohlenen, wie er als erklärter Thronfolger von Madrâs nach Tandshaur zurückkehrte (1796), als Vater begrüßt und geehrt. Noch in späten Jahren erinnerte sich der — übrigens unbekehrte — Fürst mit Thränen der Ermahnungen seines Vaters Schwartz und wünschte sich ein Ende wie seines war.

Auch im Alter ging Schwartz's Arbeit rüstig fort. Einen Epoche machenden Moment in seinem Leben bildete (1787) die Ordination des jungen Kohlhoff, den er seit 17 Jahren als Sohn erzogen hatte. Alle Missionare hatten sich dazu in Trankebar versammelt und zugleich das Amtsjubiläum des alten Kohlhoff gefeiert. Schwartz selbst vergoß Thränen, als er dem Jünglinge die Hände auflegte. („was ich an diesem, dem ergreifendsten Tage meines Lebens empfunden habe, ist nicht zu beschreiben.") Er mochte fühlen, daß sein Tagewerk so ziemlich vollbracht sey, und der vorherrschende Zeitgeist wenig Aussicht auf tüchtige Arbeiter aus der deutschen Heimath gestatte. Mußte er doch selbst noch Nachfolger erleben, welche die Versöhnung durch Christum läugneten und höchstens die Sittenlehre der Hindus durch's Evangelium zu vervollständigen suchten! „Ach, konnte er ausrufen, der treuen Arbeiter sind in der That wenige. Der Herr der Ernte schenke uns doch solche! Er bewahre dies Werk vor dem Geschlecht, welches die Gottheit Christi und sein Versöhnopfer läugnet." — In seinen letzten Jahren freute er sich noch einer Lebensregung in den von ihm oft besuchten Dörfern der Caller, welche sich von ihrem angeerbten und privilegirten Diebsgewerbe entwöhnen ließen und christlichen Unterricht begehrten, sich aber dadurch andauernde Verfolgungen von ihren Stammesgenossen zuzogen, welchen Schwartz nur Gebet und sanftmüthige Vorstellungen entgegenstellte, bis die Feinde durch die Geduld der Bekehrten entwaffnet wurden. Damals gab ihm auch eine Parlamentsverhandlung, in der zwar sein Name gebührend geehrt, dagegen seine Arbeit verhöhnt wurde, Gelegenheit zu einer ebenso bescheidenen als schlagenden Vertheidigung der Missionssache, woraus klar erhellte, wie sehr das Land durch die Ausbreitung des wahren Christenthums gewinnen müßte, und wie wünschenswerth daher eine Reformation unter den Europäern wäre, die es regierten. Dabei war er bis zum Ende bemüht, dem armen Volk zu helfen, bald durch Inoculation der Pocken, bald durch Einführung des Seidenbaues, um den Jungen und Betagten einen leichten Verdienst zuzuwenden, oder indem er dem Betteln der Wittwen durch Spinneinrichtungen steuern wollte. Noch im 71. Jahre mühte er sich ab, einem jungen Missionär zur Erlernung der Tamil-Sprache zu verhelfen, „aber alle Arbeit war fruchtlos." Täglich besuchte er die in der Nähe angelegten Christendörfer, unterrichtete die Kleinen und fragte nach dem Fleiß der Erwachsenen im täglichen Berufe. Als das Gedächtniß schwand,

flossen doch Herz und Mund noch immer über von der Herrlichkeit Jesu Christi. Dem Prinzen, welchem eben die Erhebung auf den Thron seiner Väter bevorstand, gab er noch die letzten Ermahnungen und wünschte ihm mit zum Himmel erhobenen Händen den beseligenden Glauben an Jesum. Dann war er der Welt abgestorben, konnte aber das Lehren bis in die letzten Tage nicht lassen. „Missionar zu seyn, sey eben doch der seligste Dienst, mit keinem auf der Welt zu vergleichen — seine Meditation sey jetzt der Tod Jesu und wie er ihm ähnlich werden möge. — Die ganze Welt sey eine Maske; er aber sehne sich, in der Sache selbst zu seyn.“ Selig wie ein Kind entschlief er (13. Febr. 1798) unter den Gebeten der treuen Predigtgehülfen, nachdem er den Brüdern mit seinem Gruße hatte sagen lassen, sie möchten doch Alle auf die Hauptsache sehen! — Ein marmornes Denkmal, das Serfodshi ihm errichtete, bezeichnet seinen Ruheort in der Kirche von Tandshaur. Ein bleibenderes Denkmal, hoffen wir's, sind die Gemeinden, die er hinterließ, wovon allein die zu Tandshaur gehörigen bei seinem Tode 3000 Seelen zählten. Besorgt für ihre Erhaltung, hatte er in den letzten Jahren ein bedeutendes Vermögen gesammelt, welches er der Mission vermachte. Aber wenn sich auch manche seiner Anstalten mittelst der Zinsen im Gange erhielten, seinen Geist konnte der alte Vater nicht vererben*). Seine Mission war, wie Fenger richtig urtheilt, mehr eine Erweiterung als Entwicklung der trankebarischen. Für die Erziehung der jungen Gemeinden zur Mannesreife geschah zu wenig. Namentlich bleibt zu bedauern, daß Schwartz für die Beseitigung des verderblichen Kastenunterschieds so wenig gethan hat, daß er von der heutigen Tradition retrograder Tandshaur-Christen als dessen eifriger Beschützer und Kämpe gefeiert werden kann. Damit geschieht ihm offenbares Unrecht. Schwartz wollte „allen unnöthigen Zwang vermeiden,“ und ließ daher die Trennung der Sûdra- und Pareia-Christen in der Kirche und besonders beim Abendmahl fortbestehen, obwohl dieser Mißbrauch erst lange nach Ziegenbalg eingeführt und noch so wenig festgewurzelt war, daß junge Missionare, wie Pohle (bald nach dem Eintritt in die Tirutshinapalli-Station Sept. 1779) ihm glücklich entgegenarbeiten und die Streitlustigen beschämen konnten. Dabei milderte Schwartz' gewaltige Persönlichkeit die Vorurtheile in der Art, daß wohl zuweilen ein Pareia-Christ wagen durfte, dem Sûdra beim Abendmahlsgenuß voranzugehen. Schwartz konnte (Januar 1791) schreiben: „Was die hohen und niedern Geschlechter betrifft, so hat Gott gnädig geholfen, daß f a s t kein Unterschied weder in der Kirche, noch beim Abendmahl bemerkt wird. Mit liebreichem und ernstlichem Ermahnen haben wir beständig angehalten und alle Zwangsmittel s o r g f ä l t i g vermieden. Herr Jänike wunderte sich, daß hohe und niedrige Geschlechter bei des Herrn Tafel so niederknieen, daß sie sich anrühren und aus einem Kelche trinken.“ Wir aber müssen bedauern, daß Schwartz sich nicht getraute, in dieser hochwichtigen Sache der neuen Kirche eine feste Bahn vorzuzeichnen. Sicherlich hätte er mit Pohle die Erfahrung gemacht, „wenn man gerade hindurchgeht, so stößt man wohl hier und da hart auf, aber man sieht auch endlich herrliche Früchte davon unter göttlichem Beistande,“ — und den künftigen Geschlechtern wären schwere Kämpfe erspart worden. Als ein anderer Mangel dürfte bezeichnet werden, daß Schwartz, im vorherrschenden Gefühl von der Schwäche der Neubekehrten, der Hoffnung und dem Abzielen auf eine unabhängige, selbstständige Fortdauer der jungen Tamilkirche zu wenig Raum gab. Den einen Sathanadun etwa ausgenommen, entwuchsen die Nationalarbeiter nie der Bevormundung des Missionars. Für schwere Sünden sollen sie von Schwartz, der freilich ihren Unterhalt aus eigenen Mitteln bestritt, und sie als seine Diener ansehen konnte, eigenhändig gezüchtigt worden seyn; entlassen wurden sie nur im höchsten Nothfall. Sowohl ihnen als den Gemeinden scheint Schwartz nach seinem väterlichen Sinne zu wenig zugemuthet und darum auch zu wenig zugetraut zu haben, während er selbst seine Kinder an allen Enden zu heben und zu tragen bemüht war. Doch ist mit diesen

*) Und dies wohl nicht ganz ohne seine Schuld.

Aussetzungen nur besagt, daß er nicht vollkommen war. Als seinen Grundkarakter möchten wir bezeichnen die ungeheucheltste Demuth auf Grund strenger Selbstprüfung, neben dem seligsten Ausruhen am Herzen seines Herrn. Beständig bittet er um Herzensdemuth und Lauterkeit, und ist dabei unermüdlich in Seines Herrn Dienst wie in Seinem Lob. Wie er schon früh Gott lobte, daß „obwohl manchmal der Odem kurz geworden sey, er doch noch nie zu ungeduldigem Klagen sey gebracht worden," so konnte er noch am Ende sagen: „Unsere Nöthen sind groß und mannichfaltig, sich aber dabei aufzuhalten ist sündlich. Gott hat manche Hindernisse in diesen 40 Jahren meiner Pilgerschaft in diesem Lande weggeschafft; Er wird auch ferner bei uns seyn." Der Eindruck, den diese „Munterkeit" auf die Heiden machte, war gewaltig. Viele bekannten, daß Schwartz sie davon überzeugt habe, daß ein rechter Christ der glücklichste Mensch sey. Möge es der Mission nie an Männern fehlen, welche diesem frischen und lautern Geiste nacheifern.

Vgl. Memoirs of the life and correspondence of the Rev. C. F. Swartz. By Pearson D.D. 1834 (übersetzt in Lebensgeschichte des vollendeten C. F. Schwartz. Basel 1835). — Der königl. dänischen Missionarien aus Ostindien eingesandter ausführlicher Berichte 6r bis 9r Thl., und Neuere Geschichte der evang. Missionsanstalten in Ostindien 1s bis 60s Stück. Halle 1770—1804. — Geschichte der trankebarischen Mission von J. F. Fenger. Grimma 1845. — Viele Bearbeitungen, wie von C. G. Schmidt, Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten Missionare. Leipz. 1836, R. Vormbaum, 1851. ꝛc. H. Gundert.

Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, Dr. der Philosophie und der Theologie, Großherzogl. badischer Geheimer Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg, war am 30. Mai 1766 in Gießen geboren. Sein Vater vereinigte dort ein Pfarramt mit einer Professur der Theologie und hat sich bekannt gemacht durch einen „Abriß der Kirchengeschichte". Es war die Zeit, als der berüchtigte K. F. Bahrdt in gewissen Kreisen noch einer vielvermögenden Protektion genoß und in Folge dessen zu einer Professur der Theologie nach Gießen berufen worden war, die er von 1771 bis 1775 bekleidete. Da der Professor Schwarz gegen die leichtfertige Bibelerklärung Bahrdt's öffentlich und nachdrücklich sich aussprach, so wurde er, um ihn aus der Universitätsstadt zu entfernen, zum Pfarrer und geistlichen Inspektor in Alsfeld ernannt. Hier erhielt der junge Friedrich seine erste Erziehung, im elterlichen Hause durch Zucht und Vermahnung zum Herrn, in der lateinischen Schule durch Unterricht in den für sein Alter passenden Gegenständen. Später wurde er von einem philologisch gebildeten Geistlichen in der Nähe von Alsfeld gründlich in die griechischen und römischen Klassiker eingeführt, und, nachdem er noch ein Jahr die oberste Klasse des Gymnasiums in Hersfeld besucht hatte, im 18. Lebensjahr zur Universität Gießen entlassen. Schwarz widmete sich hier mit Eifer dem theologischen Studium, hatte aber daneben ein reges Interesse für Philosophie und Mathematik, so daß er in letzterer sogar manchen seiner Commilitonen Unterricht gab. In Folge der Beschränktheit seiner Mittel war Schwarz zwar zu einer sehr zurückgezogenen Lebensweise genöthigt; gleichwohl fehlte es ihm nicht an Gelegenheit zu Freundschaftsbündnissen mit gleichgesinnten und gleich strebsamen jungen Männern, von denen manche später in Kirche und Wissenschaft hervorragende Stellungen eingenommen haben. Nach Beendigung des Universitätsstudiums und wohlbestandener Prüfung trat Schwarz die Stelle eines Hülfspredigers bei seinem Vater an, und als dieser nicht lange nachher starb, versah der erst 21jährige Jüngling die ansehnliche Stadtpfarrei noch eine Zeitlang mit solcher Treue und Würde, daß ihn die Gemeinde als Nachfolger des Vaters zu behalten wünschte. Dieser Wunsch ging zwar nicht in Erfüllung; allein schon 1790 erhielt Schwarz die Landpfarre Dexbach bei Biedenkopf. Dort, in der Nähe der Universität Marburg, knüpfte Schwarz vielfältige Verbindungen an mit Gelehrten und christlichen Männern jener Universität, besonders aber eine, welche von entscheidender Bedeutung wurde für sein künftiges Leben. In Marburg lebte da-

mals als Professor der Staatswissenschaften der als religiöser Schriftsteller schon berühmt gewordene Dr. Jung-Stilling. Mit ihm trat Schwarz zuerst in ein vertrautes Freundschaftsverhältniß und schloß dann im April 1792 mit dessen ältester Tochter Johanna Magdalena den ehelichen Bund. Diese durch vorzügliche Eigenschaften des Geistes und Herzens ausgezeichnete Gattin war ihm seitdem bis zu ihrem Tode 34 Jahre hindurch nicht nur eine treue Gefährtin, sondern auch bei seinen pädagogischen Unternehmungen eine treffliche Gehülfin. Zu den Befreundeten in Marburg gehörten die dortigen Gelehrten Justi, Arnoldi, Münscher, Wachler, sowie die beiden Vettern Leonhard und Friedrich Creuzer, von denen der Letztere später Schwarzens langjähriger College in Heidelberg ward; außerdem L. von Vincke, der nachherige Oberpräsident der Provinz Westphalen und später der berühmte Rechtslehrer von Savigny, damals Privatdocent in Marburg. Auf Reisen wurde Schwarz bekannt mit Gleim in Halberstadt, mit dem Philosophen Schmid in Jena, sowie in der Folge auch mit Pestalozzi in Ifferten. Es war die Zeit, wo die geistige Welt Deutschlands lebhaft bewegt wurde durch die einander rasch folgenden Systeme von Kant, Fichte, Schelling. An dieser Bewegung nahm Schwarz, durch die Nähe der hessischen Universitätsstädte Marburg und Gießen unterstützt, den lebhaftesten Antheil. Es war von großem Einfluß auf seine Fortbildung, daß er, obgleich 1796 nach Echzell in der Wetterau, 1798 an die einträglichere Pfarrstelle zu Münster bei Butzbach befördert, durch keine dieser Versetzungen den genannten Universitätsorten weit entrückt wurde. Auch literarisch trugen die dadurch gewonnenen Anregungen ihre Früchte. Schon 1792 erschien in Jena die erste gedruckte Schrift von Schwarz: „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung in Hinsicht auf die mittleren Stände; mit einer Vorrede von K. C. E. Schmid." Mit diesem Werk betrat Schwarz zum ersten Mal das Feld, auf welchem er später bei weitem am erfolgreichsten und nachhaltigsten gewirkt hat, das pädagogische. Schon in Dexbach hatte er die Erziehung einiger ihm anvertrauten Knaben übernommen. In Echzell und Münster gelang es ihm trotz der störenden Kriegsstürme jener Zeit seine kleine Erziehungsanstalt noch zu erweitern und tüchtige Hülfslehrer, eine Zeitlang auch seinen Freund, den nachmals so berühmt gewordenen Philologen Fr. Creuzer, für dieselbe zu gewinnen. So sammelte Schwarz Erfahrungen auf dem Gebiete der Pädagogik, welche er seit der obengenannten in einer Reihe anderer größerer und kleinerer Schriften niederlegte, welche seinem Namen bald in weiteren Kreisen Achtung und Ansehen verschafften. Sie sind später meist in sein Hauptwerk: „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre" verarbeitet worden. Besondere Erwähnung verdient jedoch seine 1804 erschienene kleine Schrift: „Gebrauch der Pestalozzischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht." Sie beweist, wie frühe und lebendig von Schwarz die Verdienste und Grundsätze der naturgemäßen Methodik Pestalozzi's anerkannt wurden. Daneben war aber für seinen ernsten christlichen Sinn besonders das Bedürfniß: die pädagogische Wissenschaft auf ihre wahre Grundlage zurückzuführen und ihr der aufkommenden oberflächlichen Halbbildung und damaligen Philanthropie gegenüber eine gründlichere und christliche Richtung geben zu helfen. Die Verdienste, welche er sich in dieser Hinsicht erwarb, sollten nicht lange ohne Anerkennung bleiben. Im J. 1803 waren in Folge des Reichsdeputations-Hauptschlusses die ehemals churpfälzischen Gebiete auf der rechten Rheinseite der nun zum Churfürstenthum erhobenen Markgrafschaft Baden zugetheilt worden, darunter auch die alte Stadt und Universität Heidelberg. Es gehörte zu den Lieblingsgedanken des unvergeßlichen Churfürsten und nachherigen Großherzogs von Baden Karl Friedrich, die seiner Fürsorge zugefallene Universität, welche im Lauf des letzten Jahrhunderts zur Unbedeutendheit herabgesunken war, wieder zu ihrem alten Glanze zu erheben. Das wirksamste Mittel hiezu war die Ergänzung und Verstärkung ihrer bisherigen Lehrkräfte durch Berufung bedeutender Gelehrter, sowohl älterer, als besonders junger, aufstrebender Männer. Neben dem wissenschaftlichen ließ es jedoch der hochsinnige Restaurator der Universität Heidelberg nicht an Pflege der religiösen Interessen fehlen,

an denen er sich auf's Innigste persönlich betheiligte. So hatte er schon 1803 Schwarzens Schwiegervater Jung-Stilling in sein Land berufen, um hier, ohne irgend ein öffentliches Amt zu bekleiden, ungetheilt einer Wirksamkeit für religiöse Zwecke sich widmen zu können. Jung-Stilling aber hatte sich Heidelberg zum Wohnort erwählt, bis ihn 1806 sein hoher Freund auf dem Throne in seine unmittelbare Nähe nach Karlsruhe zog. In diesem Sinne interessirte sich Karl Friedrich auch für eine angemessene Besetzung der theologischen Fakultät der neuen badischen Hochschule. Bisher war in derselben unter den beiden protestantischen Bekenntnissen nur das reformirte vertreten gewesen, besonders durch den ehrwürdigen Karl Daub, welcher noch unter der churpfälzischen Regierung 1795 von Marburg nach Heidelberg berufen worden war. Theils um den Bedürfnissen der Studirenden aus dem lutherischen Baden Rechnung zu tragen, theils um die später erfolgte Vereinigung der beiden evangelischen Confessionen im Großherzogthum anzubahnen, sollte zum ersten Mal auch ein Theologe lutherischer Confession in der Fakultät angestellt werden. Die Wahl fiel auf Schwarz*), welcher damals die ersten Theile seines pädagogischen Hauptwerkes schon veröffentlicht hatte. Er trat 1804 sein neues Amt in Heidelberg an, in welchem er während der dreiunddreißig Jahre, in denen er es verwaltete außer Daub noch Abegg, Marheineke, de Wette, Paulus, Neander, Umbreit, Ullmann und Lewald zu Mitarbeitern und Collegen hatte.

Als Universitätslehrer entfaltete Schwarz die gleiche unermüdete und vielseitige Thätigkeit, wie bisher als Geistlicher, im Bund unter seinen Collegen besonders mit Daub und Creuzer. Soweit die spekulative Richtung der Theologie Daub's und Schwarzens biblisch-praktischer Supernaturalismus auch in der Folge auseinandergingen, so blieben beiden Männern, ganz abgesehen von dem gemeinsamen Gegensatz gegen den Paulus'schen Rationalismus, nicht nur eine Reihe von wesenhaften inneren Berührungspunkten, sondern es verknüpfte auch beide ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes, nie gestörtes Verhältniß ächt collegialischer Freundschaft. Schwarz, welchem neben der Pädagogik die systematische Theologie überwiesen war, ließ schon 1808 seine Sciagraphia dogmatices christianae in usum praelectionum erscheinen, 1816 umgearbeitet zum „Grundriß der kirchlichen protestantischen Dogmatik“ vom Standpunkt der Union.

---

*) Es liegt nahe, Schwarzens damals bei dem Großherzog viel geltendem Schwiegervater einen nicht unbedeutenden Einfluß auf diese Berufung zuzuschreiben. So wenig nun die Empfehlung Jung-Stilling's Schwarz zur Unehre gereichen könnte, so ist sie doch im Anfang der zwanziger Jahre bei Anlaß der Angriffe auf Creuzer's Symbolik in der Darmstädter Kirchenzeitung vermuthlich von Heidelberger Collegen auf eine für Schwarz so gehässige Weise zur Sprache gebracht worden, daß es von Interesse seyn dürfte, hier eine Thatsache zu den Akten zu geben, deren Mittheilung wir der Schwarz'schen Familie verdanken. Creuzer und seine beiden in der gleichen Verdammniß mit ihm begriffenen Freunde Daub und Schwarz hatten sich das Wort gegeben, auf die persönlichen Angriffe in jener Kirchenzeitung nichts zu erwidern. Als dagegen unter Ertheilung nicht eben schmeichelhafter Epitheta die Kirchenzeitung unter Anderem erzählte, daß der mystisch-pietistische Jung-Stilling dafür gesorgt habe, daß sein mystisch-pietistischer Schwiegersohn eine Professur zu Heidelberg erhalten habe, nahm Schwarz Anlaß, vor seinen erwachsenen Kindern hierüber eine bestimmte Erklärung abzugeben. Demgemäß hatte Jung-Stilling die Berufung seines Schwiegersohns nicht nur nicht angebahnt und betrieben, sondern sogar bei dem Fürsten sich bestimmt gegen dieselbe erklärt. Die Ursache war eine damals eingetretene entschiedene Unzufriedenheit Jung-Stilling's mit der wissenschaftlichen Richtung seines Schwiegersohns, der sich damals mit Enthusiasmus in die Kantische Philosophie eingearbeitet hatte. Jung-Stilling erklärte in Folge dessen Schwarz geradezu für einen „Neologen“ und mied, nachdem manches Streitgespräch zwischen beiden Männern geführt worden war, gerade um die Zeit, als es sich um die Berufung handelte, sogar persönliche Berührungen mit Schwarz in einer für die Familie sehr schmerzlichen Weise. Vergebens war jeder Vermittlungsversuch der nächststehenden Familienglieder; Jung-Stilling blieb in der Angelegenheit der Professur unbewegt. Soweit persönliche Einflüsse dabei in Betracht gekommen sind, sind es nach Schwarzens Erklärung lediglich die Empfehlungen seines Marburger Freundes v. Savigny gewesen, der damals die Stelle eines preuß. Gesandtschaftssekretärs in Karlsruhe bekleidete und bei dem Großherzog Karl Friedrich in großem Ansehen stand.

Bekanntlich hat Schleiermacher in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Glaubenslehre den „Ehrenkranz", die erste Bearbeitung der Dogmatik mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften geliefert zu haben, an Schwarz abgetreten, Hase aber im Hutterus redivivus dem „Grundriß" ein „inniges Gefühl für den religiösen Gehalt der reformirten, wie der lutherischen Kirchenlehre" nachgerühmt. Gleichfalls im J. 1808 erschien sein Werk: „Das Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, oder die Lehre des Evangeliums aus Urkunden dargestellt." Im J. 1821 erschien sein „Handbuch der evangelisch-christlichen Ethik für Theologen und gebildete Christen", in zweiter Auflage 1830 unter dem Titel: „Die Sittenlehre des evangelischen Christenthums als Wissenschaft." Nicht zu übersehen ist die fleißige Mitarbeit Schwarzens in den „Heidelberger Jahrbüchern der Literatur", in denen er unter Anderem eine eingehende Recension von Schleiermacher's neu erschienener Dogmatik lieferte. Ebenso übernahm er seit 1824 auf Wachler's Ansuchen einige Jahre lang die Redaktion der früher von diesem herausgegebenen „theologischen Annalen". In verdienter Anerkennung seiner theologischen Bestrebungen ertheilte ihm die Heidelberger Fakultät 1806 die theologische Doktorwürde; einige Zeit später wurde ihm von Marburg aus auch die philosophische ertheilt. Hand in Hand mit diesen theologisch-wissenschaftlichen gingen seine Bestrebungen für Theorie und Praxis der Pädagogik. Zeugniß dafür ist sein in dritter Auflage in drei Bänden 1835 erschienenes „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre", sowie seine Arbeiten für praktische Heranbildung tüchtiger Lehrer. Im J. 1807 errichtete er in Gemeinschaft mit Creuzer unter höherer Genehmigung das pädagogisch-philologische Seminarium. Zu diesem kam in der Folge auch ein katechetisches Seminar, welches seiner Direktion anvertraut ward. Daneben übte Schwarz nicht nur eine praktisch-pädagogische Wirksamkeit in regelmäßigen, gern und viel besuchten Abendvereinigungen, zu welchen er seine Zuhörer bei sich versammelte, sondern seine rastlose Thätigkeit erlaubte ihm sogar, neben der Erziehung seiner eigenen zehn Kinder die früher gegründete kleine Knaben-Erziehungsanstalt in Heidelberg fortdauern zu lassen. Der als Schriftstellerin, wie als praktische Erzieherin rühmlichst bekannten Karoline Rudolphi, sowie nach deren Tod (1811) ihrer Nichte Emilie Heinz stand Schwarz bei der Leitung ihrer in Heidelberg blühenden Mädchen-Erziehungsanstalt als hülfreicher Freund und Rathgeber zur Seite. Endlich wirkte er eine lange Reihe von Jahren mit zur Verbesserung des deutschen Volksschulwesens im Großen durch die Zeitschrift: „Freimüthige Jahrbücher ꝛc.", welche er mit seinen Freunden Dr. Wagner in Darmstadt, Dr. Schellenberg in Wiesbaden und Dr. d'Autel in Stuttgart herausgab.

Nicht zu übersehen ist endlich die kirchliche Wirksamkeit, welche eine so wesentlich auf das Praktische gerichtete Persönlichkeit wie Schwarz zu entfalten nicht umhin konnte. Schon in der Zeitschrift: „Die Kirche", welche er zur Zeit unmittelbar nach der Befreiung Deutschlands von der Fremdherrschaft in den Jahren 1816 und 1817 herausgab, sprach er sich freimüthig über die Gebrechen und Bedürfnisse des öffentlichen Kirchenthums aus, namentlich in Beziehung auf Verfassung und Cultus, sowie auf die Predigt der reinen Kirchenlehre durch tüchtige Seelsorger. Wie fern er aber dabei von einem falschen Orthodoxismus war, bewies Schwarz besonders durch seine eifrige Beförderung der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen in Baden. Nachdem die Union schon seit 1804 in der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgebildet war, haben aus dem Schoß derselben besonders Schwarz und Daub zum Abschluß derselben in der evangelischen Kirche Badens mitgewirkt. Schon zu der vorbereitenden Synode in Sinsheim wurden beide Männer von der Fakultät abgeordnet, und ebenso beide zu der constituirenden Synode in Karlsruhe 1821 berufen. Hier war es vornehmlich Schwarz, welcher auf Feststellung der Lehre vom Abendmahl quoad consensum drang und der die Formel vorschlug, welche alsdann in die Vereinigungsurkunde überging: „Mit Brod und Wein empfangen wir im heiligen Abendmahle den Leib und das Blut Christi zur Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Heiland, nach 1 Kor. 10, 16." Ebenso waren

es vorzüglich Schwarz und Daub, unterstützt durch mehrere der Abgeordneten reformirter Confession, durch welche die Bekenntnißgrundlage der abzuschließenden Union in einer Weise festgestellt wurde, welche, entgegen dem lockeren Latitudinarismus in manchen Regionen des altbadischen Lutherthums, den symbolischen Büchern der beiden Confessionen ihre gebührende Geltung zu sichern wußte. Auf völlig unzweideutige Weise sprach sich gerade über diesen Punkt Schwarz unter Zustimmung Daub's und der vier anderen Commissionsmitglieder bei Abfassung eines ihm übertragenen Berichts über ein katechetisches Lehrbuch für die unirte Kirche aus*). In der zweiten badischen Generalsynode von 1834, zu welcher er ebenfalls berufen worden, wirkte Schwarz für die besseren Beschlüsse derselben mit. Sein Wunsch aber, einen Katechismus aufgestellt zu sehen, in welchem der Luther'sche mit dem Heidelberger verbunden werde, ging leider damals noch nicht in Erfüllung. Erst 18 Jahre nach seinem Tod wurde dieser Gedanke als der beste erkannt und von der Generalsynode des Jahres 1855 ausgeführt.

Das Wirken in Heidelberg und Baden war Schwarz schon frühzeitig lieb geworden, besonders auch durch die freundschaftliche Verknüpfung mit Männern wie Daub und vorzüglich Friedr. Creuzer. Daher schlug er schon 1809 einen vortheilhaften Ruf als Generalsuperintendent und Professor der Theologie in Greifswalde aus. Selbst die leidenschaftliche Spannung, in welche die Lehrer der Universität durch Parteinahme bei den bekannten Angriffen von Heinr. Voß (seit 1805 ebenfalls als Ehrenmitglied der Universität nach Heidelberg berufen) gegen Creuzer's Symbolik versetzt worden waren, konnten Schwarz den dortigen Aufenthalt nicht verleiden. Die bekannten Anklagen gegen die Creuzer'sche Partei, auf Pietismus, Mysticismus, Kryptokatholicismus u. dgl. nahm er lediglich als das hin, als was sie sich später vor dem Forum der Wissenschaft erzeigt haben, und fand sich auch durch solche Erfahrungen bei späteren Rufen nach Bonn und Berlin nicht veranlaßt, den Heidelberger Wirkungskreis mit einem andern zu vertauschen. Sein vielfaches Verdienst um Kirche und Universität wurde unter Anderem dadurch anerkannt, daß ihm beim Schluß der Generalsynode von 1834 vor sämmtlichen Mitgliedern derselben Großherzog Leopold das Commandeurkreuz des Zähringer Löwenordens eigenhändig überreichte.

Eben noch hatte Schwarz sein letztes Werk: „Das Leben in seiner Blüthe" vom Verleger erhalten, eben noch das zum vierten Male bekleidete Prorektorat der Universität zu Ostern niedergelegt, eben noch am Sarge der Wittwe seines schon vollendeten Freundes Daub Worte der Liebe gesprochen, als er von einem heftigen Grippefieber befallen wurde, das nach wenigen Tagen am 3. April 1837 ihn hinwegraffte.

Ein allgemeiner Rückblick auf Schwarzens Leben und Streben läßt nicht verkennen, daß sein Hauptverdienst auf dem Gebiete der Pädagogik zu suchen ist. Eine Skizze seiner praktischen pädagogischen Thätigkeit hat Schwarz selber in der Vorrede zu der zweiten Auflage des ausführlichsten und bedeutendsten seiner pädagogischen Werke gegeben (Erziehungslehre. 3 Bde. 2te durchaus umgearbeitete Auflage. Leipzig 1819). Zum nähern Verständniß derselben lassen wir im Nachstehenden eine Karakteristik folgen, welche wir einem ausgezeichneten Schriftsteller auf dem Gebiete der Pädagogik verdanken. „Schwarz war eine durch und durch pädagogische Natur. Schon als 14jähriger Knabe hatte er aus freiem Triebe angefangen zu unterrichten; auf der Schule und Universität setzte er diese Thätigkeit fort, gründete dann seit seinen Candidatenjahren die kleine Erziehungsanstalt, die er auch während seines 16jährigen Pfarramtes noch unterhielt, wie denn sein ganzes pfarramtliches Wirken ein im höheren Sinn pädagogisches war, und es gelang ihm selbst die schwierige Vereinigung der Leitung einer Erziehungsanstalt und des Kinderunterrichts mit seiner akademischen Lehrthätigkeit. Der vorherrschend empfänglichen Richtung seines Geistes widerstrebte es, einen bestimmten methodischen Grundsatz

*) Das Nähere bei Hundeshagen, die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden. Frankfurt a. M. 1851. S. 130 ff.

mit vordringlicher Einseitigkeit zu verfolgen; vielmehr nahm sein milder und freier Sinn die sämmtlichen Eindrücke der mannichfaltigen Aufgaben, welche der pädagogische Beruf seinem Vertreter stellt, und die thatsächlich vorhandenen hemmenden und fördernden Kräfte auf und suchte mit Umsicht und Besonnenheit der Gesammtaufgabe gerecht zu werden. Daher kommt es, daß er den Zögling nicht als einen rein passiven Stoff ansieht, aus welchem der Erzieher nach Belieben etwas machen könne, sondern das gehörige Gewicht auf die Bedingungen legt, welche der Pädagoge beim Beginne des Erziehungsgeschäfts bereits vorfindet. Er wendet seine Aufmerksamkeit der natürlichen Seite des Lebens des Zöglings zu, seinen Anlagen, seiner leiblichen Entwicklung und Pflege, dem Einflusse der verschiedenen Altersstufen, aber auch der in der Gesellschaft vorhandenen geistigen Mächte, insbesondere des Familienlebens und der lebendigen Gotteskraft des Evangeliums, in deren Geltendmachung er das Ziel aller Erziehung einfach gefunden hatte, nach welchem die pädagogische Theorie auf verschiedenen Wegen suchend in der Irre ging. Ueberhaupt aber wird bei ihm durch das eigentlich Pädagogische das Didaktische bei weitem überwogen, und dadurch unterscheidet sich Schwarz auch von A. H. Niemeyer, mit welchem er in der umsichtigen und besonnenen Erfassung der Gesammtaufgabe der Pädagogik zusammentrifft. Karakteristisch ist, daß die erste pädagogische Schrift von Schwarz ein Versuch einer Theorie der Mädchenerziehung war und daß die zweite den Titel führte: Religiosität, was sie seyn soll und wodurch sie befördert wird. Schwarz weiß einmal, daß die mütterliche Erziehung, wie die erste, so für alle Zeit folgenreichste ist und daß darum der Erfolg der Erziehung überhaupt ganz besonders durch die Erziehung des weiblichen Geschlechtes bedingt, und dann, daß Religiosität die Basis aller wahren Bildung ist. Auf dieser Grundlage verfaßte er dann sein größeres Werk über Erziehungslehre. Der erste Theil (1802) handelt von der „„Bestimmung des Menschen““ und wendet sich wieder in Briefen an erziehende Frauen; der zweite (1804) behandelt „„das Kind oder Entwicklung und Bildung des Kindes von seiner ersten Entstehung bis zum vierten Jahre““; der dritte (1805) enthält die weitere Entwicklung und Bildung des jungen Menschen und zugleich die Unterrichtslehre; der vierte (1813) in zwei Theilen „„die Geschichte der Erziehung nach ihrem Zusammenhange unter den Völkern von allen Zeiten her bis auf die neuesten““. Auch dieses Interesse für die Geschichte der Pädagogik hängt mit Schwarzens Abneigung gegen die abstrakte Methodik und mit seiner gesunden Empirie zusammen, und gerade in der Pflege dieses Zweiges der pädagogischen Wissenschaft besteht eines seiner Hauptverdienste. Seine Darstellung enthält den ersten umfänglichen Versuch einer Geschichte des Gesammtgebietes der Pädagogik. In der zweiten Auflage seiner Erziehungslehre bildet die zu zwei starken Bänden erweiterte Geschichte der Erziehung sehr zweckmäßig den einleitenden und grundlegenden Anfang des Werkes, und sie ist in dieser Gestalt eine wahrhaft bahnbrechende und höchst verdienstliche Arbeit, wenn sie auch in manchen Partieen nur das Fachwerk zu geben vermochte und dessen Ausfüllung Andern überlassen mußte. Schwarz aber wurde durch sein geschichtliches Interesse ebenso für das gute Neue, wie für die Anregungen Rousseau's, Basedow's, Pestalozzi's, Jean Paul's u. A. empfänglich erhalten, als vor der unbedingten Hingebung an alleinseligmachende pädagogische Theorieen bewahrt. Außer den bereits genannten Werken verdienen noch seine „„Darstellungen aus dem Gebiet der Pädagogik““ (2 Thle., 1833 u. 1834) Erwähnung. Sein „„Lehrbuch der Pädagogik““ aber in der letzten, 1835 von ihm selbst besorgten Ausgabe bildet in der Bearbeitung von Curtmann noch bis heute eines der verbreitetsten pädagogischen Handbücher, und neben dieser namentlich im didaktischen Theile sehr erweiterten und im Ganzen völlig umgestalteten Bearbeitung hat das Buch in seiner ursprünglichen Gestalt immer noch seinen eigenthümlichen Werth." Hundeshagen.

Schwarzburg-Rudolstadt und **Schwarzb.-Sondershausen**, s. Thüringen.

Schwebel (Johann) und die Reformation von Pfalz-Zweibrücken. Johann Schwebel wurde geboren zu Pforzheim, einem Städtchen in Baden, im J. 1490;

in seinen Schriften nennt er sich Schweblin; auch wird der Name manchmal Schwöblin und öfters Sueblin geschrieben; sein Vater Conrad Schwebel, gebürtig aus Wasserburg in Oberbayern, war mit Ursula Ritter vermählt und hatte sich als Kürschner in Pforzheim niedergelassen. Hier in seiner Vaterstadt hatte Schwebel Gelegenheit, einen guten Grund zu legen für seine erste wissenschaftliche Bildung. Die lateinische Schule von Pforzheim war seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine der besten der damaligen Zeit. Johann Reuchlin, der gründliche Kenner der griechischen und hebräischen Sprache, lehrte, wie einige Schriftsteller und die örtliche Tradition versichern, vielleicht selbst während kurzer Zeit an derselben; jedenfalls hat er, einer der ersten Wiederhersteller der klassischen Studien, durch seine öftere Anwesenheit in Pforzheim viel dazu beigetragen, die Schule seiner Vaterstadt zu heben; durch seinen Einfluß wurden Georg Simmler, ein Schüler von Ludwig Dringenberg, dem Gründer der Schule zu Schlettstadt im Elsaß, Johann Hildebrandt und im J. 1511 Johann Unger, der frühere Hauslehrer von Melanchthon, an dieselbe berufen. Welche Bedeutung diese Schule für die damalige Zeit hatte, zeigt der Umstand, daß Männer wie Capito, Nicolaus Gerbel, Hedio, Irenicus, Berthold Haller, Simon Grynäus und Andere ihr ihre erste gelehrte Bildung verdanken; mehrere dieser Männer waren zu gleicher Zeit mit Schwebel Zöglinge derselben (Vierordt, Gesch. der bad. Reform. I, S. 82—89). Ob beim Austritt aus der Schule Schwebel noch eine auswärtige höhere Lehranstalt besuchte und sich, wie einige seiner Jugendfreunde, nach Tübingen, Basel, Freiburg oder Heidelberg begab, ist ungewiß. Ausgerüstet mit guten Kenntnissen in den alten Sprachen und durch einen frommen Lebenswandel ausgezeichnet, wurde er, noch sehr jung, in den Orden des heiligen Geistes aufgenommen; beim Eintritt in das Kloster*) dieses Ordens überließ er demselben sein nicht unbedeutendes Vermögen, erhielt jedoch späterhin auf Verwendung des Markgrafen Philipp einen großen Theil davon wieder zurück; im Jahre 1514 erhielt er die Priesterweihe. Die Klostermauern konnten die Strahlen des göttlichen Lichtes nicht hindern, einzudringen in die Seelen derer, welche mit Ernst und Demuth nach Wahrheit dürsteten. In der stillen Klosterzelle forschte, wie einst Luther, auch Schwebel fleißig in der heiligen Schrift und in den Schriften der Kirchenväter; er erkannte bald, wie wenig die Lehre der Kirche übereinstimme mit der Lehre des Evangeliums und wie verunstaltet der christliche Cultus sey; es regte sich in ihm der Entschluß, gegen die vielen irrigen Lehren und den Unfug in der Kirche öffentlich aufzutreten. Verschiedene äußere Umstände trugen dazu bei, ihn in seinem Vorhaben zu bekräftigen und es nach und nach zur völligen Reife zu bringen. Auf Veranlassung eines Streites, welchen die Dominikaner zu Köln mit Reuchlin führten, hatten gerade in dieser Gegend, seit dem Jahre 1510, die Freunde der klassischen und biblischen Literatur einen Bund geschlossen, durch welchen die scholastische Theologie, der Obscurantismus der Mönche und die übertriebenen Ansprüche der römischen Curie bekämpft wurden. Manche, die sehnlichst eine Kirchenverbesserung wünschten, lebten in Pforzheim und in der Umgegend. Nicolaus Gerbel hat bis zum J. 1515 sich in seiner Vaterstadt aufgehalten und um diese Zeit in einem Lobgedicht auf Leo X. die Hoffnung ausgesprochen, daß dieser Mediceer endlich die Kirche von ihren vielen Gebrechen heilen werde. Capito war in den Jahren 1512—1515 Pfarrer in Bruchsal. Pellican (Conrad Kürsner) war um dieselbe Zeit Guardian des Pforzheimer Franziskanerklosters und hatte schon im J. 1512 in jenem bekannten vertraulichen Gespräche mit Capito seine Bedenken ausgedrückt über Ablaß, Fegfeuer, Ohrenbeichte und Transsubstantiation; mit ihm war sein Schüler Sebastian Mynster. In Heidelberg leitete seit 1516 Butzer die theologischen Studien der dortigen Dominikaner; an der Universität lehrte Oecolampad, und Irenicus war daselbst Vorsteher einer Schule. Im J. 1517 wurden Luther's Thesen be-

*) Das Kloster, welches der heilige Geist-Orden in Pforzheim hatte, war damals das einzige dieses Ordens im badischen Lande (Vierordt, Gesch. der bad. Ref. I, S. 125).

kannt; seine in demselben Jahre erschienene erste Schrift, ein Sermon über den Ablaß, wurde durch die Pressen von Süddeutschland vielfach nachgedruckt und rasch verbreitet. In dem darauf folgenden Jahre erschien Luther selbst in Heidelberg und hielt daselbst im Augustinerkloster den 25. April seine bekannte Disputation. Melanchthon schrieb von Wittenberg aus fleißig an seinen Jugendfreund Schwebel, theilte ihm die dortigen Vorgänge mit und überschickte ihm Auszüge aus seinen Vorlesungen über das Evangelium Matthäi und den Brief an die Römer (cent. epist. p. 3); „Luther“, schreibt derselbe etwas später, „ist viel größer und bewundernswürdiger, als ich Dir mit Worten schildern kann; den papistischen Unrath fürchten wir nicht; ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn?“ (cent. epist. p. 8).

Unter solchen Verhältnissen wurde Schwebel für seinen reformatorischen Beruf vorbereitet; er legte das Ordenskleid ab und trat schon im J. 1519 als evangelischer Prediger in seiner Vaterstadt Pforzheim auf; wegen seiner freieren Predigten u. s. w. mußte er auf Befehl des Markgrafen Philipp, dessen Gemahlin eine Schwester des Bischofs von Speier war, den heimathlichen Boden verlassen; er flüchtete sich zu dem edeln Franz von Sickingen, und hier „in dieser Herberge der Gerechten“ fand er Schutz und Schirm. Doch auch in der Verbannung gedachte er stets seiner lieben Landsleute und ermahnte dieselben brieflich zur Treue und Standhaftigkeit in der evangelischen Wahrheit; im J. 1522 überschickte er dem Junker Jörgen von Luthrumer (Georg von Leutrum) in Pforzheim einen Brief von Franz von Sickingen an Dietrich von Handschuhheim über den Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, über Einführung der Messe in deutscher Sprache, über die Anrufung der Heiligen und Abschaffung von unnützen Bildern in den Kirchen; in der von Ebernburg den 29. Juni 1522 datirten Vorrede bittet er seinen lieben Junker Georg Luthrumer, er möge doch die Pforzheimer Freunde ermahnen, sich nicht durch Verläumdungen oder Verfolgungen von der Wahrheit abwendig machen zu lassen; die Finsterniß begreife nicht das Licht, und wer Arges thue, der hasse das Licht; „er überschicke ihnen“, sagt er, „den beigefügten Brief, weil diese Schrift sehr nützlich seyn könne, ein schwaches Gewissen zu unterrichten und zu stärken; es gebe keinen Ordensmann, wie geistlich er sich auch dünke, und keinen Theologen, wie gelehrt er sich auch achte, der von den Dingen, die das Lob Gottes und der Seele Seligkeit betreffen, so stät und so vernünftig rede, wie Franz von Sickingen; ehemals seyen die Laien über das Gesetz Gottes durch die Priester unterrichtet worden, jetzt aber verhalte sich die Sache anders; die Priester müssen zu den Laien in die Schule gehen und von ihnen die Bibel lesen lernen; vor Zeiten hätten die Bischöfe das Schwert Gottes geführt zu der Seelen Heil; jetzt aber verlassen die Bischöfe das Wort Gottes und wollen mit weltlichem Schwert das Wort Gottes unterdrücken; die, welche früher das weltliche Schwert geführt, gestehen ein, daß sie oft unbilligerweise gehandelt haben, nehmen jetzt das Wort Gottes an und suchen mehr Gottes Lob und Ehre als zeitliche Gewalt und Güte; die früher Sehenden seyen blind und die Blinden sehend geworden“ (Schwebel's teutsche Schriften I, S. 24—66).

In demselben Jahre, den 1. Dezbr. 1522, ließ Schwebel unter dem Titel: „Ermahnung zu dem Questionieren, abzustellen überflüssige Kosten“ in Pforzheim eine Schrift drucken, worin er die vielen Mißbräuche beim Einsammeln von Almosen rügt; er zeigt, wie dieses edle Geschäft in der ersten Zeit eingerichtet gewesen sey und wie es jetzt damit stehe; „jetzt reise man mit schwerer Zehrung nach Rom, zahle dort Copisten, Sekretarien, Notarien u. s. w., liefere viele hundert Dukaten in des Pabstes eigene Kammer für ein Pergament mit angehängtem Blei, damit man die Erlaubniß erhalte, für die Armen Almosen zu sammeln, — eine Erlaubniß, die nach dem Tode jedes Pabstes erneuert werden müsse. Wozu diese Erlaubniß aus Rom? Habe nicht jeder Bischof, dem man ohnehin gleichfalls theuere Gebühren entrichten müsse, gleiche Befugniß? Ueber einen Tyrannen, der die Armen zu berauben sich unterstände, würde die Welt Mord und Zeter schreien, und dennoch gebe es viele solcher Tyrannen von

dem Pabst bis zu den Mönchen und jenen Stationiern herab, die zur Bewahrung vor Pestilenz, vor Hundswuth oder andern Plagen für einen alten Bildstock Geld einsammeln; kurz, von tausend Gulden, die gesammelt werden, kommen kaum zehn, ja kaum fünf an die wirklichen Armen." Auf dem Titelblatt dieser für die damalige Zeit sehr karakteristischen Schrift befindet sich ein Holzschnitt, der gleichsam den Hauptzweck derselben andeutet; rechts ist der Pabst mit der dreifachen Krone neben einem vollen Sacke mit der Aufschrift: „umb Geld ein Sack voll Ablaß"; links, etwas im Hintergrunde, erscheint der Erzbischof mit einigen Mönchen, vor denen, um Ablaß zu verkündigen, ein Knabe einherzieht, der in jeder Hand eine Schelle schwingt; zu ihrer Seite befindet sich eine bereits gefüllte Geldkiste; vor ihnen kniet, um Ablaß bittend, ein Bauer mit einem Hahn in seinen Händen und einem Schwein zu seinen Füßen.

Nach mehrjähriger Entfernung durfte Schwebel mit Erlaubniß des Markgrafen wieder den heimathlichen Boden betreten; den 10. April 1524 predigte er zu Pforzheim in der Spitalkirche über den „guten Hirten". Gerbel besorgte den Druck dieser Predigt (cent. epist. p. 3) und begleitete sie mit einem kurzen Vorworte an seine lieben Landsleute, an das kleine Häuflein der Evangelischgesinnten zu Pforzheim; er forderte sie zur Treue und Standhaftigkeit auf, und anspielend auf die vielen, in ihren schwarzen und grauen Kutten einherziehenden Mönche (Pforzheim hatte acht Klöster), schließt er mit den Worten: „Hütet Euch in Einfalt der Tauben und Klugheit der Schlangen vor Euern grauen Wölfen und Euern schwarzen Bären, die nit Eure Seelen, sondern Euern Seckel suchen." So bestand gleich im Anfange der Reformation in Pforzheim eine kleine evangelische Gemeinde; auf dem von Schwebel gelegten Grunde baute Johann Unger, der schon erwähnte frühere Hauslehrer Melanchthon's, fort; dieser wurde im J. 1524 als Prediger der dortigen Stiftskirche angestellt und blieb daselbst mit kurzer Unterbrechung bis zu seinem im J. 1553 erfolgten Tode (Vierordt, de Johanne Ungero, Carolsr. 1854).

Bei Franz von Sickingen verweilte Schwebel zu gleicher Zeit mit Ulrich von Hutten, Caspar Aquila, Butzer, Oecolampad und einigen andern Reformationsfreunden. Noch ehe die Wittenberger es im Sitze der Reformation unternahmen, führte Sickingen auf seinen Burgen und in seinen Herrschaften die deutsche Messe ein. In einem um diese Zeit geschriebenen Briefe äußert sich Schwebel: „Ich halte es für kein Vergehen, die Messe deutsch zu lesen, brauche auch deshalb das Licht nicht zu scheuen, sondern thue diesen Schritt öffentlich mit dem Wunsche, es möchten mir Alle nachfolgen. Unrecht war es bisher, daß diese heilige Handlung in einer den meisten Laien unverständlichen Sprache vorgetragen wurde; warum sollte ihnen der Inhalt dessen, was sie mit Andacht hören sollen, ein Geheimniß bleiben? Irre ich, so möge man mich durch die heilige Schrift auf den Weg der Wahrheit zurückführen" (cent. epist. p. 337).

Schwebel hat, wie sein Sohn berichtet, sich noch während seines Aufenthaltes auf dem Schlosse Landstein in den Stand der Ehe begeben (cent. epist. vita Schwebelii); nach einigen Briefen von Gerbel an Schwebel war jedoch dieser zur Zeit, als Melanchthon in Bretten war, also im Monat Mai 1524, nicht verheirathet, aber einige Monate später (cent. epist. p. 29. 81. 100) *). Wie Luther und die meisten Reformatoren, so wurde auch Schwebel wegen seiner Ehe vielfach getadelt und verläumdet; mit großer Offenheit vertheidigte er sich in zwei Abhandlungen über die Ehe und die Priesterehe insbesondere (Schwebel's teutsche Schriften I, S. 176). Als im September 1522 Sickingen den für ihn so unglücklichen Feldzug gegen den Kurfürsten von Trier und seine beiden Verbündeten, den Kurfürsten von der Pfalz und den Landgrafen von Hessen, unternahm, so wurden, um keiner Gefahr ausgesetzt zu seyn, die theologischen Gäste entlassen; Aquila begab sich nach Eisenach, Butzer nach Weißenburg

*) Beide Nachrichten lassen sich nur durch Annahme einer zweiten Ehe oder durch eine Verwechselung von Seite des Sohnes erklären, der bei dem Tode seines Vaters erst 9 Jahre alt war.

und Straßburg, Oecolampad nach Basel, und Schwebel wurde, zur Verbreitung der evangelischen Wahrheit, nach Zweibrücken berufen als Hofprediger und Vorsteher (Antistes, Superintendent) der Kirchen des Herzogthums. Der Pfalzgraf Ludwig II., geboren 1502 und seit 1525 mit einer hessischen Prinzessin vermählt, war unter den Reichsfürsten, ungeachtet vieler Abmahnungen und Bedrohungen der benachbarten Bischöfe, einer der ersten Beförderer der Reformation (Altingii hist. pal. p. 156; Seckendorf, hist. Luth. p. 131); „war er gleich", sagt Butzer von ihm, nicht ohne ziemliche menschliche Fehler, so besaß er doch keine geringe Gaben; er hörte gern Gottes Wort; nun ist es aber ein Großes, Gottes Wort hören und sich gegen dasselbe nicht feindlich bezeugen; er hielt Treu' und Glauben in seinen Versprechungen, welches gewißlich keine geringe Tugend ist bei Hohen, besonders bei fürstlichen Personen" (Butzerus Schwebelii in cent. epist. p. 191). Schwebel stand seinem Fürsten, der ihm volles Zutrauen schenkte, bald rathend und ermahnend, bald tröstend und ermuthigend zur Seite. Gemäß dem Nürnberger Religionsedikt vom J. 1523, schreibt er demselben, lehre er das Evangelium, und kein Bischof noch Erzbischof habe ihn widerlegt; was nicht in der Bibel gegründet sey, habe keine bindende Kraft; in dem, was das Heil der Seelen betreffe, müsse man auf Gott vertrauen und sich nicht durch weltliche Rücksichten entmuthigen lassen (Schwebel's teutsche Schriften I, S. 84—127). In der Umgebung des Pfalzgrafen befanden sich Männer, welche das Reformationswerk kräftig unterstützten, Jakob Schorr und Hieronymus Bock. Jakob Schorr hat im J. 1526, und zwar noch vor dem Reichstage, ein merkwürdiges, im Druck erschienenes Gutachten über die damaligen kirchlichen Bewegungen mitgetheilt und darin auf eine sehr freisinnige Weise das Pabstthum und die Mißbräuche in der Kirche beurtheilt; er that es nicht im Namen des Kurfürsten Ludwig *), sondern im Auftrage des Pfalzgrafen Ludwig, dessen Rath und späterer Kanzler er war und der dem Kaiser durch seine Theilnahme an dem Kriege gegen Frankreich und einen bei Mastricht erfochtenen Sieg persönlich bekannt war. Hieronymus Bock (tragus), gebürtig aus Heidsspach bei Bretten, war ein Hausfreund des Pfalzgrafen Ludwig und Lehrer in Zweibrücken, später in Hornbach; im J. 1539 hat er die der Regierung vorgeschlagene Kirchenordnung unterschrieben. — Im J. 1524 erklärte Schwebel einige Bücher der heiligen Schrift, das Evangelium Matthäi, den Brief an die Römer und das Evangelium Johannis; später predigte er gewöhnlich über die herkömmlichen Perikopen aus den Evangelien und Episteln. Der Brief an die Römer bildete die Grundlage seiner Vorträge. Die Hauptpunkte der christlichen Lehre, sagt er, sind: 1) Buße (poenitentia), 2) die Rechtfertigung durch den Glauben, 3) Liebe zu Gott und den Nächsten, 4) die Lehre von den Leiden (crux) als Bewährung des Glaubens, 5) das gläubige Gebet zu Gott für uns und Andere (cent. epist. p. 16). Die Werke, heißt es an einer andern Stelle, folgen aus dem Glauben; der Mensch hat freien Willen, aber aus dem Fleische zum Bösen, aus der Gnade zum Guten (Schwebel's teutsche Schriften I, S. 81). Die Sakramente werden von ihm Zeichen der Gnade oder des Willens Gottes gegen uns und Symbole der Liebe in Bezug auf die Menschen unter sich genannt. Im Glauben genossen, hören Brod und Wein auf im Abendmahl gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein zu seyn und werden eine geistige Speise; das Abendmahl sey ein geistiges Mahl In diesem Sinne versteht er es, wenn er sagt: es ist für mich kein Zweifel, daß im Abendmahl den Gläubigen zu ihrem Heile der wahre Leib und das wahre Blut Christi dargereicht werde. Ebenso werde durch Glauben und Gebet die Taufe ein Bad der Wiedergeburt, dessen die Kinder wie die Erwachsenen bedürfen (Schwebel's scripta theologica, p. 264; cent. epist. p. 166. 305 sqq.).

---

*) Der Kurfürst Ludwig wird in der Reformationsgeschichte häufig verwechselt mit dem Pfalzgrafen Ludwig, z. B. bei Veesenmayer in Stäudlin's kirchenhistorischem Archiv, 1825, Bd. I. S. 114; Pütter, systematische Darstellung der pfälzischen Religionsbeschwerde, S. 13; Rommel und Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, S. 141 u. 147.

„Möchten", schrieb Melanchthon an Schwebel, „Alle Dir gleichen und in der Kirche nur das lehren, was zur Erbauung nöthig ist, nämlich Buße, Glaube und Liebe; wozu das viele Gezänk, da doch alle im Abendmahle Christi göttliche Gegenwart annehmen" (cent. epist. p. 21).

Außer der deutschen Predigt wurde in der Kirche eine christliche Lehre oder Kinderlehre in Fragen und Antworten über die zehn Gebote, das apostolische Glaubensbekenntniß, das Gebet des Herrn und die Einsetzungsworte der Sakramente eingeführt; früher wurden diese Gegenstände von dem Pfarrer nur vorgelesen oder theilweise hergesagt von den Kindern (s. Schwebel's teutsche Schriften II, S. 32). An die Stelle des lateinischen Kirchengesangs trat der deutsche; es sey zu verwundern, wird hierbei bemerkt, daß man daran Aergerniß nahm; es seyen ja auch früher einige deutsche Kirchenlieder, wie „Christ ist erstanden" ꝛc. und „Wir bitten um den heiligen Geist" ꝛc. gesungen worden und zu Wien in Oesterreich sey ein Nonnenkloster, in dem die Siebzeit immer deutsch sey gesungen worden (s. Schwebel's teutsche Schriften II, 319).

Im J. 1529 bearbeitete Schwebel eine Kirchenordnung und theilte dieselbe Butzern mit; dieser schreibt darüber: „Was Du euerm Fürsten vorgelegt hast in Betreff der Einrichtung der Kirchen gefällt mir recht wohl; ich bin der Meinung, daß diese Kirchenordnung gedruckt werde; da Du aber nicht willst, daß der Name des Fürsten vorgesetzt werde, so weiß ich nicht, was man für einen Titel dazu machen soll. Schreibe mir deshalb" (cent. epist. p. 133).

Im Jahre 1533 erschien eine Schrift: „Ablehnung der vermeinten Kirchenordnung Herzog Ruprecht's." Die angegriffene Kirchenordnung handelt in zwölf Artikeln von den Verpflichtungen der Pfarrer, von der Feier der Sonn- und Festtage, von den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls, der Beichte und der Krankencommunion (s. Schwebel a. a. O. S. 149—246). Im Jahre 1537 traten mehrere Geistliche aus der Diöcese Bergzabern zusammen, um die kirchlichen Angelegenheiten zu besprechen und sich über Lehre, Verwaltung der Sakramente und Cultus zu verständigen; sie beschlossen, sich jährlich ein- oder zweimal zu versammeln. Eine solche Versammlung (Diöcesan- oder Provinzial-Synode) fand in Bergzabern im Jahre 1538 statt; sie bereitete eine andere vor, welche den 21. Mai 1539 in Zweibrücken zusammenkam und der Pfarrer aus verschiedenen Diöcesen beiwohnten; auf dieser wurde unter dem Titel „die Lehre" eine Schrift verfaßt und unterschrieben, worin die Grundlagen der evangelischen Lehre angegeben sind und der Regierung mehrere Vorschläge zur Genehmigung vorgelegt werden, z. B. Wahl der Pfarrer durch die Gemeinden, jedoch nur unter Candidaten, die durch Lehre und Wandel tüchtig erfunden worden sind und zur Ordination könnten zugelassen werden, Anschaffung von deutschen Bibeln in den Dörfern und von anderen nützlichen Büchern in den Städten, damit bei religiösen Streitfragen ein Jeder sich belehren könne, was die heilige Schrift und die erste christliche Kirche gelehrt haben, jährliche Zusammenkünfte der Pfarrer zur Berathung der kirchlichen Angelegenheiten (vergl. Schwebel a. a. O. S. 325; cent. epist. p. 317).

Im Jahre 1539 wurden folgende Punkte in Betreff einer Kirchendisciplin vorgeschlagen: 1) Mit Einwilligung der weltlichen Behörden soll die Gemeinde sechs Censoren (Aufseher) wählen, welche über die Sitten wachen und die Fehlerhaften freundlich ermahnen. 2) Nützt eine erste und zweite Ermahnung von Seiten der Censoren nicht, so soll die dritte Ermahnung geschehen in Gegenwart der Pfarrer und Censoren. Nützt auch dies nichts, so soll der, welcher in seinen Sünden beharrt, bis zu seiner Besserung von dem heiligen Abendmahl ausgeschlossen seyn und keine Kinder über die Taufe heben dürfen. 3) Werden die verschiedenen Fehler genannt, über welche die Aufseher vorzüglich wachen sollen. 4) Wenn Kinder und Dienstboten strafbar befunden werden, so soll einer der Censoren es den Eltern und Herrschaften anzeigen; nützt dies nichts, so soll die Sache vor den Rath der Pfarrer und Censoren gebracht werden. 5) Wer ungeachtet der Ausschließung vom Abendmahl doch in seinen Sünden beharrt, dem soll nach Zu-

ziehung des Rathes der Pfarrer und Aufseher nur in Todesnoth das Abendmahl gereicht werden dürfen (vgl. Schwebel a. a. O. S. 379).

Während der ersten zehn Jahre stand Schwebel in Zweibrücken allein dem Werke der Reformation vor; kränkelnd und ermüdet durch die vielen Berufsgeschäfte, wollte er im Jahre 1533 sein Amt niederlegen, zumal als um diese Zeit ein von Straßburg aus ihm empfohlener Gehülfe, Namens Georgius, ihm viele Unannehmlichkeiten verursachte. Dieser verwarf die Erbsünde und Kindertaufe und störte durch seine Lehre und sein Benehmen die öffentliche Ruhe und die Ordnung in der Kirche, und es war nahe daran, daß er auf obrigkeitlichen Befehl sollte gezwungen werden, die Stadt zu verlassen, als er endlich auf viele Ermahnungen und nach langen Unterhandlungen mit seinen Gönnern in Straßburg auf dem Wege der Güte konnte bewogen werden, sich zu entfernen (vgl. cent. epp. p. 188. 355; Büttighausen, Beiträge zur pfälzischen Geschichte, I. S. 105 und die Straßburger Briefsammlung des Archivs von St. Thomä). Auf Zureden seines Freundes Gerbel harrte Schwebel auf seinem Reformationsposten aus, und noch im Jahre 1533 wurden Kaspar Glaser und Michael Hilspach nach Zweibrücken berufen (s. cent. epp. p. 177—188); beide waren früher in der Markgrafschaft Baden angestellt und mußten zur Zeit, als der Markgraf Philipp, um Oesterreich zu gefallen, wieder die lateinische Messe nebst papistischen Gebräuchen einführte, ihre Stellen aufgeben. Michael Hilspach, früher Rektor der Schule von Pforzheim, wurde Gehülfe an der Kirche zu Zweibrücken; Kasper Glaser, früher evangelischer Pfarrer in Baden, hatte schon seit Kurzem eine Lehrerstelle an der Schule zu Gemmingen angenommen, als nach dem Tode des Pfalzgrafen Ludwig der Ruf an ihn erging, die Stelle als Erzieher des jungen Prinzen Wolfgang anzunehmen; durch seine frühere Anstellung im Kraichgau ohne Zweifel ein Bekenner des im Jahre 1525 von Brenz verfaßten schwäbischen Syngramma zeigte er sich auch in Zweibrücken anfangs als strenger Lutheraner; er sah sehr ungern die gestattete Lehrfreiheit und klagte in einem vom 21. Juni 1533 datirten Briefe an Gerbel, daß so Viele dem Zwinglianismus huldigen; doch schloß er sich an Schwebel an und hatte durch seine Stellung am Hofe und auch als Prediger keinen geringen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten (s. Croll. hist. scholae Hornb. 18. 19.). Zurückgehalten durch seine Stellung, hat Schwebel aber den größeren Versammlungen, auf welchen die religiösen und kirchlichen Fragen verhandelt wurden, nicht beigewohnt, doch stand er stets in brieflichem Verkehr mit den meisten Reformatoren der damaligen Zeit, am häufigsten mit Melanchthon, Butzer und Capito. Als Butzer von dem Herzog Ulrich von Württemberg ersucht worden war, den Streit zu schlichten zwischen Ambrosius Blaurer und Schnepf in Betreff des Abendmahls, so besprach er sich deshalb zuvor mit Schwebel; dieser gab den Rath, sich nur an die Einsetzungsworte zu halten, die scholastischen Ausdrücke quantitative, qualitative und localiter zu beseitigen und anzunehmen, daß Christus seinem Wesen nach (essentialiter) im Abendmahle gegenwärtig sey und geistig genossen werde (s. cent. epp. p. 110; Schwebelii scripta theologica p. 306). Die Concordia im Schlosse zu Stuttgart kam zu Stande im J. 1534 und sollte die von Wittenberg vorbereiten. In den theologischen Schriften von Schwebel findet sich ein Brief von Melanchthon an Schwebel, der also lautet: „Ich habe heute mit Luther gesprochen in Betreff der Concordienformel, worüber ihr mit einander übereingekommen; er sagte mir, daß er sie billige; nur fügte er, ich kann es Dir als Freund nicht verhehlen, auch bei: „modo ut hoc sentiat." Ich habe daher Schnepfen gerathen, mit eben dieser Formel und der Ansicht, worüber Du Dich mit Luther verständigt hast, zufrieden zu seyn. Dasselbe habe ich auch dem Landgrafen von Hessen geschrieben. Ich für mein Theil würde gern mein Leben hergeben für die Concordia" u. s. w. (scripta theol. p. 306).

Nach diesem Briefe hätte Schwebel mit Luther selbst die Concordia schriftlich besprochen; allein dieser Brief gleicht ganz dem von Melanchthon an Butzer über diesen Gegenstand, nur daß in letzterem sentiamus statt sentiat steht (cent. epp. p. 273);

es ist sehr wahrscheinlich, daß der Sammler der theologischen Schriften eine unter den hinterlassenen Papieren vorgefundene Abschrift des Briefes von Melanchthon an Butzer für einen an Schwebel gerichteten Brief gehalten habe. Als die Wittenberger Concordia zur großen Freude von Butzer und Capito zu Stande gekommen war, so wurde sie von diesen nebst der beigefügten Erklärung wie den Schweizern so auch den Zweibrückern zugeschickt mit der Bitte, sie zu unterschreiben und Unterschriften zu sammeln. Schwebel willfuhr den Bitten seiner Straßburger Freunde, doch hatte dieselbe nicht seinen vollen Beifall; er bezeugte nur, daß er sie gelesen habe; „ehe“ — schreibt er den Pfarrern von Bergzabern, Umburg und Annweiler — „mehrere meiner Collegen und ich dieselbe unterschrieben, haben wir die Worte vorgesetzt: „vidimus et legimus exemplar Concordiae.“ Auch scheint dieselbe wenig Anklang gefunden zu haben; bei keiner der Statt gehabten Versammlungen wurde ihrer Erwähnung gethan. Von der Augsburgischen Confession sagt Schwebel in einem Briefe an Capito: „Du weißt, lieber Capito, daß wir uns immer des Friedens beflissen haben, alles gehässige Gezänk nicht mögen und uns gern zu den frommen und gelehrten Männern halten, welche rein und einfach die Sätze unseres Glaubens geben; deswegen haben wir schon längst das Bekenntniß der Fürsten und die beigefügte Apologie unterschrieben, und dies gefällt unseren Fürsten recht sehr“; an einer anderen Stelle heißt es: Ich bekenne aufrichtig, daß das Bekenntniß mehrerer Fürsten mir vorzüglich gefällt, besonders in Bezug auf die Sätze unseres Glaubens; denn ich glaube nicht, daß um der Gebräuche und Ceremonien Willen man dürfe Spaltungen in der Kirche entstehen lassen“ (cent. epp. 297. 351).

Durch einen Beschluß des Schmalkaldener Bundes vom Jahre 1535 war Herzog Ruprecht von Zweibrücken nebst mehreren anderen Fürsten als Mitglied desselben aufgenommen worden (vgl. Gieseler, Kirchengesch. III, 1, S. 297). Auf dem Convent zu Schmalkalden im Jahre 1537 wurde mit der Auktorität des Pabstes ganz gebrochen und die Augsburgische Confession nebst der Apologie wurden als eigentliches Bekenntniß der evangelischen Stände anerkannt und unterschrieben. Als Mitglied des Schmalkaldener Bundes hatte Herzog Ruprecht die Augsburgische Confession nebst der Apologie als Bekenntniß seines Landes anerkannt, und als solches werden auch beide angeführt in der Schrift, welche die oben erwähnte Zweibrückener Synode vom Jahre 1539 verfaßte. Die sogenannten Schmalkaldener Artikel wurden von den evangelischen Ständen nicht officiell anerkannt, sondern, als eine Privatansicht Luther's enthaltend, nur von einigen Theologen unterschrieben. — Von dem Zustande der evangelischen Kirche im Herzogthum Zweibrücken in den zwei ersten Jahrzehnten der Reformation gibt ein treues Bild eine alte, viel Merkwürdiges enthaltende Akte vom Jahre 1538, welche eine Kirchenvisitation beschreibt (s. Faber's Stoff zur pfälzischen Gesch. Bd. II. S. 2—10); Katholicismus und Protestantismus bestanden neben einander, und wo die evangelische Lehre angenommen war, hatte noch die größte Manchfaltigkeit Statt in Betreff des Cultus und der Feier des Abendmahls und der Taufe; neben der Zweibrückener Kirchenordnung wurde anfangs auch die von Straßburg und Nürnberg befolgt. Die Einheit in Lehre und Cultus wurde von weltlichen und kirchlichen Behörden erstrebt und anempfohlen, aber nicht befohlen; die katholischen Gebräuche und Ceremonien wurden nicht durch Gewalt abgeschafft und die Evangelischgesinnten konnten ihrer Ueberzeugung gemäß leben und ihren Cultus organisiren; die Lehrfreiheit war von Seiten der Obrigkeit gestattet, so lange die öffentliche Ruhe und die Ordnung in der Kirche nicht gestört wurden (vgl. cent. epp, p. 33; Büttighausen, Beitr. zur pfälzischen Gesch. Bd. 1. S. 104.). Nur auf Bitten der Gemeinden wurde die evangelische Lehre eingeführt und eine Aenderung in Betreff der Feier des Abendmahls und der Taufe getroffen (s. Faber's Stoff am angef. O.). „Ein weltlicher Fürst“ — sagt Schwebel in einem Schreiben an Herzog Ruprecht, „hat nicht das Recht, die Messe zu verbieten oder die Priesterehe zu gebieten“ (s. teutsche Schriften, II. S. 249).

So schritt in Zweibrücken die Reformation zwar langsam und mühsam, aber im

ächt protestantischen Geiste auf dem Wege der Ueberzeugung voran, ohne Gewalt, wie an so manchen anderen Orten. Sollten wir zum Schlusse ein Gesammturtheil über Schwebel abgeben, so wäre es folgendes: seine dogmatischen Ansichten stimmen als von derselben Grundlage, dem Briefe an die Römer ausgehend, größtentheils überein mit den loci communes und den Visitations-Artikeln von Melanchthon nach der lateinischen Ausgabe (die deutsche Ausgabe, von Luther besorgt, enthält des letzteren Abendmahlslehre); die Lehre vom Abendmahl besteht in einer geistigen Auffassung desselben, aber die aus Liebe zur Union in Johanneischer Sprache zuweilen gebrauchten bildlichen Ausdrücke konnten leichter mißverstanden und lutherisch gedeutet werden; die zwar noch unvollkommene, aber angebahnte Kirchenverfassung beruht auf den Grundsätzen der reformirten Kirche, auf einer von den Gemeinden ausgehenden Presbyterial- und Synodalverfassung. —

Im besten Alter, kaum funfzig Jahre alt, zur Zeit, als die Pest in Zweibrücken und in der Umgegend hauste, wurde Schwebel seinem Wirkungskreise entrissen; er starb den 19. Mai 1540 und seine Frau zwei Tage später. Ein nach seinem Tode von Jakob Schorr, dem Kanzler auf ihn verfertigtes Gedicht findet sich in der Vorrede zu der centuria.

Schwebel's gedruckte Schriften sind: 1) Operum theologicorum. Pars prima. Biponti, 1595. in 8.; 2) Centuria Epistolarum. Biponti 1597. in 8.; 3) Scripta theologica . . . . . addita est epistolarum centuria. Biponti 1605. in 8. Diese letztere Ausgabe hat nur die beiden ersten Werke unter einem neuen Titel geliefert; nur ist vor den Briefen die Vorrede vom Jahre 1597 weggelassen und der Anfang mit der vita Schwebelii gemacht worden; die vielen Druckfehler der älteren Ausgabe, wie auch die Seiten- und Linienzahl, sind dieselben. 4) teutsche Schriften in zwei Theilen. Zweibrücken 1598. 5) Ermahnung zu dem Questionieren, abzustellen überflüssige Kosten (1522). 8) Ein Sermon uff Misericordiae Domini, vom guten Hirten. 1524. Die beiden letzten Schriften sind nicht in der Sammlung der deutschen Schriften enthalten. Im J. 1604 erschien unter dem Titel: Verantwortung des Herrn Wolfgangs, Pfalzgrafen bei Rhein u. s. w.; eine Streitschrift gegen Heinrich Schwebel, Zweibrückischen Kanzler, als Herausgeber der Schriften seines Vaters, des Reformators Johann Schwebel. Der Verfasser dieser Schmähschrift ist nach Croll (historia scholae. Hornb. 1767 p. 13) der Zweibrückische Hofprediger Jakob Heilbrunner, ein Zögling Jacob Andreä's.

Johann Schwebel von Pforzheim, der Reformator von Zweibrücken, darf nicht verwechselt werden mit einem gleichnamigen Reformationsfreunde Johann Schwebel, der in der Geschichte der Reformation von Straßburg öfters erwähnt wird. Dieser wurde zu Bischoffingen bei Breisach im Jahre 1499 geboren, durch Valentin Mickram zu Breisach unterrichtet, dann Cisterciensermönch zu Themenbach bei Emmendingen; im J. 1524 verließ er das Kloster und wurde wegen seiner Kenntnisse in den alten Sprachen zu Straßburg als Lehrer angestellt, wo er im Jahre 1566 starb (s. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß. I, 255. II, 55. — Vierordt, Geschichte der bad. Reform. Bd. I. S. 126). F. L. Schwebel-Mieg.

Schweden. (Einführung des Christenthums; Reformationsgeschichte; kirchliche Statistik). Die ersten, sehr unvollkommenen Kenntnisse vom Christenthume erhielten die Schweden theils durch den Handelsverkehr mit deutschen Kaufleuten, theils durch Gefangene, welche sie von ihren Seeräuberzügen aus christlichen Ländern in ihre rauhe Heimath mit sich führten, um sie als Leibeigene zu gebrauchen. Indessen verlor sich hier lange Zeit die geringe Zahl der Bekenner des christlichen Glaubens unter der Menge der Heiden und mußte um so mehr unbedeutend bleiben, da die düstere, in das ungeheuere Naturleben tief versenkte Religion des Odin, Thor und Frey mit dem Volksleben innig verbunden war und die Priester derselben den heidnischen Götterdienst mit eifersüchtiger Strenge zu erhalten strebten (Adam. Brem. IV. c. 25—28). Erst im J. 830 bot sich den fränkischen Christen eine erwünschte Gelegenheit dar, die schwachen Keime des

Evangeliums daselbst mit glücklichem Erfolge zu pflegen, wie das dargestellt ist im Art. „Ansgar" Bd. I. S. 368, der mit Witmär die Mission nach Schweden antrat. Beide Missionäre fanden in dem am Mälarsee gelegenen, reichen Hafenplatze Birka als kaiserliche Sendboten beim Könige Björn eine wohlwollende Aufnahme und erhielten bald auch Erlaubniß, ihren Glauben dem Volke frei zu predigen. Viele Schweden, selbst einige Vornehme, ließen sich von ihnen im Christenthume unterrichten und taufen. Unter den Neubekehrten zeichnete sich Herigar (Hergeir) der Vorsteher des Ortes Birka und vielvermögende Rathgeber des Königs, vor Allen aus. Er schloß bald mit Ansgar eine innige Freundschaft und ließ auf dessen Rath die erste christliche Kapelle auf einem seiner Güter erbauen. Sein mit großem Einfluß verbundenes Ansehen gewährte dem Christenthume in Schweden auf lange Zeit eine sichere und feste Stütze, die um so erwünschter war, da die beiden Apostel nach einer anderthalbjährigen, segensreichen Wirksamkeit, von Sehnsucht nach der Heimath getrieben, im Jahre 832 zu ihren Ordensbrüdern nach Gallien zurückkehrten. (Rimb. vita Ansg. c. 10 et 11; Gualdo c. 22—25; Adam. Brem. I, 16; Albert. Cranz I, c. 32).

Der hauptsächlichste Erfolg dieser ersten Missionsreise nach Schweden war die Stiftung des Erzbisthums Hamburg durch Ludwig den Frommen, mit dem bestimmten Zweck, das Christenthum namentlich auch in Dänemark und Schweden zu verbreiten*). Ansgar, zum Erzbischof von Hamburg erhoben, ließ sich die schwedische Mission um so mehr angelegen seyn, als ihm nunmehr auch seine amtliche Stellung dazu verpflichtete. Zunächst machte er Gautbert, Neffen seines Freundes, des Erzbischofs Ebbo, zum Bischof von Schweden.

Nachdem Gautbert von Ebbo wie von Ansgar in herzlichen Gebeten der göttlichen Gnade empfohlen und mit den kirchlichen Geräthschaften und allen übrigen Bedürfnissen zu seinem neuen Berufe reichlich versehen war, trat er, begleitet von seines Bruders Sohne Nithard und einigen andern Geistlichen, im J. 834 die Reise nach Schweden an, wo er der geheiligten und unverletzlichen Sitte der Gastfreundschaft gemäß vom Könige und Volke freundlich aufgenommen wurde und sogleich den christlichen Glauben öffentlich zu verkündigen begann. Um die vorgefundenen Bekenner desselben zu einer Gemeine zu vereinigen und dem Gottesdienste größere Feier und Regelmäßigkeit zu geben, ließ er so schnell als möglich in Birka eine Kirche erbauen und brachte es auf diese Weise nach rastlosem Bemühen endlich dahin, daß die in Schweden zerstreut lebenden Christen nicht mehr gezwungen waren, nach Dorstadt**) oder nach andern entfernten Orten die Seereise zu machen, wenn sie dem Gottesdienste beiwohnen und sich durch den gemeinschaftlichen Genuß des Abendmahls in ihrem Glauben stärken wollten. Auch fehlte es nicht an empfänglichen Gemüthern unter den Heiden, welche sich von der Feierlichkeit und Würde der öffentlichen Gottesverehrung angezogen fühlten und zum Christenthume übertraten, so daß sich die Zahl der Gläubigen von Tage zu Tage mehrte (Rimb. c. 14.; Adam. Brem. I. c. 18.). Aber je weiter sich die christliche Religion im Lande verbreitete, desto besorgter wurden die heidnischen Priester, ihren Einfluß beim Volke zu verlieren. Deshalb suchten sie auf jede Weise die ihnen treu gebliebenen Anhänger zur Wuth gegen die Christen anzureizen; und obgleich es dem vom Könige unterstützten Herigar noch einige Zeit gelang, die irregeleitete Menge von offenen Gewaltthätigkeiten zurückzuhalten, so brach doch endlich der stets auf's Neue angeregte Haß desto heftiger hervor. Mit tobendem Geschrei drangen die Kühnsten aus dem aufgewiegelten Volke in die Wohnung Gautbert's, tödteten dessen Neffen Nithard und raubten Alles, was sich ihnen darbot. Nur mit Mühe vermochte der Bischof selbst das Leben

---

*) Cf. Rimb. c. 12, Adam. Brem. I, 12 und die Stiftungsurkunde Ludwig des Frommen vom 15. Mai 834.

**) Damals ein stark besuchter und berühmter Handelsplatz, der noch gegenwärtig als unbedeutendes Dorf in der Nähe von Utrecht vorhanden ist.

zu retten und wurde mit seinen übrigen Gefährten gefesselt über die Gränze des Landes gebracht (Rimb. c. 14 et 17; Gualdo c. 36; Adam. Brem. I. c. 21). Wohin sich Gautbert von hier zunächst begeben habe, wird nirgends mit Bestimmtheit angegeben; wahrscheinlich zog er sich mit den Seinigen in das ihm von Ebbo früher überlassene Kloster Welnau (dem jetzigen Münsterdorf in Holstein) zurück, um daselbst auf eine günstigere Wendung der kirchlichen Angelegenheiten im Norden zu warten. Da sich ihm jedoch keine Hoffnung zur Rückkehr nach Schweden zeigte, so übernahm er im J. 845 das Bisthum Osnabrück, welches ihm durch die Vermittlung des Grafen Cobbo, eines Bruders des Abtes Warinus von Neucorvey, übertragen wurde. Er verwaltete dies Amt, in welchem er den Bischof Egbert zum Nachfolger hatte, bis zum 11. April 860, starb jedoch erst drei oder vier Jahre nach der Niederlegung desselben*).

Als Ansgar die Nachricht von der Christenverfolgung in Schweden, wahrscheinlich durch Gautbert selbst, erhielt, war auch er von normännischen Seeräubern aus seinem erzbischöflichen Sitze vertrieben und von schweren Sorgen belastet. Zwar hatte sich seiner in der hülflosen Lage, in welcher er sich befand, endlich eine begüterte und fromme Edelfrau, Namens Ikia, im Bardengau, erbarmt und ihm nicht nur eine menschenfreundliche Aufnahme bei sich gewährt, sondern auch einen ihrer Landhöfe im Walde Ramsola geschenkt und war ihm zur Gründung des drei Meilen südlich von Hamburg gelegenen Klosters Ramelsloh behülflich gewesen; gleichwohl nahm die Wiederherstellung der zerstörten kirchlichen Gebäude in Hamburg, sowie die Sorge für die innern Angelegenheiten seines Erzbisthums seine ganze Thätigkeit so sehr in Anspruch, daß er seine Bemühungen um die Bekehrung der nordischen Völker darauf beschränken mußte, vorläufig einige geeignete Prediger nach Dänemark und den Eremiten Ardgar nach Schweden zu senden (Rimb. c. 14—21; Gualdo c. 36; Adam. Brem. I. c. 21; Albert. Cranz, Metropolis I. c. 34 et 42).

Fast sieben Jahre waren seit Nithard's Märtyrertode und Gautbert's Entfernung verflossen, als Ardgar wohlbehalten in Schweden anlangte. Nur mit Mühe war es hier dem edlen und glaubenstreuen Herigar gelungen, die zerstreuten Christen unter mancherlei Verfolgungen zusammenzuhalten und zur Beharrlichkeit im Glauben zu ermuthigen. Aber dies genügte seinem Eifer nicht; er suchte auch die Heiden für das Christenthum zu gewinnen, indem er, mit den Sitten und der Denkungsart seines Volkes auf's Genauste bekannt, jede Gelegenheit benutzte, um ihnen zu beweisen, daß der Gott der Christen an Macht und Einfluß weit größer sey, als die von ihnen verehrten heidnischen Götter. Besonders kam ihm dabei ein Ereigniß zu Statten, welches in dieser Zeit die Gemüther der Schweden sehr aufregte. Ein früher von seinen Unterthanen vertriebener Unterkönig, Emund, kam mit einer in Dänemark bemannten, 32 Schiffe starken Flotte nach Schweden zurück, besetzte das wehrlose Birka und belagerte die nahe liegende Stadt Sigtuna, wohin sich die Einwohner Birkas geflüchtet hatten. Vergebens nahmen die Belagerten mit Opfern und Gelübden ihre Zuflucht zu den heidnischen Göttern. Da indessen Emund, während sich der Kampf in die Länge zog, seine Gesinnung änderte und sein Gebiet lieber durch eine milde Behandlung der Schweden als durch Gewalt wiedererlangen wollte, so söhnte er sich mit ihnen aus und überredete die darüber unzu-

---

*) Vgl. Möser's osnabrückische Geschichte Thl. I. S. 296 Not. e. und E. F. Mooyer's Verzeichniß der deutschen Bischöfe seit dem J. 800 n. Chr. (Minden 1854) S. 78. Ueber Gautbert's Todesjahr weichen die Ansichten der Forscher sehr von einander ab. Man braucht aber nur Rimbert's Darstellung der Thatsachen im 33. Kap. der Vita Ansgarii aufmerksam zu lesen und mit den Ereignissen zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, daß Ansgar den Gautbert kaum ein oder höchstens zwei Jahre überlebt haben kann. Das Chronicon Osnabrugensium (bei Meibom. Tom. II. p. 200) sagt: „Praedictus Gosbertus anno 874 III. Id. Aprilis, et Cobbo comes, qui eundem promovit, 883 etiam tertio Aprilis obierunt." Es ist sehr wohl möglich, daß hier durch ein bei den Abschreibern des Mittelalters nicht selten vorkommendes Versehen statt DCCCLXIV die Zahl DCCCLXXIV geschrieben ist; dann würde man die Jahreszahl 864 für die richtige halten müssen, die auch der Darstellung Rimberts am meisten entspricht.

friedenen Dänen, einen Raubzug in das Land der Slaven zu machen. Indem Herigar die unerwartete Sinnesänderung der Feinde einer göttlichen Fügung zuschrieb, ermahnte er in einer Volksversammlung seine Mitbürger, ernstlich und aufmerksam zu prüfen, wer der wahre Gott sey, von der abergläubischen und nutzlosen Verehrung ihrer Götter abzulassen, und dafür den Glauben an den wahren Gott, den Allvater (Alfadur) und Herrscher über Himmel und Erde, anzunehmen und seine Allmacht allein anzubeten. — Mit demselben stets sich gleichbleibenden Eifer für das Christenthum trat er dann auch dem von Ansgar gesandten Ardgar zur Seite, unterstützte ihn bei der Ausübung des Gottesdienstes mit seinem umsichtigen Rathe und empfing aus dessen Händen im gläubigen Gottesvertrauen das heilige Abendmahl, bevor er, der Alterschwäche erliegend, aus dem Leben schied (Rimb. c. 19; Adam. Brem. I. c. 21).

Indessen trübten sich die Verhältnisse zwischen den Christen und Heiden bald nach Herigar's Tode wieder. Auch Ardgar fühlte es immer lebhafter, daß er an dem frommen und einflußreichen Manne seine einzige Stütze in dem fernen Lande verloren hatte, und kehrte um das Jahr 850 aus Liebe zur Einsamkeit nach Deutschland zurück, wo er dem Erzbischofe die bedrohte Lage der Christen in Schweden ausführlich schilderte und ihn um Abhülfe derselben bat. Allein ungeachtet Ansgar die Gefahr, in welcher die von ihm gegründete schwedische Kirche schwebte, wohl erkannte und selbst sein Leben zu opfern bereit war, um sie vor dem Untergange zu sichern, so sah er sich doch durch die Streitigkeiten, in die er seit dem Jahre 850 nach der Vereinigung Bremens und Hamburgs mit dem Erzbischofe G ü n t h e r von Köln verwickelt war, außer Stand gesetzt, die weite Reise nach Schweden selbst zu übernehmen, oder wenigstens statt seiner tüchtige Geistliche dahin zu schicken (Rimb. c. 23 u. 24). Oft suchte er unter diesen Bedrängnissen in vertraulichen Gesprächen mit seinem Freunde Ebbo, der als Bischof von Hildesheim häufig bei ihm verweilte, Rath und Trost, wenn der Kummer um das Schicksal des Christenthums im Norden sich seines Gemüthes zu sehr bemächtigte (Rimb. c. 34)*). Wiederholt wandte er sich zugleich an den Bischof Gautbert, seinen früheren Mitarbeiter am Missionswerke, und forderte ihn auf, seinen Eifer dem unterbrochenen und jetzt sehr gefährdeten Unternehmen auf's Neue zu widmen (Rimb. c. 25). Als dieser jedoch, eingedenk der vormals erlittenen Verfolgung und vielfachen Noth sich beharrlich weigerte, die Mission zu übernehmen, so beschloß Ansgar, selbst nach Schweden zu gehen, sobald die Verhältnisse seines Erzbisthums ihm eine längere Abwesenheit ohne dessen Beeinträchtigung gestatten würden. Im März 857 finden wir ihn noch unter den Theilnehmern am Concilium zu Worms erwähnt. Im folgenden Jahre überbrachte ihm der Bischof Selamo von Constanz die Bulle des Pabstes N i k o l a u s vom 31. Mai 858, durch die er den Streit mit Köln geschlichtet und seine Angelegenheiten nach Wunsche geordnet sah, während ihm zugleich in derselben die n o r d i s c h e n M i s s i o n e n nochmals dringend empfohlen wurden.

Nachdem so alle Schwierigkeiten, die ihn bisher an der weiten und mühsamen Reise gehindert hatten, beseitigt waren, trat er dieselbe nach eingeholter Genehmigung und Vollmacht des deutschen Königs Ludwig in Begleitung seines getreuen Diaconus und spätern Nachfolgers Rimbert und einiger ihm ergebenen Diener, sowie eines mit dem gebräuchlichen Beglaubigungszeichen versehenen Abgeordneten des dänischen Königs Horich an und fand bei seiner Ankunft in Birka die dortigen Christen in einer sehr nachtheiligen Lage gegen die größere Zahl der Heiden. Denn es war nicht lange vorher einem eifrigen Anhänger der alten Religion gelungen, sich als einen Abgesandten der vaterländischen Götter beim Volke geltend zu machen, demselben die heidnischen Opfer

*) Daß diese von Rimbert erwähnten Gespräche n i c h t n a c h, s o n d e r n v o r der zweiten Missionsreise geführt sind, muß Jedem einleuchten, der sie aufmerksam liest. Auch hatte Ansgar nach derselben nicht mehr Veranlassung zu so großem Kummer um das Schicksal der dortigen Christen, da durch seine Fürsorge Schweden in der Zeit von seiner Rückkehr bis nach seinem Tode ununterbrochen mit christlichen Lehrern versorgt war.

als das sicherste Mittel zur allgemeinen Wohlfahrt darzustellen und durch schlaue Ueberredung den Beschluß zu bewirken, nach welchem einer der vormaligen Könige, Namens Erich*), unter die Götter des Landes aufgenommen wurde. Daher riethen die Christen dem Erzbischofe, bei der gegenwärtigen ungünstigen Stimmung des Volkes den zweifelhaften Kampf gegen die öffentliche Meinung nicht zu wagen, da er dadurch, ohne ihnen zu nützen, sein Leben nur einem sicherem Untergange aussetzen würde. Nichtsdestoweniger beharrte er bei seinem Vorsatze und erklärte mit besonnener Entschlossenheit, daß er, weder Martern noch Tod fürchtend, Alles versuchen werde, was die heilige Absicht seiner Sendung befördern könne. Wohl wissend, wie wichtig ihm die Gunst des damals regierenden Königs Olaf sey, suchte er denselben zuerst für sich zu gewinnen, indem er ihn zu einem Gastmahle einlud und mit werthvollen Geschenken erfreute. Erst nachdem er sich hierdurch seiner persönlichen Zuneigung versichert hatte, bat er ihn um die Erlaubniß der Verkündigung des christlichen Glaubens als einen Beweis seines Wohlwollens. Sowohl die glänzenden Geschenke als noch mehr die nachdrücklichen Empfehlungen der mächtigen Beherrscher Deutschlands und Dänemarks bestimmten den König zu dem Versprechen, dem Vorhaben des Erzbischofs nicht nur keine Hindernisse in den Weg zu stellen, sondern sein Anliegen selbst dem zum Ting versammelten Volke vorzutragen, da, wie er hinzufügte, in allen öffentlichen Angelegenheiten die königliche Macht von dem einstimmigen Willen des Volkes abhängig sey. In der am folgenden Tage veranstalteten Versammlung wurde von der Mehrzahl der Anwesenden beschlossen, daß vor allen Dingen nach des Landes Sitte auf freiem Felde der Wille der Götter durch die heiligen Loose wegen der neuen Lehre befragt werden müsse; und als die Antwort dem Verlangen der christlichen Lehrer günstig ausfiel, Einzelne aber dennoch fortfuhren mit Heftigkeit zu widersprechen, erhob sich ein Greis und sagte: „Höret mich an, König und Volk! Was die Verehrung jenes Gottes betrifft, so ist schon längst Mehreren unter uns wohlbekannt, daß er denen, die auf ihn hoffen, große Hülfe gewähren kann; denn sie haben es in Gefahren zur See und in andern Bedrängnissen erfahren. Weshalb wollen wir also das verwerfen, wovon wir wissen, daß es uns nothwendig und nützlich ist? Als einst Einige von uns nach Dorstadt gingen, nahmen sie freiwillig den Glauben dieser Religion an, weil sie erkannten, daß er ihnen nützlich seyn würde. Jetzt stehen uns viele Nachstellungen im Wege, und durch die Feindseligkeiten der Seeräuber ist jene Reise für uns gefährlich geworden. Warum sollen wir nun das, was wir früher so weit entfernt mit Sorgfalt aufsuchten, jetzt, da es uns soeben hier angeboten wird, nicht annehmen? Und warum sollen wir, da wir die Gnade des Gottes in vielen Dingen als heilsam erprobt haben, nicht gern unsere Zustimmung dazu geben, daß seine Priester bei uns bleiben? Achtet daher auf euere Berathung und stoßet nicht absichtlich eueren Nutzen von euch. Denn da es nicht möglich ist, unsere Götter uns immer gewogen zu erhalten, so ist es gut, die Gnade des Gottes zu besitzen, welcher zu jeder Zeit denen, die ihn anrufen wollen, in allen Dingen helfen kann und will." Durch diese den religiösen Anschauungen der Schweden entsprechende Rede bewogen, genehmigte das Volk den Antrag des Königs, und als nun wenige Tage später auch in dem andern Theile des Reiches, wahrscheinlich bei den Gothen, die allgemeine Versammlung dem Beschlusse ihre Zustimmung ertheilte, wurde den christlichen Predigern gestattet, überall im Lande zu leben und ungehindert zu lehren. Mit frohem Muthe trat jetzt Ansgar, aller Sorgen entledigt, öffentlich als Verkündiger des christlichen Glaubens auf und benutzte die günstige Stimmung des Volkes, um durch zweckmäßige Vorkehrungen dem Christenthume eine möglichst dauerhafte Grundlage zu verschaffen. Nachdem er den Priester Erimbert, einen Neffen Gautberts, feierlich zum Presbyter geweiht und ihm die Leitung des Gottesdienstes übertragen hatte, traf er die nöthigen Anordnungen zum Baue einer neuen Kirche in Birka und empfahl vor seiner Abreise dem Könige Olaf

*) Wahrscheinlich Erich Refilsson, der vor Björn (829) regierte.

bei der letzten Unterredung mit demselben dringend die Beschützung und Beförderung der heilbringenden Religion seiner christlichen Unterthanen gegen die feindseligen Bestrebungen der heidnischen Priester (Rimb. c. 16—28; Adam. Brem. I. c. 28)*).

Bald nach Ansgar's Rückkehr in sein Erzbisthum sandte Gautbert, der sich fortwährend als ersten Bischof von Schweden betrachtete, seinen Presbyter Ansfrid, einen geborenen Dänen und tüchtigen Zögling Ebbo's, nach Birka, um daselbst das Volk zu unterrichten und den Gottesdienst zu besorgen. Dies benutzte Erimbert als willkommenen Vorwand, seinen beschwerlichen Posten mit dem bequemeren Leben in der Heimath zu vertauschen, und überließ freudig das Sendamt dem Ansfrid, der dasselbe 3 Jahre lang gewissenhaft verwaltete und durch rastlose und umsichtige Thätigkeit zur Förderung und Erweiterung der so glücklich erneuerten Pflanzung wesentlich beitrug. Doch vermochte sein Körper die fortgesetzten Anstrengungen auf die Dauer nicht zu ertragen; er begann zu kränkeln. In diesem Zustande erhielt er die Nachricht vom Tode seines ihm innig befreundeten Bischofs Gautbert und eilte nach Deutschland zurück. Da seine Krankheit während seines Aufenthaltes in Bremen in ein unheilbares zehrendes Fieber überging, so beschloß Ansgar, seinen von ihm selbst zum Missionär gebildeten Presbyter Ragenbert sofort nach Schweden abzusenden, und als dieser bei einem Ueberfalle dänischer Seeräuber in der Nähe von Schleswig auf den Tod verwundet ward und die Reise nicht fortsetzen konnte, trat ohne Säumen der Presbyter Rimbert an seine Stelle. Eine glücklichere Wahl hätte Ansgar zur Förderung des wichtigen Missionswerkes nicht treffen können; denn Rimbert war, gleich seinem Vorgänger Ansfrid, von Geburt ein Däne, kannte als solcher die Sprache und Sitten der Schweden genau und besaß alle Eigenschaften, welche ihn in den Stand setzten, mit dem besten Erfolge die christliche Religion zu verkündigen und weiter zu verbreiten. Seine Wirksamkeit dauerte noch mehrere Jahre nach Ansgar's Tode (865) fort und erwarb ihm ein bleibendes Andenken unter den ersten Lehrern des Christenthums in Schweden (Rimb. c. 33). Gleichwohl verflossen noch 3 Jahrhunderte, bevor dasselbe nach schweren Kämpfen den völligen Sieg über das alte, tief im Volke wurzelnde Heidenthum davontrug und zur Staatsreligion erhoben ward. Denn wenn auch die bremischen Erzbischöfe, denen die Sorge für die nordischen Missionen übertragen war, Schweden niemals ganz aus den Augen verloren, so fanden sich doch im Ganzen nur selten tüchtige Männer unter den Geistlichen, welche aus Eifer für die Religion die gefahrvolle Reise in ein so weit entlegenes, mit See'n, Gebirgen und Morästen erfülltes Land zu unternehmen wagten und sich längere Zeit unter einem Volke aufhalten mochten, das ihrer Vorstellung nach kaum ein menschliches Leben führte (Adam. Brem. IV, c. 25 sqq.). Schon 70 Jahre nach Ansgar's Tode war daher das Christenthum daselbst so sehr in Verfall

---

*) Ansgar's zweite Reise nach Schweden wird von einigen Geschichtsforschern in die Jahre 848—850, von andern in die Jahre 853—854 gesetzt. Sie muß aber, auch ganz abgesehen von der Angabe des vielfach angefochtenen Chronicon Corbejense, in eine spätere Zeit fallen, da Gautbert, auf dessen Todesnachricht Ansfrid nach einem dreijährigen Aufenthalte aus Schweden zurückkehrte, jedenfalls erst nach 860 gestorben ist, und überhaupt Alles, was von der schwedischen Mission seit Ansgar's zweiter Reise bis zu seinem Tode gemeldet wird, unmöglich zwölf und noch viel weniger funfzehn Jahre umfassen kann. Das Einzige, was gegen die Annahme, daß Ansgar's zweite Reise in die Jahre 860 und 861 fallen muß, mit Recht eingewandt werden kann, sind die Worte bei Rimb. c. 26: „Profectionem itaque hanc suscepturus, jam dicti regis Horici missum pariterque jussum secum habuit." Aber kann hier nicht beim Niederschreiben eine Verwechselung des älteren und jüngeren Horich stattgefunden haben, zumal da an der Lebensbeschreibung außer Rimbert noch ein anderer Verfasser gearbeitet hat? Adam von Bremen kann aber hierbei um so weniger in Betracht kommen, weil, wie er selbst I, c. 18 sagt, das von ihm über die schwedische Mission aus dieser Zeit Mitgetheilte aus der ausführlichen Darstellung im Leben des heil. Ansgar, der Kürze wegen (augenscheinlich sehr flüchtig) zusammengezogen ist. Vgl. meine „Lebensbeschreib. des Erzbischofs Ansgar" (Bremen 1845) S. 120 ff.; auch Chr. D. Beck, allgemeine Welt- u. Völkergeschichte Thl. III. S. 44 und Allen, Geschichte Dänemarks Bd. I. Kap. 1, setzen die zweite Reise Ansgar's in das Jahr 861.

gerathen, daß sich der Erzbischof Unni entschließen mußte, selbst das Sendamt zu übernehmen. Nach einer glücklichen Fahrt in Birka mit seinen wenigen Begleitern, meistens corveyer Mönchen, angekommen, erlangte er ohne Schwierigkeit von dem regierenden Könige Ring und dessen Söhnen Erich und Edmund die Erlaubniß, das Wort Gottes zu predigen, brachte die vom Christenthume Abgefallenen auf den rechten Weg des Glaubens zurück und bewog selbst viele heidnische Schweden und Gothen, sich taufen zu lassen. Indessen hatte er sich dieser erfolgreichen Thätigkeit kaum ein Jahr ganz hingegeben, als er in eine lebensgefährliche Krankheit verfiel und um die Mitte des September 936 in Birka starb, wo ihn seine trauernden Schüler bestatteten, sein vom Körper getrenntes Haupt aber zum Zeichen ihrer Liebe mit sich nach Bremen führten und vor dem Altar der St. Peterskirche niedersetzten (Adam. Brem. I, c. 60—65).

Seit Unni's Tode beschränkten sich seine Nachfolger darauf, ihr erzbischöfliches Ansehen über die schwedische Kirche dadurch aufrecht zu erhalten, daß sie von Zeit zu Zeit deutsche und dänische Priester als Verkündiger und Lehrer des Evangeliums dahin absandten. Unter diesen zeichnete sich Odinkar, ein frommer und in geistlichen Dingen wohlerfahrener Däne aus edlem Geschlechte so sehr aus, daß ihn der Erzbischof Adalbert (1045—1072) zum schwedischen Bischof ernannt haben soll (Adam. Brem. II, c. 23 u. 34). Doch wurden, während das Christenthum unter den Gothen allmählich herrschend ward, die heidnischen Opfer zu Upsala noch lange fortgesetzt, und die Christen mußten eine festgesetzte Abgabe entrichten, um sich von der Verpflichtung, dieselben zu besuchen und zu unterhalten, frei zu machen (Adam. Brem. III, c. 20 sqq.). Raschere Fortschritte machte das Christenthum aber, seitdem Olaf der Schooßkönig († 1024) demselben in Dänemark geneigt geworden war und den Priester Sigfried aus England nach Schweden berief, um sich von ihm taufen zu lassen. Nachdem hierauf der König beim Volke in einer öffentlichen Versammlung den Beschluß durchgesetzt hatte, durch welchen die christliche Religion neben dem Heidenthume im ganzen Reiche gesetzlich anerkannt wurde, widmete Sigfried sein langes Leben ausschließlich ihrer Verkündigung und erwarb sich mit Recht den Anspruch auf den Namen eines zweiten Apostels des Nordens (Adam. Brem. II, c. 36 sqq.; Hist. S. Sigfridi in den Scriptt. rer. suec. medii aevi, T. II. p. 344). Da der zu Gunsten der Christen gefaßte Beschluß auch unter Olaf's Söhnen und selbst unter Stenkil († 1066) gültig blieb, kamen viele Priester aus England und Dänemark in's Land, unterrichteten das Volk, forderten es auf, Kirchen zu bauen, schafften die Opfer ab und zerstörten unter den Gothen ohne Gefahr überall die heidnischen Altäre und Götzenbilder; ja sie würden in ihrem Eifer so weit gegangen seyn, auch den uralten Göttertempel zu Upsala, das Nationalheiligthum der Schweden, zu zerstören, wenn sie nicht Stenkil von dem gewagten Unternehmen, dessen schlimme Folgen er erkannte, zurückgehalten hätte. Und in der That hatten die Christen um so mehr alle Ursache, vorsichtig zu seyn, da die erbitterten Anhänger des Heidenthums in Oberschweden immer noch die größere Macht besaßen und mit einem unheilvollen bürgerlichen Kriege drohten, der auch bald ausbrach und viele Jahre dauerte (Adam. Brem. III, c. 11—16. 52 sqq.). Indessen waren dies die letzten Kämpfe zwischen dem Heidenthume und Christenthume in Schweden; sie waren zugleich Kämpfe der Volksstämme um die Herrschaft des Reiches, nachdem das in der alten Religion gegründete Völkerbündniß durch die zunehmende Verbreitung des Christenthumes aufgelöst war; auch endigten sie damit, daß die Oberschweden Erich, der nach seinem Tode der Heilige genannt wurde, auf den Königsstuhl von Upsala setzten, während die Ostgothen bei Swerker blieben und dessen Sohn Karl Swerkerson, der sich zuerst „König der Schweden und Gothen" nannte, zu seinem Nachfolger wählten.

Erst jetzt durfte der Sieg des Christenthums als völlig entschieden betrachtet werden. Schon Swerker († 1155) hatte den heidnischen Götzendienst öffentlich zu feiern verboten; aller Orten entstanden christliche Kirchen an den vormaligen Opferstätten, und christliche Festtage traten an die Stelle der heidnischen, beinahe mit Beobachtung der

nämlichen Zeiten. Nun wurden auch die ersten Klöster, Alwastra, Nydala und Warnhem, gestiftet, und der heilige Bernhard sandte aus Clairvaux Mönche dahin, welche mit der Zeit wohlthätig wirkten, obgleich sie Anfangs mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten (Langebek, Scriptt. rer. danic., T. IV. p. 458). Auch ein päbstlicher Legat, der Cardinal Nikolaus Albanensis, der nachher unter dem Namen Adrian IV. selbst Pabst wurde, besuchte um diese Zeit den Norden und kam im J. 1152 nach Schweden. Er bewirkte in Verbindung mit den Geistlichen nicht nur zur Förderung des Friedens und der Ordnung ein Verbot des allgemeinen und beständigen Tragens der Waffen, sondern führte auch, um Schweden von Rom abhängig zu machen, die unter dem Namen des Peterspfennigs bekannte Abgabe an den Pabst ein (s. d. Art. „Peterspfennig" in der R.-Enc. Bd. XI. S. 427 ff.). Von Erich dem Heiligen, der von 1150 bis 1160 regierte, sagt die alte Legende, daß er sich vor Allem drei Dinge vorgenommen habe, erstens: Kirchen zu erbauen und den Gottesdienst zu verbessern, zweitens: das Volk nach Gesetz und Recht zu regieren, und drittens: die Feinde des Glaubens und des Reiches zu überwältigen. Er vollendete nach der völligen Zerstörung des alten Göttertempels bei Upsala den Bau der christlichen Kirche an dessen Stelle und verordnete einen Bischof nebst Klerikern, um in derselben dem Gottesdienste vorzustehen. Da die heidnischen Finnen fortwährend die schwedischen Küsten durch Seeräubereien beunruhigten, so unternahm er einen Kreuzzug gegen sie, unterjochte Helsingland und Jemteland, machte von da Eroberungsversuche in den nördlichen und südlichen Gegenden des finnischen Meerbusens und legte den Grund zu der nachher so lange dauernden Vereinigung zwischen Schweden und Finnland, indem er schwedische Ansiedler dorthin verpflanzte und das Christenthum einführte, wobei ihm Heinrich, der erste Bischof von Upsala, ausgezeichnete Dienste leistete. Heinrich blieb nach dem Abzuge des Königs bei den Finnen zurück und ward der Vater ihrer Kirche; er stiftete das später nach Abo verlegte Bisthum Randamekki, erlitt hier aber endlich den Märthyrertod und glänzte neben seinem Könige mehrere Jahrhunderte hindurch unter den gefeiertsten Heiligen des schwedischen und finnischen Volkes.

Wenngleich die seit Erich dem Heiligen überall in Schweden verbreitete christliche Religion noch lange Zeit mit vielen heidnischen Sitten vermischt blieb, so hatte sie doch hier mehr als in irgend einem andern europäischen Lande die größten Veränderungen hervorgebracht. Nicht nur der Ackerbau, die erste und wichtigste Grundlage aller gesellschaftlichen Cultur, war nach der Anweisung der christlichen Ankömmlinge durch zweckmäßigere Bestellung des Bodens verbessert und durch die Verwandlung großer Waldungen und Sümpfe in fruchtbare Felder und Wiesen allgemeiner verbreitet, sondern auch der Handel hatte an Sicherheit und Ausdehnung gewonnen. An die Stelle der mangelhaften Runenschrift des Nordens war die zur Darstellung und Entwicklung der Gedanken und Empfindungen bequemere und leichtere Schreibart der Deutschen getreten; eine Milderung der rohen Kriegssitten war bewirkt, die Leibeigenschaft, obgleich sie bis in's 14. Jahrhundert fortdauerte, bedeutend erleichtert, und durch die Entstehung der verschiedenen Stände der bürgerlichen Gesellschaft die Nationalverfassung wesentlich umgestaltet. So erfreulich diese Veränderungen im Allgemeinen auf der einen Seite für Schweden auch waren, so bedenklich und gefährlich mußten auf der anderen die Macht und das Ansehen, zu welchen die Geistlichkeit schnell emporstieg, sowohl für die Regierung des Königs als für die Freiheit des Volks werden. Schon Erich der Heilige hatte es Jedermann erlaubt, den Kirchen und Klöstern so viel zu vermachen, als er wollte. Unter Knut Erichson (†1195) wurden die Bischöfe Mitglieder des Reichsrathes, und bald folgten ihnen die niederen Prälaten darin nach. Zu den Zeiten Swerker Karlsson's, der 1210 starb, ward der Klerus von aller weltlichen Gerichtsbarkeit, sowie sein Grundeigenthum von jeder Abgabe befreit und dadurch die Ausbildung der Hierarchie vollendet. Hierauf wurden im Anfange des 13. Jahrhunderts nach gesetzlichen Vorschriften die drückenden Zehnten geordnet, und je heftigern Widerstand

das Volk denselben leistete, desto einmüthiger arbeiteten König und Geistlichkeit an ihrer vollen Einführung.

Mittlerweile hatten auch die Erzbischöfe von Bremen ihre mit dem Sendamte verbundenen Rechte als Vorgesetzte der schwedischen Kirche verloren. Sie waren eine Zeitlang an das Erzbisthum Lund übergegangen. Im J. 1163 wurde indessen das Bisthum Upsala zur Metropole erhoben und derselben die Bisthümer Skara, Linköping, Strengnäs, Westeräs, bald darauf auch Wexiö und Abo untergeordnet. Aber je reicher und mächtiger die höheren Geistlichen durch die Schenkungen und Vermächtnisse des Volks und der Könige, besonders des freigebigen Magnus Ladulas († 1290), geworden waren, desto anmaßender mischten sie sich in die weltlichen Angelegenheiten und versäumten darüber immer mehr die Ausbildung des unteren Klerus und den Unterricht des Volkes. Um der allgemeinen Unwissenheit und dem einreißenden Sittenverderben, welche eine natürliche Folge davon waren, entgegenzuwirken, war zwar einem päbstlichen Breve des Jahres 1250 gemäß bei dem erzbischöflichen Sitze in Upsala durch Birger Jarl eine Schule mit bewilligten festen Einkünften aus dem Armenzehnten gegründet, in die auch von Zeit zu Zeit Schüler aus den Stiftsschulen des Reichs zur Fortsetzung ihrer Studien geschickt wurden. Indessen genügte dies so wenig, daß man den schwedischen Abgeordneten auf der Kirchenversammlung zu Kostnitz den Auftrag ertheilen mußte, einige gelehrte Männer aus Deutschland mit sich zu bringen, welche in der Schule zu Upsala die schwedische Jugend unterrichten und dazu beitragen sollten, der den Priestern vorgeworfenen Unwissenheit abzuhelfen. Doch beschränkte man sich vorläufig darauf, zu Upsala im J. 1438 eine akademische Professur zu stiften, deren Inhaber jährlich Vorlesungen halten sollte, „wie es ein Meister in den studiis privilegiatis zu thun pflegt". Später berechtigte ein päbstlicher Brief den König Erich von Pommern, in dem nordischen Reiche eine hohe Schule zu errichten, und dieselbe Erlaubniß ward dem Könige Christian auf seiner Reise nach Rom im J. 1474 für Dänemark erneuert. In demselben Jahre verhandelte ebenfalls der Erzbischof Jakob Ulfsson diese Angelegenheit mit der schwedischen Geistlichkeit auf einer Versammlung zu Arboga. Hier wurde beschlossen, einen Abgeordneten nach Rom zu schicken, der dann auch mit dem Genehmigungsbriefe des Pabstes Sixtus IV. zurückkehrte. Demzufolge sollte ein studium generale zu Upsala in der Theologie, dem kanonischen und bürgerlichen Rechte, der Arzneiwissenschaft und der Philosophie, mit der Freiheit, gelehrte Würden zu ertheilen, errichtet werden, und der Erzbischof jeder Zeit Kanzler dieser Anstalt seyn. Nach diesen Vorbereitungen wurde endlich die Universität zu Upsala am 21. Septbr. 1477 feierlich eingeweiht und vom Reichsverweser Sten Sture und den Ständen des Reiches mit den nämlichen Vorrechten ausgestattet, welche die hohe Schule zu Paris besaß. Seitdem begannen die Wissenschaften durch die Bemühungen tüchtiger Lehrer, welche von Außen her in's Land gezogen wurden, sowie durch die größere Verbreitung der bisher vernachlässigten Buchdruckerei in Schweden mehr und mehr aufzublühen.

II. Wenngleich in Schweden, wie in anderen europäischen Ländern, ein regeres geistiges Leben und ein gründlicheres Forschen, welches mit dem Aufblühen der Wissenschaften verbunden war, der Kirchenreformation Bahn brach und ihre Durchführung erleichterte, so waren es dort doch nicht sowohl religiöse, als vielmehr politische Beweggründe, welche dieselbe herbeiführten. Wie alles Böse in der Welt nur bis zu einem Punkte geht, von dem es, als dem äußersten, wieder zum entgegengesetzten zurückkehren muß, wenn nicht eine gänzliche Auflösung des Bestehenden erfolgen soll: so machten damals auch in Schweden die Mißbräuche der Kirche und die Anmaßungen der höheren Geistlichkeit, als sie auf das Höchste gestiegen waren, die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Verbesserung fühlbar. Während sich der steuerfreie Klerus im Besitze des größten Theiles des Grundeigenthumes befand und eine drückende Macht und Herrschaft übte, neben welcher die königliche Gewalt des Reichsvorstehers nicht länger bestehen konnte,

ließ der Pabst Leo X. außer der gewöhnlichen Abgabe des Peterspfennigs theils durch den Ablaßhandel, theils durch Forderungen an die Geistlichen in dem geldarmen Lande bedeutende Summen für sich aufbringen und entzog dadurch dem Staate die zu seiner Erhaltung nöthigen Mittel. Dazu kam, daß seit der calmarischen Union (1397) die zum Theil aus fremden Ländern hergekommenen Bischöfe und Prälaten stets die dänische Partei nahmen, weil sie ansehnliche Güter in Dänemark besaßen. Durch ihren Einfluß bewirkte der Erzbischof Gustav Trolle nicht nur ohne Mühe, daß im J. 1520 die schwedischen Reichsstände auf's Neue erklärten, der calmarischen Union treu bleiben zu wollen, und demgemäß den tyrannischen Christian II. als ihren König anerkannten, sondern er unterstützte denselben zugleich bei dem schrecklichen Blutbade zu Stockholm und der Hinrichtung der edelsten Männer des Reiches so thätig, daß er als der Hauptanstifter aller damals in Schweden verübten Frevel betrachtet wurde. Als daher Gustav Erichson Wasa, nachdem er selbst unter den größten Gefahren kaum der Verfolgung der Dänen entkommen war, mit Muth und Umsicht als Befreier seines Vaterlandes siegreich auftrat und Anfangs auf dem Reichstage zu Wadstena zum schwedischen Reichsvorsteher und Heerführer, darauf am 6. Juni 1523 zu Strengnäs zum Könige gewählt wurde, richtete er seine ganze Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Kirchenreformation, deren Grundsätze sich von Deutschland aus bereits über den Norden zu verbreiten begonnen hatten, und verfuhr bei ihrer Durchführung mit ebenso weiser Nachsicht als ernster Strenge, wo diese ihm nothwendig schien. Da er den sittlichen Zustand seines Volkes höchst traurig und viele Bisthümer erledigt, andere mit unwürdigen Personen besetzt fand, so führte er in Verbindung mit dem Reichsrathe bittere Klagen darüber beim Pabste Hadrian IV. (vgl. Knoes, analect. epistolarum suecic. P. I. p. 33 sqq. & 69). Als dieselben erfolglos blieben, machte er ohne Bedenken von der Hülfe Gebrauch, die ihm die Brüder Olaf und Lorenz Peterson (Olaus und Laurentius Petri) und deren Freund Lorenz Anderson ungesucht darboten. Die beiden Peterson waren die Söhne eines nicht unbemittelten Schmidts zu Oerebro in der Landschaft Nerike. Sie erhielten zuerst einigen wissenschaftlichen Unterricht von den Karmelitern in ihrer Vaterstadt, wobei sie so treffliche Anlagen entwickelten, daß man beschloß, sie nach Rom zu schicken, um sie daselbst in der von der heiligen Brigitta gestifteten Anstalt für den geistlichen Stand weiter ausbilden zu lassen. Doch waren sie auf ihrer Reise dahin kaum in Deutschland angekommen, als sie der allgemein verbreitete Ruf der neuen Universität Wittenberg bewog, dieselbe zu besuchen. Im Sommer 1516 unter die Zahl der Studirenden aufgenommen, gehörten sie bald zu den fleißigsten Zuhörern Luther's, dessen Lehrweise und theologische Grundsätze sie sich ganz zu eigen zu machen strebten. Auch Melanchthon, der 1518 nach Wittenberg als Professor kam, soll durch seine ersten anregenden Vorträge einen wohlthätigen Einfluß auf sie ausgeübt haben. Indessen schlossen sie sich an Luther als ihr Vorbild immer inniger an, der seinerseits ihre Anhänglichkeit mit solchem Wohlwollen erwiederte, daß er dem älteren Bruder sogar erlaubte, ihn bei seiner Visitation der Augustinerklöster in Meißen und Thüringen zu begleiten.

Nachdem hierauf beide Brüder zugleich mit Auszeichnung die Magisterwürde erlangt hatten, reisten sie im J. 1519 in ihr Vaterland zurück, mußten aber, weil das Schiff, auf dem sie die Ueberfahrt machten, an der Insel Gothland strandete, in der Stadt Wisby ein Unterkommen suchen. Hier fand Olaf Peterson sogleich eine erwünschte Gelegenheit, seinen Eifer für die neu erlangten Kenntnisse zu bewähren, indem er sich dem Antonelli, der eben damals im Auftrage seines Bruders, des Nuntius Arcimboldi, den päbstlichen Ablaß feil bot, öffentlich widersetzte, dem Volke das Schändliche dieses geistlichen Handels vorstellte und den berühmten Flottenanführer Norby durch seine feurigen Reden dahin brachte, dem Italiener das gesammelte Geld abzunehmen und ihn selbst von der Insel zu verweisen. Von Wisby begab sich Olaf nach Strengnäs, wo ihn Bischof Matthias, der sich den besseren Religionsansichten zu-

neigte, im J. 1520 zu seinem Kanzler und zugleich zum Kanonikus und Diakonus an seiner Stiftskirche ernannte. Die Zeit, welche ihm diese Aemter in reichlichem Maße übrig ließen, benutzte er dazu, den jüngeren Geistlichen des Bisthums Vorlesungen über die Bibel zu halten, wie er sie bei Luther gehört hatte, und ihnen nebenbei Anleitung zum eigenen Forschen und Prüfen über die Religion zu geben. Noch in demselben Jahre begleitete er indessen mit seinem Bruder Lorenz den Bischof Matthias zu der Krönungsfeier Christian's II. nach Stockholm, wo der würdige Prälat nebst vielen edlen Vaterlandsfreunden der Grausamkeit des hinterlistigen Königs zum Opfer fiel. Auch seine beiden Begleiter würden für ihre laute Klage über dies gesetzwidrige und tyrannische Verfahren auf der Stelle hingerichtet worden seyn, wenn sie nicht in demselben Augenblicke, als sie von den Soldaten zur Hinrichtung fortgeführt werden sollten, ein ihnen von Wittenberg her befreundeter junger Mann im Gefolge des Königs durch den Ausruf, daß sie Deutsche wären, gerettet hätte. So kaum dem Tode entronnen, eilten sie nach Strengnäs in das Stift zurück, dessen Regierung bis zur Wahl eines neuen Bischofs an den Archidiakonus Lorenz Anderson übergegangen war. Schon vor der Reise nach Stockholm hatte Olaf Peterson die Freundschaft dieses ebenso sehr durch gründliche theologische Kenntnisse als durch Klugheit, unternehmenden Geist, Muth und Beredtsamkeit vor allen seinen Standesgenossen ausgezeichneten Mannes gewonnen und ihn mit den Grundsätzen der deutschen Reformatoren vertraut gemacht. Seiner nachdrücklichen Unterstützung versichert, traten jetzt die beiden Brüder als Verkündiger der neuen Lehre öffentlich auf und erklärten sich um so entschiedener gegen die Mißbräuche der katholischen Kirche, je mehr die Zahl ihrer Anhänger von Tag zu Tag zunahm. Das größte Aufsehen erregten aber die Predigten Olaf's auf dem Reichstage zu Strengnäs 1523, auf welchem Gustav Wasa zum Könige gewählt wurde. Dieser hatte sich schon 1519 während seines Aufenthaltes in Lübeck von der evangelischen Lehre unterrichtet, stand selbst mit Luther im Briefwechsel und fühlte sich jetzt so sehr zu den freimüthigen Männern und ihrer Lehre hingezogen, daß er ihnen seinen Schutz ertheilte, ungeachtet der heftige Bischof Brask von Linköping, der durch den Ruf seiner Gelehrsamkeit viel vermochte und bereits vom Pabste Hadrian VI. einen Brief wegen Ausrottung der Ketzerei in Schweden ausgewirkt hatte, auf das Dringendste die Einführung der Inquisition in allen Bisthümern und ein Verbot gegen die Schriften Luther's forderte. Ohne auf diese Forderung weiter zu achten, ernannte vielmehr der staatskluge König Lorenz Anderson zu seinem Kanzler, Olaf Peterson zum Prediger in Stockholm und zum Schreiber der Stadt, sowie dessen jüngeren Bruder Lorenz zum Professor der Theologie in Upsala. Eine Disputation, welche er hierauf am Ende des Jahres 1524 zwischen Olaf Peterson und dem katholisch gesinnten Professor Peter Galle für und wider die neue Lehre daselbst veranstaltete, blieb zwar ohne besonderen Erfolg, weshalb er von jeder Partei zwölf Fragen beantworten ließ, die später auf einer schwedischen Kirchenversammlung geprüft werden sollten. Indessen ward schon damals die lateinische Messe in der Hauptstadt abgeschafft, und Olaf Peterson, obgleich Priester, trat im J. 1525 mit Genehmigung des Königs in die Ehe. Gegen die Vorwürfe, die ihm deshalb seine Gegner machten, vertheidigte er sich durch eine besondere, im Druck ausgegebene Schrift und bewirkte dadurch, daß viele Geistliche seinem Beispiele folgten (vergl. von Troils, Verhandlungen zur Geschichte der schwedischen Reformation, 1. Thl.).

Wenn Gustav das angefangene Werk der Reformation mit solchem Eifer zu befördern suchte, so war es nicht allein die eigene Ueberzeugung, sondern noch vielmehr die Staatsklugheit, welche ihn dabei leitete, da es ihm nur auf diese Weise möglich wurde, die Macht der Hierarchie zu brechen und sich die überaus großen, zur Erhaltung des mittellosen Königthums unentbehrlichen, jetzt aber überdies in den Händen der dänisch gesinnten Prälaten gefährlichen Reichthümer der Kirche zugänglich zu machen. Zwar fand auch das Volk den Druck der übermüthigen Priester oft unerträglich; aber es hing

zugleich mit starrem Aberglauben an der Kirche und ihren hergebrachten Formen. Wollte man es daher für die Sache der Aufklärung gewinnen, so genügte es nicht, daß man ihm theils durch volksthümliche Predigten, theils durch die schwedische Uebersetzung des Neuen Testaments, welche auf Befehl des Königs von dem Kanzler Anderson mit Hülfe der beiden Peterson vollendet wurde und 1526 erschien (vgl. Schinmeier's Gesch. der schwed. Bibelübers. St. II. S. 89), das richtige Verständniß der neuen Lehre erleichterte; es mußte auch die Ueberzeugung allgemein werden, daß der neue Zustand der Dinge weit besser sey, als der alte. Da aber dennoch trotz aller angewandten Vorsicht und Umsicht der König es nicht verhindern konnte, daß einige Wiedertäufer in Stockholm unter dem Volke stürmische Auftritte erregten, welche, verbunden mit unbesonnenen Aeußerungen mancher neuen Prediger, den Prälaten einen geeigneten Vorwand gaben, ihn zur Vergeltung der ihnen mit steigender Strenge zugemutheten Beschränkungen zu verketzern, hielt er das Königthum für zu schwach, um den Unruhen im Lande, die von der Geistlichkeit fortwährend genährt wurden, ein Ende zu machen. Er beschloß daher auf dem Reichstage zu Westeräs, auf welchem alle drei Stände vollständig vertreten waren, die Regierung niederzulegen; er erklärte sich jedoch bereit, dieselbe fortzusetzen, als nach einer von Olaf Peterson und Peter Galle in schwedischer Sprache öffentlich gehaltenen Disputation die Abgeordneten des Bürger- und Bauernstandes mit einem großen Theile des Adels die Geistlichen zwangen, die Güter der Kirche der weltlichen Regierung preiszugeben, und er so endlich erreichte, was er wünschte. „Wir sind zufrieden", unterschrieben die Bischöfe den unter dem Namen des westeräser Recesses bekannten Reichstagsschluß, „wie reich oder arm Seine Gnaden der König uns haben will". Von nun an konnte Gustav die Kirchen- und Klostergüter nach Willkür zum Krondomanium ziehen und zum Besten des Reiches verwenden. Auch den Adel hatte er dadurch für sich völlig gewonnen, daß er ihm das Recht ertheilte, alle Güter, die seit 1453 von den Familien desselben abgekommen und in den Besitz der Geistlichkeit übergegangen waren, gerichtlich zurückzunehmen.

So war die Reformation durch den Reichstagsbeschluß zu Westeräs allgemein bestätigt und wurde nach Luther's Rathschlägen eingeführt. Inzwischen ließ sich der große Haufen, an Finsterniß gewöhnt und des Lichtes unfähig, nur zu leicht noch von den älteren Geistlichen, die in ihren Aemtern blieben und am Katholicismus festhielten, verleiten, jede Aenderung in kirchlichen Dingen als einen Abfall vom Christenthume zu betrachten. Dies bestärkte den König in seiner Ansicht, daß man zuerst für den Volksunterricht sorgen und bis dahin alle kirchlichen Veränderungen aussetzen müsse. Demgemäß berief er 1529 eine Versammlung der schwedischen Geistlichkeit nach Oerebro, welche sich, übereinstimmend mit ihm, dahin vereinigte, daß das reine Wort Gottes gepredigt und in den Kathedralschulen fleißig Unterricht gegeben, in den kirchlichen Gebräuchen dagegen vorläufig möglichst wenig geändert, ihr wahrer Sinn aber dem Volke deutlich gemacht werden sollte. Auf diese für alle Geistlichen gültigen Beschlüsse gestützt, gab Olaf Peterson noch in demselben Jahre ein Handbuch heraus, in welchem er den Pfarrern die Ordnung des Gottesdienstes in der Landessprache, sowie die Art der Trauung und des Begräbnisses vorschrieb und dabei ausdrücklich bemerkte, er habe die meisten der bisher beobachteten Ceremonien, insofern sie nicht wider Gottes Wort stritten, bestehen lassen.

Hierauf wurde 1531 der milde und gelehrte Lorenz Peterson, der seit seiner Anstellung als Professor der Theologie und beständiger Rektor der Universität zu Upsala mit treuem Eifer für die Verbreitung und Befestigung der Reformation gewirkt hatte, zum ersten evangelischen Bischof gewählt. Weil ihn aber das noch größtentheils dem Pabstthume ergebene Domcapitel zu Upsala nur höchst ungern angenommen hatte und jetzt sogar es wagte, ihn zu verketzern und bei jeder Gelegenheit verächtlich, ja feindselig zu behandeln, so vermählte ihn der König mit der Tochter eines angesehenen, der königlichen Familie verwandten Mannes und gab ihm, sowohl zu seiner Sicherheit

als zur Erhaltung seines Ansehens, eine Leibwache von 50 Mann. Um die neuen Religionseinrichtungen noch mehr zu sichern, ließ Gustav sodann im J. 1537 die vornehmsten Geistlichen des Reiches nochmals zu Oerebro zusammenkommen. In dieser Versammlung wurden fast alle noch übrig gebliebenen Ceremonien der katholischen Kirche mit Ausnahme des Exorcismus, der Gebete für die Verstorbenen und der Erhöhung der Hostie beim Abendmahle, die man der einfältigen Bauern wegen beibehielt, sowie der Gebrauch der lateinischen Sprache während des Gottesdienstes gänzlich abgeschafft. Gleichwohl blieb die Reformation bei dem größten Theile des Volkes nur äußerlich und fast ohne allen Einfluß auf seine religiöse Bildung und Sittlichkeit. Auch konnte dies nicht anders seyn, da die älteren Geistlichen sich nur schwer in die neuen Anordnungen zurecht finden konnten, während die jüngeren durch unzeitiges Schelten auf alte Gebräuche oft mehr verdarben, als durch Unterricht dem Volke nützten. Sowohl dieser Umstand, als die Mißhelligkeiten, in welche der König seit dem Jahre 1538 selbst mit dem Kanzler Anderson und den beiden Peterson gerieth, scheinen ihn vorzüglich geneigt gemacht zu haben, die bischöfliche Würde in Schweden aufhören zu lassen und der schwedischen Kirche eine Art von Presbyterialverfassung zu ertheilen. In dieser Absicht ernannte er den pommer'schen Edelmann Georg Norman, einen Schüler Luther's und Melanchthon's, der ihm als Lehrer seiner Söhne von denselben bestens empfohlen war, zum Superintendenten und Vorsteher über die gesammte Geistlichkeit des Reiches, selbst der Bischöfe, und erließ im J. 1540 eine Instruktion, der zufolge unter dessen Aufsicht in den Provinzen sogenannte Conservatoren und Religionsräthe, von Gehülfen, welche Senioren hießen, unterstützt, die kirchlichen Angelegenheiten ordnen und regelmäßig Visitationen halten sollten. Doch kam diese neue Einrichtung nie zu einer durchgreifenden Wirksamkeit, und so sehr sich auch Gustav bemühte, das wahre Wohl seines Volkes dauerhaft zu begründen, so behielt er doch, so lange er regierte, viele Gegner, die, von ihrer Unzufriedenheit über die kirchlichen Aenderungen verleitet, gefährliche, sein Leben bedrohende Verschwörungen anstifteten. In die Untersuchung derselben wurden auch Olaf Peterson und der Kanzler Anderson als mitwissende Theilnehmer verwickelt. Beide wurden, da sie die Beschuldigung nicht durch genügende Gründe zurückweisen konnten, von dem zu diesem Zwecke angeordneten Gerichte zum Tode verurtheilt; doch schenkte ihnen der König auf die Fürbitte der Stockholmer Bürgerschaft das Leben, entsetzte sie aber ihrer Aemter und legte ihnen eine bedeutende Geldbuße auf. Nur Olaf Peterson erhielt 3 Jahre später sein Amt wieder und starb im J. 1552, in welchem auch Anderson, von Gram und Kummer verzehrt, aus dem Leben schied.

Inzwischen hatte das Werk der Reformation ungeachtet dieser und anderer Hindernisse seinen Fortgang. Noch im J. 1554 gab der König verschiedene Gesetze, durch welche die muthwillige Versäumung des öffentlichen Gottesdienstes, das unanständige Betragen in den Kirchen und manche Unsittlichkeiten der Geistlichen und Laien mit Geldstrafen bedroht wurden. Und wie er durch weise Verordnungen für die Verbesserung des Unterrichts und für die Bildung und Veredlung des schwedischen Volkes ernstlich zu sorgen strebte, so bewies er auch seinen frommen Sinn dadurch, daß er Missionäre zu den Lappen schickte, um das Christenthum unter ihnen zu verbreiten. Aber obgleich er es endlich durch beharrlichen Muth und Klugheit erreicht hatte, daß die Bischöfe die neue Ordnung der Dinge anerkannten und sich in die Abhängigkeit von der königlichen Macht und die Beschränkung durch Consistorien, wenn auch mit Widerstreben, fügten, so entsprachen dennoch die ersten sittlichen Wirkungen der Reformation seinen Erwartungen keineswegs, und selbst die kirchlichen Verhältnisse blieben nach seinem 1560 erfolgten Tode noch lange großen Schwankungen ausgesetzt. Zwar schien sein ältester Sohn Erich XIV., der von 1560 — 1568 regierte, die von ihm gebrochene Bahn mit denselben Grundsätzen verfolgen zu wollen, da er gleich im Anfange seiner Regierung nicht nur die überflüssigen Festtage und verschiedene im Gottesdienste bisher beibehaltene katholische Ceremonien abschaffte, sondern auch überall bekannt machen ließ, daß er sein

Reich zu einer Freistatt für alle verfolgten Protestanten geöffnet habe. Als jedoch viele Reformirte, besonders Franzosen, auf den Ruf ihres Landsmannes Dionysius Beureus († 1567), des vormaligen Lehrers Erich's, von dieser Erlaubniß Gebrauch machten und von dem Könige wohlwollend aufgenommen und sehr begünstigt wurden, entstand bei den Schweden der Verdacht einer geheimen Hinneigung desselben zum Calvinismus, in welchem sie ein zufälliges Ereigniß nur noch mehr bestärkte. Als sich nämlich im J. 1564 überall, in den Städten wie auf dem Lande, ein außerordentlicher Weinmangel zeigte, wurde die Frage aufgeworfen, ob im Abendmahle statt des Weines wohl andere Flüssigkeiten, wie Meth, Milch oder Bier, gebraucht werden dürften. In dem Streite, der sich darüber entspann, hielt sich die eine Partei, an deren Spitze der Bischof Johann Ofeg von Westeräs stand, für berechtigt, die Frage zu bejahen, während ihr von anderen Geistlichen, am nachdrücklichsten von dem alten Erzbischof Lorenz Peterson, widersprochen und dabei nicht undeutlich auf die Gefahr hingewiesen wurde, welche der reinen lutherischen Lehre drohe, wenn das Volk durch den wiederholten Gebrauch einer anderen Flüssigkeit als des Weines gegen die Verordnung Jesu gleichgültig gemacht und der Sinn dieser heiligen Handlung durch die Abweichung von ihrer Stiftung entstellt würde. Lieber sollte man, meinten die Vertheidiger dieser Ansicht, den Genuß des Abendmahls eine Zeitlang ganz aussetzen, als von den Einsetzungsworten des Stifters im Geringsten abzuweichen (vgl. Münter's Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens, Bd. II. St. IV. S. 51 ff., und die Aktenstücke über diesen Streit in Uno v. Troil's Schriften zur Erläuterung der schwedischen Kirchen- und Reichsgeschichte, Upsala 1790, Bd. I—V).

Wenn schon dieser liquoristische Streit nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf die Befestigung des lutherischen Glaubens blieb, so mußte der liturgische, in den er später überging, noch weit nachtheiliger und gefährlicher werden, da während desselben der König Johann III., welcher seinem in Wahnsinn verfallenen Bruder Erich 1568 in der Regierung nachfolgte, es versuchte, die schwedische Kirche zur katholischen zurückzuführen. Johann war nicht ohne wissenschaftliche Bildung und namentlich in der Theologie durch fleißiges Lesen theologischer Schriften wohlbewandert. Ueberdies liebte er den hierarchischen Prunk wie jeden anderen und erdachte neue Ceremonien für den Gottesdienst. Seine Gemahlin Katharina Jagellonica, eine polnische Prinzessin, gehörte der katholischen Kirche an und übte eine große Herrschaft über ihn aus. Dazu kam die Aussicht auf die polnische Krone, zu deren Erlangung die Freundschaft des Pabstes dem Könige gute Dienste zu leisten versprach. Dies Alles machte ihn schon frühzeitig dem Katholicismus mehr als geneigt.

Als Johann III. den schwedischen Thron bestieg, fand er die Verhältnisse der Kirche in der größten Unordnung, die äußeren Gebräuche derselben aber im Ganzen nur wenig verändert. Daher schien es ihm nicht schwer, durch einen gewissen Mittelweg zwischen den streitenden Systemen, etwa auf die Weise, welche Cassander (s. d. Art. Bd. II. S. 599 ff.) in seinen Schriften empfohlen hatte, Pabstthum und Lutherthum auszusöhnen und einen gemilderten Katholicismus einzuführen. Ohne es zu ahnen, gestattete schon der streng lutherische Erzbischof Lorenz Peterson dieser Absicht des Königs einigen Einfluß auf die von ihm verfaßte Kirchenordnung, welche 1571 erschien; dennoch durfte die beabsichtigte Veränderung nur wie für spätere Zeiten vorbereitet scheinen, obschon sie heimlich längst weit genug gediehen war. Nachdem der alte Erzbischof aber gestorben war, ließ der König dessen Eidam Lorenz Peterson Gothus zum Nachfolger wählen, einen Mann von äußerst nachgiebiger Gemüthsart und ganz dazu geeignet, entschieden in die ihm angewiesene Richtung einzugehen. Gleich nach seiner Wahl unterzeichnete derselbe unbedenklich 17 Artikel, worin er die Wiederherstellung der Klöster, die Verehrung der Heiligen, die Fürbitten für die Todten und die Wiederaufnahme der Ceremonien der alten Kirche genehmigte. Darauf ward er 1575 mit allem hierarchischen Prunke geweiht. Zum ersten Male nach langer Zeit sah man dabei wieder

das bischöfliche Pluviale, Mütze und Stab, welche die schwedischen Bischöfe nachher beibehielten, obgleich sich damals unter dem Priesterstande viel Widerspruch dagegen erhob. Auf des Königs ausdrücklichen Befehl bediente man sich bei dieser Gelegenheit auch des Salböls. Seitdem erhielt unter dem Schutze der Königin und durch die Einwirkung des Stanislaus Hosius (s. d. Art. Bd. VI. S. 278 ff.) das katholische Element völlig das Uebergewicht über das protestantische. Zwei katholische Priester, schlaue Jesuiten aus Löwen, Florentius Feyt und Laurentius Norvegus, kamen 1576 nach Stockholm, um unter der Maske evangelischer Geistlichen in einem vom Könige neugegründeten Collegium durch Vorlesungen, Disputationen und Predigten zu wirken; bald folgten ihnen mehrere und wurden in geistliche Aemter eingesetzt; schwedische Jünglinge wurden auf öffentliche Kosten in auswärtigen Jesuitenschulen gebildet, katholische Bücher übersetzt und verbreitet und eine neue, fast durchaus römische Liturgie bekannt gemacht, deren Annahme der König da, wo sie nicht freiwillig erfolgte, erzwang. Nur Södermanland, wo der Herzog Karl, des Königs jüngerer Bruder, herrschte, hielt sich von dem aufgedrungenen Katholicismus und der neuen Liturgie frei und gewährte den wegen ihrer Unfügsamkeit anderswo im Lande vertriebenen Geistlichen eine sichere Zuflucht. Bald eröffnete nun der König auch durch einen bevollmächtigten Gesandten Unterhandlungen mit dem Pabste über die Unterwerfung der schwedischen Kirche unter sehr billigen Bedingungen; denn er verlangte nur, daß alles Kirchen- und Klostergut den gegenwärtigen Besitzern gelassen, den Laien der Abendmahlskelch gereicht, der Gottesdienst in der Landessprache gehalten und den Priestern vorläufig der Ehestand gestatttet würde. Allein der römische Hof, der von jeher lieber Alles oder Nichts wollte, war weit davon entfernt, in solche Bedingungen einzuwilligen, obgleich er es sehr wünschte, sich die Unterhandlung für eine spätere Zeit und eine günstigere Gelegenheit offen zu erhalten. Er schickte deshalb den in solchen Geschäften gewandten Jesuiten Antonio Possevino (s. d. Art. Bd. XII. S. 79 ff.), dem Namen nach als kaiserlichen, in der That als päbstlichen Legaten nach Schweden, um auf die Ueberzeugung des Königs zu wirken. Bei ihm soll der König in der That 1578 im Kloster zu Wadstena zwar heimlich, aber förmlich zur katholischen Kirche übergetreten seyn (vgl. Messenius, Scondia III, 60; VII, 41; XV, 137). Mit größerer Gewißheit darf man es dem Einflusse Possevino's hauptsächlich zuschreiben, daß nicht nur der Bischof von Linköping, Martinus Olai, weil er den Pabst den Antichrist geheißen, in seiner eigenen Domkirche öffentlich vor dem Altare seines bischöflichen Ornates entkleidet und das Stift mit vergrößertem Umfange dem katholisch gesinnten Ordinarius zu Calmar, Petrus Caroli, verliehen ward, sondern auch an sämmtliche Geistliche der Befehl erging, alle Stellen gegen den Pabst aus den Psalmen wegzulassen, Luther's Katechismus in den Schulen abzuschaffen und dafür einen aus dem kanonischen Gesetze verfaßten Auszug einzuführen (Messenius l. c. VII, 65).

Dessenungeachtet erkaltete der katholische Eifer des Königs allmählich, da einerseits der Pabst wider Erwarten weder geneigt war, die für die schwedische Kirche geforderten Zugeständnisse zu bewilligen, noch die politischen Absichten des Königs in Betreff der polnischen Krone ernstlich begünstigte, andererseits aber dies dreistere Hervortreten der Jesuiten in Schweden Geistlichkeit und Volk immer stärker zum offenen Widerstande aufregte. Als daher die Königin Katharina 1583 gestorben war und die zweite Gemahlin des Königs, Gunnila, sich entschieden gegen den Katholicismus erklärte, brach Johann die mit Rom angeknüpften Verbindungen völlig ab. Bald darauf wurden auch die Jesuiten aus dem Reiche vertrieben, ihre Lehrstühle im Collegium zu Stockholm mit ihren Gegnern besetzt, die Anhänger des Pabstthums verfolgt und mittelst öffentlichen Aufrufes alle zur katholischen Kirche Uebergehenden mit der Landesverweisung bedroht. Dennoch hielt der König trotz der Veränderung in seinen Religionsansichten die neue, von ihm geschaffene Liturgie auf das Hartnäckigste fest; Geistliche, die sie nicht beachteten, verloren ihre Einkünfte; diejenigen aber, welche ihre Weigerung freimüthig be-

kannten, wurden abgesetzt, gefangen genommen und des Landes verwiesen. Jedes Widerstreben in diesem Punkte konnte den König zum äußersten Zorn reizen, und bald herrschte im ganzen Reiche Verfolgung, Unruhe und Verwirrung.

So hatte Johann von Allem, was er durch seine Maßregeln bezweckte, das Gegentheil bewirkt; denn die früher ziemlich gleichgültige öffentliche Meinung war jetzt entschieden gegen das Pabstthum eingenommen, und das Volk suchte sich um so vorsichtiger dagegen zu schützen. Als er daher 1592 starb und ihm sein in der katholischen Lehre streng erzogener Sohn Sigismund, der seit 1587 König von Polen war, nachfolgen sollte, verlangten die Reichsstände außer der vollständigen Herstellung des Protestantismus zugleich genügende Sicherheit gegen das polnische und katholische Interesse des Königs. Der Oheim desselben, der Herzog Karl von Södermanland, ein kluger und unternehmender Fürst, der seine protestantischen Grundsätze schon früher offenkundig an den Tag gelegt hatte, berief, noch ehe Sigismund aus Polen herbeikam, 1593 die Kirchenversammlung zu Upsala, welche alle kirchlichen Einrichtungen Johann's aufhob, die augsburgische Confession als symbolisches Buch annahm und den Katholicismus aus Schweden für immer verbannte. Nach langem Widerstreben bestätigte zwar der König diese Verordnungen; da er aber trotzdem gegen seine eigene Unterschrift Versuche machte, sie zu umgehen, so vereinigten sich sämmtliche Reichsstände im Oktober 1795 zu Söderköping in einer neuen, noch nachdrücklicheren Akte zu dem Beschlusse, daß die evangelisch-lutherische Religion die alleinherrschende und alleingeduldete Landesreligion seyn sollte. Auch wurde jetzt schon der Herzog Karl zum Reichsvorsteher erklärt. Da aber Sigismund nichtsdestoweniger fortfuhr, in Schweden die evangelische Kirche zu unterdrücken und den Katholicismus auf jede Weise zu begünstigen, so entfremdete er sich dadurch seinen Unterthanen immer mehr und wurde endlich, weil er auf die ihm 1599 schließlich gestellten entscheidenden Bedingungen unbefriedigend antwortete, 1604 durch einen einstimmigen Beschluß der Stände auf dem Reichstage zu Nörköping gezwungen, dem schwedischen Throne zu entsagen, welchen nun Karl IX., Gustav Wasa's jüngster Sohn, einnahm. Ungeachtet derselbe schon als Herzog und Reichsverweser den Protestantismus beharrlich vertheidigt hatte, zeigte sich ihm die Geistlichkeit doch bald feindselig gesinnt, weil er sich augenscheinlich zu dem Calvinismus hinneigte. Um sich daher in der Gunst des Volkes zu erhalten, mußte er dem allgemeinen Eifer desselben für das Lutherthum nachgeben und in seiner Königsversicherung ausdrücklich das augsburgische Glaubensbekenntniß und die darauf gegründeten Beschlüsse der früheren Kirchenversammlung zu Upsala, deren Andenken ihrer Wichtigkeit wegen in Schweden jedes Jahrhundert gefeiert wird, bestätigen. Seitdem hat das schwedische Volk mit unverletzter Treue an dem lutherischen Glauben festgehalten, und sein tapferer und frommer König Gustav Adolf ward nicht nur der Retter der Protestanten in Deutschland, sondern sicherte sich auch ein unvergängliches, dankbares und brüderliches Gedächtniß unter den deutschen Lutheranern durch seinen Heldentod auf dem blutigen Schlachtfelde von Lützen. Noch im J. 1663 erklärte sich die gesammte Geistlichkeit einstimmig für die Concordienformel, „auf daß das ganze Schweden einen Gott habe und wie ein Mann sey“ (vgl. Evang. Kirchenzeitung 1835, Nr. 56). Auch wurden bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts weder Reformirte noch Katholiken irgendwo im Lande, außer in Gothenburg, geduldet, und selbst als in Deutschland der gelehrte und biedere Georg Calixtus (s. d. Art. Bd. II. S. 501 ff.), der in Melanchthon's Geiste auf historischem Wege nach einer freieren Gestaltung der Theologie verlangte, eine Vereinigung oder doch wenigstens eine gegenseitige Duldung der verschiedenen christlichen Religionsparteien im allgemeinen Zurückgehen zu den ökumenischen Symbolen und Satzungen der ersten fünf Jahrhunderte erstrebte, mußten in Schweden die wenigen Theologen, welche seine synkretistischen Grundsätze annahmen und im Sinne derselben Vorschläge zur Umgestaltung der Kirche zu machen wagten, diese Versuche mit dem Verluste ihrer Aemter büßen (vgl. Moller, Cimbria liter. Hafn. 1744, T. III. p. 121—210;

E. Henke, die Univers. Helmstädt im 16. Jahrh., Halle 1833, und H. Schmid, Gesch. der synkret. Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt, Erlangen 1846). Später verordnete der kriegerische und starrsinnige König Karl XII., der sich aus aufrichtiger Ueberzeugung zu dem streng orthodoxen Lutherthum bekannte, in einem Edikte, daß jeder Schwede, wenn er den reinen lutherischen Glauben verlasse, ohne Weiteres aus dem Reiche verbannt seyn und sammt seinen Nachkommen alle Erbschaftsrechte verlieren, daß sogar jeder, der Leute in das Land zöge, welche eine andere als die lutherische Religion lehren wollten, zu einer Geldstrafe verurtheilt und für immer des Landes verwiesen werden sollte. Indessen konnte man doch bei aller Strenge, womit dies Edikt beobachtet ward, die Minister und Gesandten auswärtiger Mächte nicht hindern, in ihren Kapellen denjenigen Leuten freien Zutritt zu gestatten, welche ihrer Religion angehörten und sich in Schweden aufhielten. So entstanden im Beginne des 18. Jahrhunderts zwei ziemlich bedeutende Gemeinen, eine holländische unter dem Schutze des holländischen und eine aus Engländern und Franzosen gemischte unter dem Schutze des englischen Gesandten. Ein Edikt, welches der König Friedrich von Hessen 1741 bekannt machte, erlaubte alsdann überhaupt den Reformirten in allen Seestädten des Reiches, ausgenommen in Carlscrona, die freie Ausübung ihres Gottesdienstes.

So fanden die Grundsätze der Toleranz, während die schwedische Kirche, einig mit der deutsch-lutherischen, ihre auf den alten, vaterländischen Grundlagen in großer Selbstständigkeit ausgebildete Verfassung festhielt, auch dort allmählich immer mehr Eingang. Mehrere Reformirte und Ausländer bekamen selbst Aemter, wurden geadelt und unter die Mitglieder der Reichsversammlung aufgenommen. In den Jahren 1778 und 1779 hielt Gustav III. einen Reichstag, auf welchem die Ritterschaft vorschlug, allen Fremden von verschiedenen christlichen Religionsparteien freie Religionsübung zu gestatten, wenn sie sich im Lande niederlassen wollten. Der Bürger- und Bauernstand trat diesem Vorschlage bereitwillig bei, und so wurde folgender Beschluß durch Stimmenmehrheit abgefaßt: „Da die Toleranz die Menschheit ehre und in allen gut regierten Staaten bereits eingeführt sey, dieselbe Schweden ebenfalls in mehreren Rücksichten von großem Nutzen seyn könne, so wolle man sie auch in diesem Reiche mit den nöthigen Einschränkungen und unter Beachtung der Reichsgrundgesetze einführen und setze demgemäß als allgemein gültig fest: 1) daß diejenigen, welche eine andere als die evangelisch-lutherische Religion bekennen, zu den öffentlichen Aemtern im Staate nicht zugelassen werden sollen; 2) daß sie keine öffentlichen Schulen halten dürfen, um ihre Lehre auszubreiten; 3) daß sie keine Missionäre, sey es im oder außer dem Reiche, umhersenden; 4) daß es nicht erlaubt seyn soll, Klöster oder Vereine von irgend einer Religion oder Sekte im Lande zu stiften; 5) daß keine öffentliche Procession gehalten werde, damit die Schwachen nicht geärgert werden; 6) daß nach den Gesetzen des Reiches wider diejenigen Schweden, welche ihre Religion verlassen, mit der Verbannung und dem Verluste ihrer Bürgerrechte verfahren werden soll; 7) daß kein Fremder von einer anderen als der lutherischen Religion ein Mitglied des Reichstages werden soll.“ Indem der König diesen Beschluß vollständig bestätigte, fügte er nur noch die Bestimmung hinzu, daß die Freiheit der Presse sich nicht auf diejenigen Bücher erstrecken sollte, in denen die Grundsätze anderer Religionen vertheidigt und empfohlen würden. Hierauf erhielten die Katholiken im J. 1781 noch eine besondere, ausdrückliche Erlaubniß, ihre Religion in Schweden, jedoch unter den durch die bestehenden Reichstagsgesetze vorgeschriebenen Einschränkungen, zu bekennen. Seit dieser Zeit hat auch der Pabst einen apostolischen Vikar dorthin geschickt. Gleichwohl konnten die Katholiken unter dem Könige Gustav IV. Adolf, der von 1792—1809 regierte, nur nach vieler Mühe und nicht ohne große Beschränkungen die Erlaubniß erhalten, einen Katechismus ihres Glaubens drucken zu lassen.

Erst der Aufklärung unserer Tage ist es gelungen, den Grundsätzen christlicher Toleranz auch in Schweden durch den ernstlichen Willen des jetzt regierenden Königs

Karl XV. eine allgemeinere und weniger beschränkte Geltung zu verschaffen. Der königliche Vorschlag, welcher nicht nur die Beseitigung der älteren Gesetze über die Landeskirche, sondern auch die gesetzliche Anerkennung des Austrittes schwedischer Bürger aus der lutherischen Staatskirche und die Aufhebung der Verbannung, sowie jeder anderen Strafe für den Abfall von derselben bezweckte, wurde am 19. Mai 1860 von drei Reichsständen, dem Adel, der Geistlichkeit und den Bauern, genehmigt und hat dadurch Gesetzeskraft erhalten. Der Bürgerstand verwarf zwar dieses Gesetz „für religiöse Freiheit", jedoch nur aus dem Grunde, weil es ihm noch zu intolerant erschien. Freilich gewährt dasselbe auch keineswegs von Seiten des Staates die vollkommene Religionsfreiheit, welche in einem protestantischen Lande und unter einer protestantischen Regierung mit Recht erwartet werden darf, da es in seiner Anwendung immer noch mit zu großen Weitläufigkeiten verbunden und manchen schwer zu beseitigenden Einschränkungen unterworfen ist. Gleichwohl muß es als ein erfreulicher Fortschritt in dem durch die Reformation begonnenen Werke betrachtet werden, da es eine sichere Grundlage darbietet, auf welcher in ächt evangelischem Sinne alle religiöse Intoleranz aus dem Gesetzbuche eines edlen Volkes, welches voll kräftigen und standhaften Glaubens und reiner, einfacher Sitten jederzeit mit den geistlichen und, wo es seyn mußte, auch mit den weltlichen Waffen für die Rechte des Protestantismus unverzagt und tapfer gestritten hat, gänzlich entfernt werden kann, wenn seine Herrscher, gestützt auf die religiöse öffentliche Meinung, mit Beharrlichkeit und gesundem Urtheile das vorgesteckte Ziel verfolgen (vgl. Neue evang. Kirchenzeitung, herausg. von Prof. Lic. Meßner, Berl. 1860, Jahrg. 2. Nr. 30. S. 470 f. u. Nr. 33. S. 527).

III. Das Königreich Schweden umfaßt die östliche größere Hälfte von Skandinavien und hat auf einem Flächenraume von 8211 Quadratmeilen eine Bevölkerung, die sich nach einer am Ende des Jahres 1855 angestellten Zählung auf 3,639,332 Einwohner belief, aber in ziemlich raschem Zunehmen begriffen ist. Die gesammte Bevölkerung gehört, mit Ausnahme von 7000 Finnen und 9100 Lappen, dem germanischen Stamme an. Erst seit dem Jahre 1782 finden sich auch Juden im Lande, deren Zahl gegenwärtig 900 — 1000 beträgt; sie stehen unter dem Schutze des Staates, dürfen jedoch nur in den Städten Stockholm, Gothenburg, Carlscrona und Norköping wohnen und daselbst Synagogen halten. Die alleinherrschende Religion ist die evangelisch-lutherische, obgleich auch andere christliche Confessionen, die größtentheils nur durch fremde Ansiedler vertreten sind, freie Uebung ihres Gottesdienstes haben. Die einzigen nicht lutherischen Gemeinden befinden sich in Stockholm, nämlich eine deutsch-reformirte, eine französisch-reformirte, eine römisch-katholische und eine griechisch-katholische, zu denen sich die wenigen in anderen Orten des Reiches zerstreut wohnenden Genossen dieser Confessionen halten.

In früheren Zeiten wurde jeder Schwede, der vom lutherischen Glaubensbekenntnisse abfiel, nicht nur aus dem Lande verwiesen, sondern überdies noch mit anderen drückenden Strafen belegt. Zwar ist dies durch den Reichstagsbeschluß vom 19. Mai 1860 aufgehoben und allen Unterthanen ohne Unterschied die religiöse Freiheit zugesichert. Indessen muß auch jetzt noch Jeder, der aus der lutherischen Landeskirche austritt, selbst wenn er sich der Bedeutung seines Schrittes klar bewußt ist, vor dem Consistorium nach vorhergegangenen Warnungen von Seiten des Pastors seinen Vorsatz förmlich erklären und die Bescheinigung beibringen, daß er in eine anerkannte Religionsgemeinschaft aufgenommen ist. Bekleidet er ein öffentliches Amt, so scheidet er durch den Akt des Uebertrittes aus demselben, und nur in bestimmten Fällen ist es ihm verstattet, in Folge ausdrücklicher höherer Genehmigung dies Amt noch ferner zu verwalten. Wie auf diese Weise die Trennung des Einzelnen von der Staatskirche erschwert wird, so bedarf es auch zur Bildung einer von derselben getrennten Kirchengemeinschaft der ausdrücklichen Genehmigung des Königs, und ebenso hängt es nur von dessen Willen ab, wie lange eine solche separatistische Kirchengemeinschaft bestehen darf. Sie muß der

Regierung einen Vorsteher nennen, der die Verantwortlichkeit für Alles trägt und bei Strafe an Geld und Gefängniß verpflichtet ist, jährliche Uebersichten über die in der Gemeinde vollzogenen Trauungen, Taufen und Begräbnisse einzureichen, sowie auch die Aufnahme jedes neuen Mitgliedes spätestens binnen 2 Monaten anzuzeigen. Sie kann ferner ohne königliche Erlaubniß keine Kapellen und Friedhöfe erwerben und darf weder einen Gottesdienst außerhalb ihrer Kapellen verrichten, noch an religiöse Versammlungen, die aus Lutheranern bestehen, eine Ansprache halten, sowie ihr auch alle Vertheilungen von Traktaten und Religionsschriften und alle Bestrebungen der inneren Mission, sofern sie sich auf Mitglieder der Staatskirche erstrecken, durch das Gesetz bei Strafen verboten sind. Kein minorennes Mitglied der Lutherischen darf ihren Gottesdienst besuchen, und jedes öffentliche Aufgebot von Verlobten muß in der Landeskirche geschehen, wenn auch die Trauung in einer anderen kirchlichen Gemeinschaft vollzogen wird. Endlich ist auch das Recht, bei religiösen Rechtsfällen zu entscheiden, ob ein gesetzliches Verfahren eingeleitet werden soll, von dem weltlichen Staatskanzler, der dasselbe bisher ausübte, auf die kirchlichen Consistorien übertragen.

Schon hieraus erhellt, wie sehr man in Schweden darauf bedacht ist, die Vorrechte der Lutheraner aufrecht zu erhalten. Der König, in dessen Person sich die innige Verbindung zwischen Kirche und Staat darstellt und der als oberster Aufseher und irdischer Herr der Kirche die höchste geistliche und weltliche Macht des Reiches in sich vereinigt, ist mit seinem ganzen königlichen Hause zum lutherischen Glaubensbekenntnisse verpflichtet und muß beim Antritte seiner Regierung die Erhaltung der reinen lutherischen Lehre nach der augsburgischen Confession und der Concordienformel feierlich geloben. In den hohen Staats- und allen Civilämtern dürfen nur Lutheraner angestellt werden. Die Ritter sämmtlicher königlicher Orden werden verpflichtet, die evangelisch-lutherische Lehre gewissenhaft zu ehren, und die des Seraphinen- und des militärischen Schwertordens müssen sogar schwören, dieselbe mit Gut und Blut vertheidigen zu wollen.

Die oberherrliche Aufsicht und Sorge für die Kirche läßt der König durch eine seiner beiden der ganzen Verwaltung des Reiches vorgesetzten Ministerien, die königliche Kanzleiregierung (kongl. Kanzli-Styrelse), ausüben, deren Vorstand der Minister der auswärtigen Angelegenheiten ist und die eine besondere, aus einem vortragenden Rathe und mehreren Sekretären bestehende Abtheilung für das Kirchen- und Schulwesen unter dem Namen der „geistlichen Expedition" enthält. Daneben hat die königliche Macht an der Kirche ein Organ, welches kräftig und entscheidend an der Regierung des Landes Theil nimmt, indem der geistliche Stand den zweiten der Reichsstände bildet, an deren Rath und Zustimmung alle Gesetzgebung im Staate wie in der Kirche gebunden ist. Gesetzlich sind außer dem Erzbischofe von Upsala, als dem Sprecher und Vorsitzer des Standes, sämmtliche Bischöfe und der Pastor primarius in Stockholm zu Mitgliedern der Reichsversammlung berufen. Außerdem wählen die Geistlichen jedes einzelnen bischöflichen Stiftes und der Hauptstadt Stockholm je zwei bis fünf Deputirte, nach der verschiedenen Größe der Corporationen. Auch den Comministern jedes Stiftes wie der Hauptstadt steht es frei, aus ihrer Mitte einen Deputirten zu erwählen; jedoch haben sie dessen Unterhaltungskosten selbst zu tragen.

Gleichwie auf solche Weise in Schweden Kirche und Staat in den höchsten Regionen des politischen Lebens zwei unzertrennliche Hälften eines Ganzen bilden, so zieht sich auch ein einträchtiges Zusammenwirken des kirchlichen und weltlichen Elementes durch alle Verhältnisse des gesammten Staatswesens hindurch und greift selbst tief in das Gebiet der Rechtspflege ein.

Die Kirchenverfassung, welche sich auf die von der Geistlichkeit im J. 1682 neu ausgearbeiteten und 1686 durch die Stände zum Reichsgesetze erhobenen, darauf im folgenden Jahre gedruckten und allgemein eingeführten Kirchenordnung gründet, hat neben manchen hervortretenden Eigenthümlichkeiten große Aehnlichkeit mit der dänischen

und englischen. Die Geistlichkeit besteht außer einem Erzbischofe aus Bischöfen, Domprobsten, Pröbsten, Pastoren, Comministern oder Kaplänen (Diakonen) und Adjunkten. Während der König den Erzbischof unmittelbar, die Bischöfe aber auf die Art ernennt, daß er aus drei von der ganzen Geistlichkeit des Landes durch Stimmenmehrheit vorgeschlagenen Geistlichen nach seinem Belieben einen heraushebt, werden die übrigen Prediger, deren Zahl sich über 3000 beläuft, wie in Deutschland, theils vom Könige, theils von Privatpersonen, theils auch von den Gemeinden nach den Vorschlägen der Consistorien gewählt.

Was die Verwaltung des gesammten Kirchenwesens betrifft, so ruht dieselbe unter der obersten Leitung des Königs in den Händen des Erzbischofs von Upsala und der eilf ihm untergeordneten Bischöfe. Die Stifte oder Sprengel derselben werden in Contrakte oder Probsteien (Härad) und diese wieder in Pastorate eingetheilt. Ein Pastorat, dem ein Pastor oder Kirchenhirt (Kyrkoherde) vorsteht, enthält gewöhnlich zwischen zwei bis sieben Kirchspiele, selten nur ein einziges, und ebenso viele Kirchen, welche in einigen Landstrichen so weit von einander entfernt sind, daß sie von den Pfarrkindern kaum etliche Male im Jahre besucht werden können. An dem Sitze des Pastors ist die Mutterkirche; die übrigen Kirchen sind theils Filiale (Annexe), theils Kapellen, welche sich jedoch nur dadurch von einander unterscheiden, daß die ersteren nur für ihre eigenen Kirchenbauten zu sorgen haben, während die Kapellen auch zum Bau der Mutterkirchen beitragen müssen. Die zwölf Stifte der schwedischen Kirche mit ihren Unterabtheilungen sind nach den am meisten übereinstimmenden Angaben in übersichtlicher Tabelle folgende:

Stifte.	Contrakte.	Pastorate.	Kirchspiele.	Kapellen.
1) Upsala	25	166	244	3
2) Linköping	22	147	210	6
3) Skara	14	113	353	7
4) Strengnäs	15	102	158	12
5) Westeräs	15	91	103	17
6) Wexiö	12	90	90	185
7) Lund	24	223	428	3
8) Gotheborg	10	101	252	10
9) Calmar	8	45	45	58
10) Carlstad	11	40	40	129
11) Hernösand	11	63	142	13
11) Wisby	3	43	43	92
Summa	170	1224	2108	535

Vor der völligen Abtretung Finnlands an Rußland (1809) standen auch die dortigen Stifte Abo (jetzt Erzbisthum) nebst 21 Probsteien, und Wiborg (jetzt Stift Borgo) nebst 16 Probsteien und 83 Pastoraten mit der schwedischen Kirche in engerer Verbindung, wie sich denn überhaupt die Kirche Finnlands in ihrer Verfassung fast ganz nach dem Vorbilde der schwedischen gebildet und alle Kirchenordnungen, Liturgieen und übrigen kirchlichen Bücher derselben angenommen und eingeführt hat.

Der Erzbischof von Upsala ist der Primas des Reiches und hat als solcher einen höheren Rang als die übrigen Bischöfe, ohne jedoch irgend eine Jurisdiktion über sie zu besitzen. Außer seiner bischöflichen Gewalt in seinem Stifte, zu welcher auch die Ernennung der Rektoren und Conrektoren an den Schulen Stockholms gehört, hat er das Vorrecht, bei der Krönung den neuen König zu salben und alle in der königlichen Familie vorfallende kirchliche Handlungen zu verrichten, die Bischöfe entweder im Dome zu Upsala oder in dem Dome ihres Stiftes nach einem vorgeschriebenen Rituale einzuweihen, auf die Anzeige des Consistoriums einen Bischof zu ermahnen oder zu warnen, dem Könige zu den Gesandtschaftspredigerstellen geeignete Geistliche zu präsentiren, auf Kirchenversammlungen den Vorsitz zu führen und auf den Reichstagen als Sprecher und

Vorstand des geistlichen Standes zu erscheinen. Auch hat er die Ergebnisse der Reichstage, insoweit sie die Kirche und Geistlichkeit betreffen, der letzteren im Namen der Deputirten seines Standes durch Cirkularschreiben bekannt zu machen. — Die Rechte und Pflichten der Bischöfe bestehen in der Aufsicht über die gewissenhafte Beachtung der reinen Lehre und der Kirchenordnung, in der Prüfung, Ordination und Einführung der Pröbste und Pastoren, in der Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen, der Abhaltung von Synoden und Visitationen, der Ernennung der Pröbste, der Oberaufsicht über die Hospitäler in Gemeinschaft mit dem Landeshauptmanne, sowie über das Kirchenvermögen, und endlich in der Theilnahme an den Reichstagsversammlungen. Die Visitationen sollen gesetzlich alle vier bis fünf Jahre in jeder Gemeinde angestellt werden, was jedoch nicht regelmäßig geschieht. Die Synoden oder Zusammenkünfte der gesammten Geistlichkeit des Stiftes zum Zwecke gelehrter und praktischer Fortbildung im Amte schreibt der Bischof nach Belieben aus. Sie dauern drei Tage und sind mit theologischen Disputationen und öffentlichen Reden verbunden. Da sie indessen jetzt immer seltener abgehalten werden, so hat man angefangen, sie durch freie Predigervereine zu ersetzen. Nur der König ist berechtigt, einen Bischof auf die Anklage des Erzbischofs abzusetzen, wenn derselbe sein bischöfliches Amt vernachlässigt, Irrlehren ausbreitet oder ein unsittliches, ärgerliches Leben führt.

Außer den Stiftsbischöfen gibt es seit 1783 noch einen Ordensbischof, der vom Könige unmittelbar gewählt und vom Erzbischofe gleich den übrigen Bischöfen, mit denen er denselben Rang und auf dem Reichstage Sitz und Stimme hat, geweiht wird. Er muß schon vor seiner Wahl zum Commandeur des Nordsternordens ernannt worden seyn und führt die Aufsicht über die bei den Waisenhäusern, Hospitälern und Lazarethen, deren Oberverwaltung einer Commission des Seraphinenordens anvertraut ist, fungirenden Geistlichen.

Jedes Bisthum oder Stift hat sein eigenes Consistorium oder Domcapitel, welches die geistliche Gerichtsbarkeit ausübt und sich wöchentlich einmal unter dem Vorsitze des Bischofs versammelt, um nicht nur an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten des Stiftes einen berathenden Antheil zu nehmen, sondern auch streng über die Reinheit der Lehre und die sittliche Aufführung der Geistlichen zu wachen. Die Beisitzer desselben bestehen in den Universitätsstädten Upsala und Lund aus den ordentlichen Professoren der Theologie, an den übrigen Bischofssitzen aus dem Domprobste und den Lektoren oder ordentlichen Lehrern des am Orte befindlichen Gymnasiums, zuweilen auch aus benachbarten Pröbsten und Pastoren. Von den Professoren und Lektoren führt abwechselnd einer das Amt des Dekans, mit welchem die Aufsicht über das Archiv verbunden ist. Der Beschluß eines Domcapitels ist nur dann gültig, wenn wenigstens vier Mitglieder desselben in der Sitzung gegenwärtig und einig sind. Außer den Stiftsconsistorien gibt es noch ein Hofconsistorium unter dem Vorsitze des Oberhofpredigers, ein Stadtconsistorium für Stockholm, ein Feldconsistorium für den Fall des Krieges, und ein Admiralitätsconsistorium unter dem Präsidium des Admiralitäts-Superintendenten zu Carlscrona, der mit den Bischöfen gleichen Rang und auch auf dem Reichstage seinen Sitz neben ihm hat.

Als Vermittler zwischen den Consistorien und den niederen Geistlichen stehen die Contraktspröbste, welche von den Bischöfen allein auf den Vorschlag der Pastoren des Contrakts aus deren Mitte gewählt werden. Sie haben über die Geistlichen, Hauslehrer und Studenten ihres Kreises zu wachen und einmal im Jahre alle ihnen untergebenen Kirchen zu visitiren, bei welchen Visitationen, gleichwie bei den bischöflichen, kein Mitglied der Gemeinde ohne hinreichende Entschuldigung fehlen darf. Die Pröbste sind zugleich verpflichtet, bei Streitigkeiten der Geistlichen unter sich oder mit Gemeindegliedern Vergleichsversuche zu machen. Neben den Contraktspröbsten gibt es noch Dompröbste und Titularpröbste. Den Titel eines Domprobstes führt der Pastor an der Domkirche an dem Bischofssitze, welcher gewöhnlich zugleich Contraktsprobst ist. Die

Titularpröbste sind Pastoren, welche zur Belohnung ihrer Verdienste von den Bischöfen den Probsttitel und mit demselben nur das Vorrecht erhalten, der Visitationen durch den Contraktsprobst enthoben zu seyn. In fast allen Stadt= und den meisten Landpastoraten haben die Pfarrer sogenannte Comminister oder Kapläne (Diakonen) zur Seite, welche mit ihnen gemeinschaftlich, aber in untergeordneter Stellung, das geistliche Amt verwalten. In gleichen Verhältnissen, wie die Kapläne, stehen die Kirchspielsprediger (Socknepredikanter), welche abwechselnd in mehreren Kirchen des Pastorates predigen, sowie die Kapellenprediger (Capellpredikanter) an denjenigen Kapellen, wo sonntäglich gepredigt wird, und die Hüttenprediger (Brukspredikanter) bei den Hüttenwerken. In diese Klasse gehören auch die vom Consistorium ordinirten Adjunkten, welche nicht bloß die Pröbste und Pastoren, sondern auch die Kapläne gesetzlich verlangen können, wenn ihre Kräfte für den Umfang ihres Geschäftskreises nicht ausreichen; jedoch müssen sie den Unterhalt derselben von den Einkünften ihrer Pfarre bestreiten. Zu den Comministern werden endlich auch die ordinirten Landschullehrer gerechnet. Außerdem hat jedes Kirchspiel seinen Kirchenvorsteher, seine Kirchenpolizei oder die sogenannten Sechsmänner (Sexmän) und seinen Kirchenrath (Kyrkorad), der aus dem Pfarrer und einigen Deputirten des Magistrats und der Bürgerschaft besteht und für die Erhaltung der Kirchen= und Schulgebäude zu sorgen hat.

Ungeachtet die schwedische Geistlichkeit auf die Beobachtung des reinen lutherischen Glaubensbekenntnisses und die Vertheidigung des Protestantismus mit beharrlicher Strenge hält, so hat sie doch beim öffentlichen Gottesdienste einen großen Theil des äußeren Pompes der katholischen Kirche in glänzenden Meßgewändern und einzelnen Gebräuchen seit den Zeiten des Königs Johann bis auf diesen Tag beibehalten, wobei ihr der angeborne Sinn des Volkes für Glanz und Schimmer sehr zu Statten gekommen ist. Der Bischof trägt einen goldverbrämten, seidenen Mantel mit der Bischofsmütze (Mitra), dem Hirtenstabe und Kreuze; die übrige Geistlichkeit für gewöhnlich einen schwarzen, bis oben zugeknöpften Chorrock und einen flachen Hut, als Amtstracht bei feierlichem Gottesdienst aber ein weißes Meßgewand und ein rothes, mit Silber gesticktes Chorgewand. Zur Predigt, die in der Regel abgelesen wird, haben alle Geistlichen ein schwarzes Mäntelchen um und ein weißes Tuch um die Hand geschlungen.

In Rücksicht auf weltliche Ehre und zeitliche Güter erfreut sich die schwedische Geistlichkeit, gleich der in der englischen Staatskirche, einer sehr günstigen Stellung und übt, wie diese, einen bedeutenden politischen Einfluß aus. Die Bischöfe bürgerlicher Abkunft werden gewöhnlich vom Könige in den Adelstand erhoben, pflegen aber selbst weder von dem Adel Gebrauch zu machen, noch den neuen ihnen beigelegten adeligen Namen zu führen, und erst ihre Kinder nehmen denselben an. Die meistens sehr ansehnlichen Besoldungen bestehen fast ganz in Getreide= und Naturaleinkünften und belaufen sich bei einzelnen Bischöfen auf mehr als 5000 Scheffel Roggen und Gerste. Ueberdies werden die Einnahmen der Bischöfe und der Mitglieder der Domcapitel noch durch Präbendenpastorate und Präbendenhufen, deren eine gewisse Anzahl jedem Consistorium angewiesen ist, erhöht*). Die ersteren sind Pfarren, welche den Bischöfen, den meisten theologischen und einigen anderen Professoren der Universitäten, zuweilen auch den älteren Lehrern an den zwölf Gymnasien des Königreiches entweder als zum Amte gehörig, oder als persönliche Auszeichnung verliehen werden. Die Verwaltung solcher Pfarren geschieht durch Adjunkten, welche Vicepastoren genannt werden und von den Präbendaren einen Theil der Einkünfte des Pastorates erhalten. Die eigentlichen

---

*) Nach der Angabe von Theodor Mügge, Nordisches Bilderbuch (Frankf. a. M. 1857) S. 197 hat der jetzige Bischof von Lund, Dr. Thomander, die reichste Kirchenstelle in Schweden, welche wenigstens 18,000 Thaler Pr. Cour. jährlich einträgt, während er früher als Domprobst in Gothenburg ein Jahreseinkommen von 8 bis 9000 Thaler hatte.

Pastoren führen über die Vicepastoren die Aufsicht, predigen auch von Zeit zu Zeit selbst in ihren Gemeinden und stehen mit denselben als geistliche Berather fortwährend im Verkehr. Die Einkünfte der übrigen Geistlichkeit, welche am besten in den mittleren und nördlichen, geringer in den südlichen Provinzen sind, bestehen, außer dem Ertrage der ihnen zugewiesenen Ländereien, Wiesen und den Stolgebühren, in dem Tertialzehnten, d. h. dem dreißigsten Theile von allem Korn und anderen Feldfrüchten, von dessen Entrichtung kein Grundbesitzer, nicht einmal der König, frei ist. Auch gibt es noch einige andere Zehnten, z. B. von Vieh, Butter, Fischen, Hüttenwerken, Jagd, Heu, mit denen es nicht überall gleich gehalten wird. Bei Sterbefällen wohlhabenderer Hausherren und Hausfrauen wird dem Pastor auch von sechs oder mehreren Kühen des Hofes eine, die er sich nach Gutdünken auswählen darf, gegeben. Geldgehalte dagegen haben die Geistlichen mit Ausnahme der in Stockholm angestellten Prediger nur sehr selten. Uebrigens sind sie insgesammt von allen öffentlichen Abgaben und Lasten für die zu ihrem Amte gehörenden Grundstücke frei und zahlen nur herkömmlich in Zeiten der Noth freiwillige Beiträge an den Staat. Das Budget des Reiches für das Ministerium der kirchlichen Angelegenheiten beläuft sich jährlich etwa auf eine Million Thaler.

Bei der rastlosen Thätigkeit, mit welcher die schwedischen Geistlichen durch Lehre, Ermahnung und Kirchenstrafen für die ihrer Obhut anvertrauten Gemeinden Sorge tragen, hat sich im Allgemeinen unter dem Volke ein hoher Grad von Frömmigkeit und sittlicher Reinheit erhalten. Der Kirchenbesuch ist sehr häufig, und die Strenge des Sonntagsgesetzes wird oft noch durch die Strenge der wirklichen Feier der Sonn- und Festtage, vorzüglich der Weihnachten und des Johannisfestes, übertroffen. Auch die häuslichen Andachtsübungen und die Tischgebete sind allgemein üblich und werden selten unterlassen. Gleichwohl ist die Frömmigkeit des Volkes meistens nur auf den stillen Kreis des Hauses oder höchstens der Gemeinde beschränkt, und überall läßt sich eine eigenthümliche Abneigung wahrnehmen, in größere Kreise hervorzutreten und weitergreifende Verbrüderungen zur Förderung des Reiches Gottes auf Erden zu stiften. Zwar bestehen einzelne christliche Vereine in Schweden, namentlich die schon im Jahre 1771 zu Stockholm gegründete, nicht sehr zahlreiche Societas suecana pro fide et christianismo, ferner die 1809 gestiftete evangelische Gesellschaft, welche Erbauungsschriften vertheilt, die aus ihr hervorgegangenen Bibelgesellschaften und eine Missionsgesellschaft, welche 1829 ein Missionsseminar in Gothenburg errichtete und 1835 die königliche Bestätigung ihrer Statuten erhielt. Indessen sind diese Gesellschaften nie zu einer bedeutenden und freien öffentlichen Thätigkeit gelangt. Dagegen ist die Kirche auch einerseits vor dem Sektenwesen und andererseits vor dem Unglauben insofern wenigstens bewahrt geblieben, als weder das eine noch der andere tiefer in's Volk eingedrungen ist. Der theosophische Rationalismus Swedenborg's (s. d. Art.), welcher in Schweden seit 1747 entstand, hat sich mehr in England, Frankreich, Polen und Nordamerika verbreitet und zählt gegenwärtig in seiner ursprünglichen Heimath nur einzelne zerstreute Anhänger größtentheils unter den Kaufleuten, bürgerlichen Beamten, Officieren und Adeligen. Sie haben ihren Mittelpunkt in der sogenannten exegetischen und philanthropischen Gesellschaft; es hat ihnen aber stets die Kraft gefehlt, ein eigenes Kirchenwesen hervorzubringen. Als pietistische Sekte trat seit 1803 in den Gebirgen des Norrlandes die Partei der Läsare oder Leser auf, welche durch die Vorträge mancher Geistlichen hervorgerufen wurde, die den Untergang der Welt und das jüngste Gericht als nahe bevorstehend mit blindem Eifer verkündigten und dadurch die Bauern zum Grübeln über solche Dinge und zur Schwärmerei verleiteten. Ohne sich von der Kirche selbst trennen zu wollen, erhoben sie sich doch mit fanatischer Verketzerung gegen alle Andersdenkende, welche sie für Ungläubige erklärten. Sie besuchten zwar fleißig den öffentlichen Gottesdienst und unterwarfen sich ohne Widerspruch der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung, rühmten sich aber, die Lehren der Kirche tiefer und inniger aufzufassen und lebendiger zu üben; auch zeigten sie

einen Widerwillen gegen Alles, was durch Schönheit in die Sinne fällt, und eiferten selbst gegen die unschuldigen Freuden des Lebens. Dabei lasen sie fleißig in der Bibel, was zu ihrer Benennung Veranlassung gegeben hat, und feierten gewissenhaft, bisweilen mit übertriebener Strenge, den Sonntag. Jetzt sind die Läsare fast gänzlich verschwunden, und statt ihrer ist eine neue Sekte der Baptisten aufgekommen, vorzüglich in Stockholm, wo ein Matrose an ihrer Spitze steht, welcher Abendandachten hält, die selbst von vornehmeren Leuten besucht werden. Auch die Sekte der Mormonen hat in neuerer Zeit in Schweden Anhänger gefunden; doch wurden sie bald aus dem Lande vertrieben und zogen nach dem Salzsee. Nur den Herrnhutern ist es unter den lutherischen Sekten gelungen, sich durch ihren Fleiß und stillen, sittsamen Lebenswandel auf die Dauer Achtung und bleibende Niederlassungen in Schweden zu erwerben. Sie genießen zwar nicht alle Rechte der Staatskirche, haben aber Societäten zu Stockholm, Gothenburg, Uddewalle und Carlscrona, wo sie frei und unbelästigt ihren Gottesdienst üben.

Literatur: Vita S. Anskarii und S. Rimberti bei Pertz, Mon. Scriptt. T. II. p. 683 sqq.; Adami Brem. gesta Hammaburgensis eccles. pontificum bei Pertz Mon. Scriptt. T. VII. p. 267—389. — Claudii Oernhjalm Hist. Sueonum Gothorumque eccles. l. IV. Stockh. 1689. 4. — Celsius Svea Rikes Kyrkohistoria, Lund 1785. — Statuta synodalia vet. eccles. Sueogothicae ed. Reuterdahl. Lond. 1841. 4°. — Hegewisch über die Einführ. des Christenth. in Schweden in Egger's Gemeinnützigen deutschen Magazin Bd. III. S. 45 ff. — Münter, Kirchengesch. von Dänem. u. Norwegen. Leipz. 1823 Bd. I. — H. Reuterdahl, Ansgar oder der Anfangspunkt des Christenthums in Schweden, übers. von Mayerhoff, Berl. 1837. 8. — Neander, Gesch. der christl. Kirche. Bd. 4. — J. Baazii Inventarium eccles. Sueco-Gothor. Lincöp. 1642. 4°. — Gerdesii Hist. Reformat. Tom. III. Monumenta. — Celsius, Gesch. Gustavs I. Aus dem Schwed. übers. Kopenh. u. Leipz. 1749. — Fryxell, Leben Gustav Wasa's. Aus dem Schwedischen übers. von Ekendahl. Neust. 1831. — R. C. H. Römer. de Gust. I. rerum sacr. in Suecia saec. XVI. instauratore. Traj. ad Rhen. 1840. 8°. — P. E. Thyselius, Handlingar till Sverges Reformations — och Kyrkohistoria under Gustav I. Stockh. 1841—1845. 2 Bde. — Schinmeier, Leben der drei schwed. Reformatoren, des Kanzlers Lorenz Anderson, Oluf und Lorenz Petersen. Lübeck 1783. 4°. — A. Theiner, Schweden und seine Stellung zum heil. Stuhl unter Johann, Sigismund III. und Karl IX. 2 Thle. Augsb. 1838. — Schröckh, Christl. Kirchengesch. Thl. XXI. S. 324 ff. und dessen christl. Kirchengesch. seit der Reformation. Thl. II. S. 3—59. — Gieseler, Kirchengesch. Bd. III. Abth. 1. S. 481—493. — Rueh's Geschichte von Schweden (auch als 63.—66. Thl. der Allg. Welthistorie. Halle 1803. 4°.). — E. G. Geijer, Gesch. Schwedens, aus dem Schwed. übers. von S. P. Leffler. 3 Thle. Hamb. 1834. 8°. — Fried. Wilh. von Schubert, Schwed. Kirchenverfassung. 2 Bde. Greifsw. 1821. 8°. — C. F. Stäudlin, Kirchl. Geogr. u. Statistik Thl. 1. S. 229 ff. Tüb. 1804. — J. Wiggers, Kirchl. Statistik, Bd. II. S. 394 ff. Hamb. u. Gotha 1843. — O. Schmoller, Die kirchl. Zustände des luth. Protestantismus in Scandinavien, in Gelzer's Protest. Monatsblättern. 1854. Bd. II. S. 227 ff. u. G. H. F. Rheinwald, Allg. Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statistik. Berlin seit 1833, a. v. St.

G. H. Klippel.

Schwegler, Albert, kann wohl nach Dr. Baur, seinem Lehrer und Führer, der bedeutendste Vertreter der neuen Tübinger Schule genannt werden. Die Lebensbeschreibung des früh Vollendeten, nach seiner äußern und innern Entwicklung von Freundeshand verfaßt, steht an der Spitze des 3. Bandes der römischen Geschichte Schwegler's (Tübingen 1858), und ist die Quelle der biographischen Angaben dieses Artikels. So sehr nun Schreiber desselben in seiner theologischen Richtung von derjenigen Schwegler's abzuweichen sich bewußt ist, so hat er doch durch das Lesen

jenes Lebensabrisses den überwiegenden Eindruck erhalten, daß eine tüchtige Geistesarbeit sich im Leben Schwegler's vollzog. Ein solches reges Streben, wenn es auch auf Abwege geräth, muß doch auch wieder für die Sache der christlichen Wahrheit Früchte tragen; dem entspricht auch die Erfahrung, indem die deutsche Theologie aus den Forschungen der Tübinger Schule mannichfaltige Anregung und lebendigen Antrieb zur gründlicheren Erforschung der Urgeschichte des Christenthumes gewonnen hat. Wenn man aber die inneren Kämpfe, die Schwegler durchmachte, sich vergegenwärtigt, wenn man bedenkt, wie er, getrieben von innerer Unruhe, besonders in einer gewissen Zeit seines Lebens einen Ausweg ahnt und sucht, so wird man an das Wort des Dichters erinnert: „ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt."

Schwegler wurde am 10. Febr. 1819 in dem würtembergischen Dorfe Michelbach bei Schwäbisch Hall geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Der begabte, lernbegierige Knabe erhielt bei dem Vater den ersten Unterricht im Lateinischen und Griechischen, besuchte nun von 1819 bis 1823 die öffentliche Schule zu Schwäbisch-Hall, kam 1832 in das evangelische Seminar oder Kloster Schönthal, zeichnete sich unter seinen Schülern aus, hielt selbst einmal für den erkrankten Vater, ein siebzehnjähriger Jüngling, die Predigt, die den Gemeindegenossen sehr gefiel. Wissenschaftlich vorbereitet wie Wenige, trat er 1836 als Zögling in das Stift oder evangelische Seminar in Tübingen. Zunächst vertiefte er sich in die Hegel'sche Philosophie und wurde so sehr für dieselbe eingenommen, daß er an Schleiermacher, mit dem er sich ebenfalls beschäftigte, durchaus keinen Gefallen finden konnte und sein Verhältniß zum Christenthum geradezu für einen Beweis geistiger Beschränktheit hielt. So wollte er auch nichts wissen von den damals gemachten Milderungsversuchen der Hegel'schen Philosophie. Aber im Ganzen genommen war die philosophische Spekulation seiner geistigen Eigenthümlichkeit weniger angemessen als die geschichtliche Forschung; zu dieser fühlte er sich besonders hingezogen. Auf den so Gearteten und Gestimmten mußte „das Leben Jesu" von Strauß einen gewaltigen Eindruck machen. Er beurtheilte das Werk vollkommen richtig als die Spitze der ganzen Entwicklung, welche das Verhältniß der Theologie zur Philosophie genommen habe. Die Maßregeln, welche die Behörden gegen Strauß nahmen, vermochten nur seine Begeisterung für den Verfasser zu steigern. Und doch kamen ihm mitten in seinem Rausche der Begeisterung Zweifel, so daß er, je länger er sich mit diesem Werke beschäftigte, desto mehr daran auszusetzen fand und mit dem Gedanken umging, eine geharnischte Recension desselben zu schreiben, um darin zu zeigen, daß sich aus dem evangelischen Texte eine solidere historische Grundlage gewinnen lasse. Das floß nicht bloß aus Oppositionsgeist, sondern hing auch damit zusammen, daß damals seine philosophischen Ansichten in Schwanken gerathen waren. — „Während er", sagt sein Biograph, aus des Vollendeten Tagebüchern schöpfend, „grundsätzlich auf dem Boden des Hegel'schen Systems stand, schien es ihm doch, daß dieses System der Persönlichkeit zu wenig einräume; er wirft die Frage auf, ob die Philosophie nicht christlicher werden sollte, er mißtraut den Meinungen der Philosophen, er sucht ein neues theologisches Princip, durch welches die Theologie tiefer mit der Philosophie versöhnt, dem positiv religiösen Standpunkte eine größere Berechtigung zuerkannt werde; er begeistert sich für die Idee der Kirche, er beachtet die Bedeutung des Bösen für die religiöse Weltansicht; er findet, daß eine Vertiefung in die Persönlichkeit Christi im praktischen Leben wirksamer sey als ein abstraktes Moralprincip; denn wenn diese Persönlichkeit auch keine absolute sey, so gehöre sie doch jedenfalls zu den vollendetsten der Weltgeschichte; er macht den Versuch, die Religion unter den praktischen Gesichtspunkt zu stellen, daß die Wahrheit in ihr erlebt werde; er findet, daß er christlicher werde, ja einmal meint er sogar, so traurig es sey, so könne er doch nicht dafür stehen, ob er nicht einmal Pietist werde."

Man sieht es deutlich, Schwegler ist an einem Wendepunkte angelangt; er ist in

einer entscheidenden Krisis begriffen. Der Glaube seiner Kindheit, den er längst über Bord geworfen, suchte in ihm sich wieder geltend zu machen. Er lechzte, wie sein Biograph sich ausdrückt, nach einem positiven Halt. Ganz richtig erkannte er übrigens, daß das Heilmittel wider die Straußische Kritik nicht gefunden werden könne in dem Aufgeben aller kritischen Untersuchungen über die christliche Religion, sondern darin, daß diese Untersuchungen in umfassenderer Weise getrieben und eben dadurch zu einem positiveren Ergebniß geführt werden müssen. Es ist bekannt, welchen Theologen er fortan zum Führer nahm. Bei ihm meinte er gefunden zu haben, was er suchte. An ihn schloß er sich mit jugendlicher Begeisterung an und arbeitete sich völlig in seine Auffassung der Urgeschichte des Christenthums ein. Während seiner Studienzeit löste er zwei von der theologischen Fakultät gestellte Preisaufgaben, wovon die eine das Verhältniß des idealen und des historischen Christus, die andere den Montanismus betraf; beide erhielten den Preis.

Im Jahre 1840 beschloß er seine Studienzeit mit einem glänzenden Examen und erhielt gleichzeitig noch den ersten homiletischen und den ersten katechetischen Preis. Er blieb nach seinem Austritt aus dem Seminar noch drei Vierteljahre in Tübingen, mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, womit er schon früher den Anfang gemacht hatte in den „Erinnerungen an Hegel", 1839 in der Zeitung für die elegante Welt, Nr. 35 bis 37 erschienen. Nun aber arbeitete er seine Preisabhandlung über den Montanismus für den Druck aus; sie erschien 1841 unter dem Titel: „Der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrh.", und hat in dieser Encyklopädie Bd. IX. S. 763 eine gerechte Anerkennung gefunden, worin der Werth dieser Arbeit und die Gränze dieses Werthes aufgedeckt werden. Gemäß altem löblichen Herkommen unternahm er nun noch in demselben Jahre auf Staatskosten eine Reise durch Deutschland und nach Holland und Belgien, die freilich nur dazu diente, ihn in der eingeschlagenen Richtung zu befestigen. Während seines Aufenthaltes in Berlin wurde ihm vom Fürsten von Löwenstein-Werthheim eine Pfarrstelle angeboten, die er ablehnte, da sie ihn zu sehr von der Arbeit, wozu er sich berufen fühlte, abgezogen hätte. Im August 1842 nach Württemberg zurückgekehrt, mußte er sich doch entschließen, die kirchlichen Geschäfte in dem benachbarten Bebenhausen zu übernehmen, welche er drei Vierteljahre lang versah. Sein Absehen war eigentlich auf schriftstellerische Thätigkeit und die akademische Laufbahn gerichtet. Mit einigen Freunden und Gesinnungsgenossen stiftete er, nach Unterdrückung der deutschen Jahrbücher, 1844 die Jahrbücher der Gegenwart; er wurde ganz eigentlich ihr Herausgeber und lieferte sehr viele Arbeiten dafür. Im Herbst 1843 hatte er sich bei der philosophischen Fakultät mit einer Abhandlung über Plato's „Symposion" habilitirt. Der Wunsch, als Repetent an dem theologischen Seminare angestellt zu werden, ging nicht in Erfüllung. Da es ihm gelungen war, das innere Zeugniß gegen die eingeschlagene Richtung in sich zu unterdrücken, so ist es allerdings nicht befremdend, daß jenes äußere Zeugniß dagegen ihn nicht zur Revision seiner Ansichten bewegen konnte. Er befestigte sich vielmehr darin und unternahm nun eine größere Arbeit, worin der Zwiespalt, worin er sich mit dem Glauben der Kirche befand, auf das deutlichste sich zeigte: es ist dies die im Jahre 1846 zu Tübingen erschienene Schrift über „das nachapostolische Zeitalter." Diese in sechs Monaten völlig zu Ende verfertigte Schrift steht an innerem Werthe hinter der Schrift über den Montanismus weit zurück. Sie ist eine Uebertreibung der Baur'schen Anschauungen über die Urgemeinde und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Die zu Grunde liegende Behauptung, daß das Urchristenthum reiner Ebionitismus gewesen, eine Behauptung, die schon die englischen Deisten aufgestellt, die übrigens der Verfasser bereits in der Schrift über den Montanismus ausgesprochen, wird ihm nun zur fixen Idee, die er überall wieder findet, um, durch Nichtbeachtung aller Grundsätze einer gesunden historischen Kritik, die Urgeschichte des Christenthums in gründliche Verwirrung zu bringen. Vgl. Bd. I. S. 439 ff. dieser Encykl., wo die Geschichtsauffassung, die der Schrift zu Grunde liegt, kurz dargelegt und die festen Haltpunkte für eine wahrhaft geschichtliche Conception des apostolischen Zeitalters angegeben

sind. Besonders aber machen wir auf Gieseler's — welchem Manne doch Niemand dogmatische Befangenheit in dieser Beziehung vorwerfen wird, — verwerfendes Urtheil über diese ganze Behandlung der Urgeschichte des Christenthumes aufmersam, wie er es noch vor dem Erscheinen der Schwegler'schen Schrift ausgesprochen hat im Vorwort zu der 4. Ausgabe der 1. Abtheilung des 1. Bandes seines Lehrbuches der Kirchengeschichte. 1844. Nicht genug zu beherzigen ist, was der große Kirchenhistoriker sagt über die Nothwendigkeit einer Bearbeitung der Theorie der historischen Kritik, so daß das unklare kritische Gefühl, durch welches jetzt so manche Operationen allein geleitet werden, genöthigt würde, sich möglichst in Gedanken aufzulösen, um sich über die Gründe, die Bedingungen und die Gränzen der kritischen Zweifel und Vermuthungen deutliche Rechenschaft zu geben. — 1847 gab Schwegler die clementinischen Homilien, 1852 die Kirchengeschichte des Eusebius heraus. — Alle späteren Arbeiten gehören nicht der Theologie an: Ausgabe, Uebersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik, 1847. 1848, eine kurze Geschichte der Philosophie, in 3 Auflagen zusammen von 7000 Exemplaren erschienen. Römische Geschichte, wovon der 3. Band 1858 erschienen ist, der die Darstellung bis zu den licinischen Gesetzen fortführt. Schwegler selbst nämlich war seit Juli 1848 Prof. extraord. für römische Literatur und Alterthümer geworden; zuletzt wurde ihm noch das Fach der alten Geschichte zugetheilt; doch er hatte kaum Zeit, sich darin auf dem Katheder zu bethätigen. Er starb am 5. Januar 1857 eines plötzlichen Todes. Herzog.

Schweißtuch Christi (sudarium Christi). Die Legende erzählt von dem Schweißtuche Christi, das als eine der werthvollsten und gefeiertsten Reliquien in der römischen Kirche gilt, Folgendes: Die heil. Veronica (s. d., auch Beronica oder Berenice genannt) habe Jesum zur Richtstätte begleitet und ihn, als sie ihn schwitzen und bluten sah, ein dreimal zusammengelegtes Tuch dargereicht, in das er, als er sich abtrocknete, aus Dankbarkeit sein Bildniß dreimal abgedrückt haben soll. Veronica habe einen Abdruck nach Rom gebracht, mit demselben den Kaiser Tiberius von einer schweren Krankheit geheilt, dann sey er als eine theure Reliquie in die Hände des Pabstes Clemens I. gekommen und endlich durch Constantin den Großen der Kirche des heil. Petrus in Rom zugestellt worden. Ein anderer Abdruck des Gesichtes Jesu sey als ein heil. Schweißtuch Christi in Jerusalem geblieben, ein dritter nach Spanien gekommen. Auch die Stadt Turin wollte das ächte Schweißtuch in der Kirche Johannes des Täufers, die Stadt Besançon in der Kirche des heil. Stephan besitzen und beide Städte stritten sich um den Besitz; in Besançon bildete sich selbst eine Brüderschaft des heil. Schweißtuches, welche jährlich am 3. Mai eine feierliche Procession zu Ehren des Schweißtuches abhielt, weil durch dasselbe die Bewohner der Stadt von einer Seuche (1544) befreit worden seyn sollten. Pabst Gregor XIII. gewährte für diese Reliquie bedeutende Privilegien. Ueber die Zeit, zu welcher die ganze Legende von dem Schweißtuche Christi entstanden ist, läßt sich gar nichts Näheres angeben; der Sage nach soll Pabst Johann VII. dem heil. Schweißtuche eine Kapelle geweiht haben, gewiß nur ist, daß Pabst Innocenz IV. durch eine Bulle (1250) einen Ablaß von 300 Tagen für Jeden gewährte, welcher das Schweißtuch und das Bild der Veronica im Gebete mitleidig betrachte (vgl. Denkwürdigkeiten aus der kirchlichen Archäologie von J. Chr. W. Augusti II. Leipig 1818. S. 134 mit den literar. Nachweis. das.). Neudecker.

Schweiz. I. Einführung des Christenthums und Uebersicht der kirchlichen Entwicklung bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. — Trotz der geringen Ausdehnung des zwischen Italien, Frankreich und Deutschland eingeklemmten Alpenlandes hat dessen Missionirung — von da an, wo die ersten Strahlen des Evangeliums es zu beleuchten begannen, bis auf den Zeitpunkt, da das Heidenthum aus der Oeffentlichkeit verschwunden und die kirchliche Organisation zu einem gewissen Abschluß gediehen war — bei außerordentlicher Ungunst der äußern Verhältnisse eine Reihe von fast fünf Jahrhunderten in Anspruch genommen. Sehen wir von den unge-

schichtlichen Angaben der Legenden ab und suchen sofort einen sichern Ausgangspunkt zu gewinnen, so werden die Bischöfe von Vienne, Parakodus und Dionysius, constant als die Begründer des Christenthums in Genf genannt. Ihre Wirksamkeit fällt nach den Einen in's 4., der wahrscheinlichern Annahme zufolge ziemlich in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Historisch völlig fest steht sodann, daß zwischen 349 und 391 ein gewisser Theodorus Bischof zu Octodurum (Martinach) im Wallis gewesen, als solcher 381 die Akten des Concils von Aquileja mit unterzeichnet und später (390) einer Versammlung von Bischöfen zu Mailand angewohnt habe. Desgleichen bezeichnet eine römische Inschrift aus dem Jahr 377, versehen mit dem Monogramm Christi und aufbewahrt im Rathhause zu Sitten, den Prätor Pontius Asclepiodotus als den Wiederhersteller älterer christlicher Gebäulichkeiten*). Um die Mitte des 4. Jahrhunderts hatte also das Christenthum zu Genf und im Wallis jedenfalls Fuß gefaßt.

Damals nun stand die heutige Schweiz noch unter der Herrschaft der Römer, wiewohl die heidnischen Alamannen das Land vom Rheinthal aus und durch die Thalgründe des Jura gleich einem verheerenden Waldstrom schon seit mehr als einem Jahrhundert überschwemmten und die Römer bald nachher, nachdem sie sich unter Honorius (406) von den Rheingränzen zurückgezogen, die andringenden Burgunder zur theilweisen Besetzung desselben einladen mußten (436). Das Gebiet bildete kein politisches Ganzes, so wenig als im vorgeschichtlichen Zeitalter. Genf gehörte zum Allobrogerlande, Wallis zu Italien, Basel und die umliegende Landschaft zum Raurachergau, Graubünden mit den angränzenden Gebietsstrichen zu Rhätien, während im ebeneren Lande, von der Rhone dem Jura entlang bis nach dem Bodensee hin, die Helvetier, ein Zweig des keltischen Völkerstammes, ihre Wohnsitze hatten und zur großen Sequanerprovinz zählten. Zur Vermittlung der direkten Verbindung mit Italien führte eine Militärstraße über die grajischen Alpen nach Genf, eine andere über den Mons Jovis (St. Bernhard), sowie eine Handelsstraße über den Simplon nach dem Wallis, eine fernere Handelsstraße über den Julier, Septimer und Splügen nach Chur und dem Bodensee. Aber auch das Land selber, als Bollwerk des Reiches gegen die Barbaren und unentbehrlicher Stützpunkt zur Behauptung der Rheinlinie, durchzogen wichtige Militärstraßen, zu deren Sicherstellung befestigte Lagerplätze dienten. Die Städte Aventicum, Vindonissa, Augusta Rauracorum hatten sich zu ansehnlicher Blüthe erhoben. Ueberhaupt hatte das Römerthum, vorab in der westlichen Schweiz, sehr tiefe Wurzeln getrieben. In dem einzigen Kanton Waadt lassen sich seine Spuren noch in 160 bis 200 Ortschaften nachweisen. Die römische Cultur ist es denn auch gewesen, in deren Gefolge die Uebertragung der neuen Religion auf vereinzelte Punkte schon lange vor der Entstehung kirchlicher Gemeindebildungen stattgefunden hat.

1. Als ältester Sitz einer christlichen Kirche ist Genf zu betrachten. Das Christenthum ward von Vienne aus, der Hauptstadt der Allobroger, dem Bischofssitze des Irenäus, hieher verpflanzt (vgl. adv. haer. III, 4. I, 10). Darauf weisen neben der Tradition und dem Metropolitanverband mit Vienne namentlich die aufgefundenen Antiquitäten mit ihrem gräcisirenden Gepräge (Blavignac, Histoire de l'architecture sacrée du IV. au X. siècle dans la Suisse romande, 1853). Gestiftet durch die bereits erwähnten Parakodus und Dionysius, lassen sich die Geschicke der jungen Kirche in ihren äußern Umrissen etwa von der Mitte des 3. Jahrhunderts hinweg mit einiger Zuverlässigkeit verfolgen. Der alte, doch nicht unbestrittene Katalog führt als ihre ersten Bischöfe folgende auf: 1) Diogenes, oft verwechselt mit dem gleichnamigen genuesischen Bischof, der 381 auf dem Concile zu Aquileja erscheint. 2) Dominius, Ende des 3. bis Anfang des 4. Jahrhunderts, der angebliche Erbauer der Peterskirche. 3) Eleuthe-

*) Devotione vigens augustas Pontius aedes $A\overset{P}{X}\Omega$ restituit Praetor longe praestantius illis quae priscae steterant. Talis, Respublica, quere. Die Unterschrift ist etwas unleserlich: Gratiano Augusto III. et Mer. css.

rius, den zwiespältigen Genfern statt der von ihnen designirten Gegenbischöfe Salvian und Cassian schiedsrichterlich durch den römischen Bischof Sylvester (314—335) bestellt. Unter ihm sollen die letzten Ueberbleibsel des Heidenthums geschwunden seyn. 4) Theolastus, welchem gleich seinen beiden Nachfolgern, besonders seit der Alleinherrschaft des Constantius (350), aus den Kämpfen mit den arianisch Gesinnten mancherlei Beunruhigung erwuchs. 5) Frater, von Manchen für identisch genommen mit Hormisdas, der gleichfalls unter den Genfer Bischöfen genannt wird. 6) Pallascus, der Zeitgenosse Julian's, durch dessen Präfekten Agesilaus mit den übrigen Geistlichen aus der Stadt vertrieben. 7) Theophilus; soll auf dem Concil zu Turin, 395 oder 397, für seine durch Arbogastus, den Mörder Valentinian's, verwüstete Stadt eine Sammlung veranstaltet haben. 8) Isaak, zu Anfang des 5. Jahrhunderts, durch die Acta des gleichzeitigen Bischofs Eucherius verbürgt. Bis zur definitiven Constituirung des **Burgunderreichs** sodann, über die Epoche der Wirrnisse, bieten sich keine Namen dar. Wohl aber werden für das Ende des Jahrhunderts aufgezählt Maximilian und Domitian I., für den Anfang des folgenden Maximus, dessen Erwählung in das Jahr 513 gesetzt wird. — Etwas verschieden hievon würde sich freilich die Liste nach den Mémoires et documents de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, Tom. VII., sowie nach v. Mülinen, Helvetica Sacra, Tom. I. 16. gestalten.

2. Nächst Genf war das **Wallis** derjenige Theil der Schweiz, in welchem das Christenthum zum frühesten bleibenden Eingang gefunden hat. Durch wen und wann die ersten Samenkörner des Evangeliums in das langgestreckte Bergthal der Rhone gestreut worden seyen, muß dahingestellt bleiben. Noch nach 222 konnte ein Soldat zu Tarnada (seit 385 Agaunum, vom 9. Jahrhundert hinweg St. Moritz) dem genius stationis eine Votivtafel widmen. Auch die zu Anfang des 5. Jahrhunderts im Alobrogergau bereits bekannte, in den schweizerischen Sagenkreis tief verschlungene und seit Dubourdieu (1696) viel verhandelte Legende von der **Thebaischen Legion** beweist im günstigsten Falle nur, daß unter Maximian, nach De Rivaz im J. 302, eine größere oder kleinere Anzahl römischer Soldaten bei Agaunum das Martyrium erduldet, keineswegs aber, daß schon damals die Christianisirung des Landes ihren Anfang genommen habe*). Nichtsdestoweniger mag dies annähernd um jene Zeit von Oberitalien, näher von Mailand aus der Fall gewesen seyn, zu dessen Erzdiöcese anfänglich das walliser Bisthum gehörte (Guillim. IV, 3: mature per quotidianos Alpium transitus Christum agnovere). Wenigstens verzeichnet ein Codex des Klosters St. Moritz aus dem 9. Jahrhundert, der sich geschichtlich nicht übel bewährt, nacheinander und vor dem Bischof Theodorus, die Namen Ogerius (310), Sulpicius (323) und Sempronius, in denen wir die ersten, von der Tradition an die Hand gegebenen Evangelisten erblicken dürfen. Ebenso weist die Marmortafel aus dem Jahr 377 auf priscae aedes zurück, welche den wiederhergestellten vorausgegangen waren, so daß also durch sie die Einrichtung eines christlichen Cultus in einer Zeit dokumentirt wird, die damals schon ziemlich rückwärts gelegen haben muß. Bischofssitz war zuerst Octodurum, später — nach den Einen schon zu Anfang des 5. Jahrhunderts, nach den Andern erst seit 580 — Sedunum, das heutige Sitten. Anlangend die Bischöfe der Römer- und Burgunderperiode,

---

*) Die Legende existirt in doppelter Recension. Die ältere hat den Eucherius von Lyon (430—440) zum Verfasser und ist nach einem Martyrologium der Abtei St. Claude von Chifflet in seinem Leben des heiligen Paulinus 1662 publicirt worden. Rettberg (I, 96) schreibt übrigens diese Passio Sanctorum Mauricii dem jüngern Eucherius zu, wodurch ihre Abfassung fast um ein Jahrhundert heruntergerückt würde. Die zweite Recension, in den Martyrologien seit dem 8. Jahrhundert, verhält sich zur ersteren nur wie die erweiterte Bearbeitung zum Original. Zur Rettung eines historischen Kerns der Relation hat **Gelpke** nach dem Vorgange von **De Rivaz** manches Beachtenswerthe beigebracht. Doch darf in keiner Weise Ambrosius als Gewährsmann aufgeführt werden (S. 56). Denn er feiert in der angerufenen Rede zu Ehren des heiligen Nazarius nicht agaunensische, zum **Sprengel** von Mailand zählende, sondern nur solche Märtyrer, deren die **Stadt** Mailand sich als der ihrigen rühmt.

so steht oben an 1) Theodorus, nach Eucher der Erbauer der Kirche zu Agaunum und Schöpfer des Märtyrercults der thebaischen Legion, Patron der Diöcese, oft durch die Benennung „Apostel des Wallis" geehrt. 2) Florentinus, soll um 408 durch die Vandalen um's Leben gebracht worden seyn. 3) Mauritius, vom Pabste Bonifacius unter die Richter des, des Manichäismus bezüchtigten Bischofs Maximus von Valentia berufen. 4) Silvius, Zeitgenosse des Eucherius von Lyon, Verfasser eines Laterculus oder Kalenders (448), von dem Sigm. Furrer 1850 Bruchstücke veröffentlicht hat. 5) Leontius, durch ein Schreiben des Pabstes Hilarius vom J. 462 bezeugt, der letzte Bischof, welcher die Leitung des Klosters Agaunum persönlich besorgte. 6) Protasius, der seine Stelle mitunter zwischen Silvius und Leontius angewiesen erhält. — Aber zu weit höherem Glanze als die bischöflichen Städte Octodurum und auch Sedunum erhob sich durch den Besitz seines Reliquienschatzes das Gotteshaus zu Agaunum, das älteste in Europa diesseits der Alpen. Erster eigentlicher Abt war Severinus, dessen Leben sein Schüler Faustus beschrieben hat, ernannt zwischen 476 und 478, gestorben 508 (Mabillon, Acta SS. ord. Bened. I, p. 568 sqq.). Bei Gelegenheit seines Uebertritts vom Arianismus zur orthodoxen Kirche wurde das Kloster durch König Sigmund reichlich dotirt, großartig umgebaut und 517 vom Erzbischof Avitus von Vienne in Gegenwart vieler Bischöfe eingeweiht (Greg. v. Tours III, c. 5; Marius, Avent. Chron. zu 515; Fredegar. Chron. c. 79). Der Einweihungsfeier ging unmittelbar das Concil zu Epaona voran, das sich den erhaltenen Akten zufolge mit der genauern Fixirung der kirchlichen Ordnungen und Verfassungsverhältnisse befaßte. Ob freilich dieses Epaona unter den Steinmassen des tauredunensischen Bergsturzes begraben liege, also in der Nähe von Agaunum zu suchen sey, und das nunmehrige Epenassey von ihm seinen Namen trage, ist zwar höchst wahrscheinlich, aber immer noch nicht über jeden Zweifel erhoben. Genug, das Wallis erweist sich unter den Römern annähernd, zur Zeit der Burgunderherrschaft vollständig christianisirt und auch kirchlich organisirt. Der Arianismus hatte dem aufstrebenden Kirchenthum manche Noth und Verlegenheit bereitet. Allein es war seinen Lenkern gelungen, der Orthodoxie das ununterbrochene Uebergewicht zu wahren.

3. Von Genf, möglicherweise auch von Wallis aus, muß sich nun die Kunde vom Christenthum, in Anlehnung an die römische Heerstraße und die an derselben gelegenen Lagerposten, in nordöstlicher Richtung durch das große Hauptthal der Schweiz vorwärts bewegt haben, welches sich vom westlichen Ende des Genfersee's an den südlichen Abdachungen des Jura vorüber nach dem Rhein und dem Bodensee hin erstreckt. Der Beweis dieser Behauptung kann allerdings nicht streng historisch geführt werden. Dagegen liegt die Annahme in den Verhältnissen begründet und wird überdem durch den schweizerischen Sagencyklus indicirt. Von Noviodunum (Nyon) her zog sich die Straße nach der Hauptstadt der Helvetier, Aventicum, und weiter über Solodurum, das um die Mitte des 3. Jahrhunderts zu einem castrum hergerichtet wurde, nach Vindonissa, der zweiten Stadt des Landes nahe beim Zusammenfluß der Limmat, der Reuß und der Aare. Westlich davon, unfern dem jetzigen Basel, lag die drittgrößte Stadt, Augusta Rauracorum, südlich am Ausflusse der Limmat aus dem See die Zollstation Turicum mit einem Wachtposten (vgl. Meyer, im Schweiz. Museum II, S. 64). Hier überall dürfte demnach die Vermittelung einer ersten Bekanntschaft mit der christlichen Religion durch römische Legionssoldaten erfolgt seyn, und eben dieser Umstand mag den veranlassenden Grund zu der Sagenbildung abgegeben haben, welcher gemäß Entronnene der thebaischen Legion zu Solothurn und Zürich die ältesten Zeugen Christi gewesen sind. Allein dieser beträchtliche Landesstrich ist nachgerade zu dem unglücklichen Tummelplatze geworden, worauf vorzugsweise die anstürmenden Alamannen ihren Kampf wider die Römer ausgefochten haben. Selbst bevor noch die Letztern zur Preisgabe der Rheingränzen genöthigt wurden, aber namentlich von da an bis zur Ankunft der Burgunder, 406—436, ergingen über ihn alle Schrecken eines Vernichtungskrieges. Aventicum war um das Jahr 304 vielleicht bereits zusammengebrannt, Win-

disch und Augst wahrscheinlich noch früher in einen Trümmerhaufen verwandelt. Mag hiermit immerhin in der Römerzeit einige Kenntniß vom Christenthum den Weg in die mehr östlichen Gegenden gefunden haben, — es ist Thatsache, daß das ganze Volk der Helvetier zusammt seinen Culturelementen und seinen nationalen Erinnerungen untergegangen ist. Die Christianisirung der in Rede stehenden Landestheile aber hat gleichen Schritt gehalten mit derjenigen seiner neuen Inhaber, der Burgunder in der südwestlichen oder romanischen, der Alamannen in der nördlichen oder deutschen Schweiz.

Beginnen wir nach der Feststellung dieses allgemeinen Gesichtspunktes unsere Rundschau mit der heutigen Waadt, so spricht der älteste Bericht über ihre kirchliche Vergangenheit — das Cartularium Lausanniense des Probstes Conon von Stäffis aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts — von nicht weniger als 22 Bischöfen, welche zu Aventicum begraben lägen; die Kritik vermag jedoch der Angabe keinen Werth beizulegen. Ziemlich übereinstimmmend wird angenommen, daß um 517 Aventicum einen gewissen Salutaris zum Bischof gehabt, daß sodann Marius von Autun in Frankreich, der Chronist und Gründer des Städtchens Peterlingen, um 590 die Verlegung des Stuhls nach dem von Gondebald († 516) angelegten Lausonnium vorgenommen habe, während sich schwerlich mehr wird bestimmen lassen, ob die gleichfalls erwähnten Bischöfe Protasius und Chilmegisilus vor (Gelpke) oder nach Marius (v. Mülinen) gelebt haben. Das Kloster Romainmotier, unweit der klein-burgundischen Residenz Orbe, entstand erst um das Jahr 646, ziemlich gleichzeitig mit demjenigen zu Baulmes bei Yverdon. Dagegen kann die Tradition, wonach der Ursprung des Bethauses zu St. Loup in's 5. Jahrhundert zurückreichen soll, mit entscheidenden Gründen nicht bestritten, noch weniger aber als richtig erwiesen werden. Auch die Alterthümer, einige Danielsbilder, der segnende Christus auf Spangen u. s. w., gewähren bis dahin nur sehr schwache Anhaltspunkte. Aus den vorhandenen Daten folgt nur, daß die Kirche während und besonders gegen Ende der Burgunderherrschaft im Waadtlande völlig festen Boden gewonnen hat.

Je weiter wir uns von da dem Osten zuwenden und die von den Alamannen besetzten Gegenden betreten, desto später erfolgte die Einführung des Christenthums, als desto unzuverlässiger stellen sich alle voralamannischen Nachrichten heraus. Solothurn freilich gehörte noch zum Burgunderreiche, stand daher mit Genf im Kirchenverbande; und was für eine Bewandtniß es immer mit der einstimmigen Sage von dem Märtyrertode der Thebäer Urs und Viktor haben mag, so viel kann nicht bezweifelt werden, daß in der Burgunderzeit Viktor schon allgemein als erster Zeuge des Evangeliums für Solothurn galt. Seine Gebeine sollen nach Genf gebracht worden seyn, wo sich nach 460 über ihnen die nach ihm benannte und 1534 abgetragene Kirche erhob, während man diejenigen seines Begleiters 1518 im Hauptaltar der Ursenkirche zu Solothurn zufällig wieder entdeckt haben will. Auf ungleich schwankenderer Unterlage bewegt sich die mit Urs und Viktor zusammenhängende, mit romantisch-mythischen Zügen reichlich durchflochtene Verenenlegende. Erst Notker († 912) hat darüber ausführlicher referirt. Nachdem sie eine Weile auf der Stelle der noch bestehenden Einsiedelei, in der Nähe des Begräbnißplatzes der beiden Märtyrer, sich mit ihrer Hände Arbeit erhalten, sey sie nach Zurzach am Rhein zum dortigen Priester (!) gezogen, habe Mehrere zur Erkenntniß der Wahrheit geführt, Kranke gepflegt, Wunder verrichtet und sey endlich in den Armen der Jungfrau entschlafen (vgl. die Bollandisten).

Von Vindonissa, das sich von der Zerstörung durch die Alamannen nie wieder erholte, wissen wir bloß, daß es auf dem Concil zu Epaona 517 durch seinen Bischof Bubulcus vertreten war. Ebenso weisen die Concilien zu Auvergne (535) und zu Orleans (541 und 549) neben den Bischöfen von Genf und Wallis auch einen Vindonissensis, Grammatius oder Cromatius auf. Bald darauf, in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts (zwischen 553 und 561?) mußte dieser Bischofsitz aufgegeben werden

und ward, angeblich unter Maximus, nach dem aufblühenden Constanz verpflanzt (etwas anders Rettberg II, S. 99; vgl. I, S. 215).

In noch größeres Dunkel hüllt sich die Ausbreitung des Christenthums in Zürich. Wie einerseits von Vindonissa über Baden die Militär-, so mündete hier andererseits auch die oberitalische Handelsstraße aus, welche sich von Chur her theils nach dem Bodensee, theils in nordöstlicher Richtung nach Vindonissa zu verzweigte. Die Legende nun nennt Felix und Regula, denen im 13. Jahrhundert noch Exuperantius beigesellt wurde, und die gleichfalls mit der thebaischen Legion in Verbindung stehen, als die ersten, auf fabelhaftem Pfade über die Furka durch das Ursenthal nach Zürich gelangten Blutzeugen (s. Vögelin, in den Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Bd. I). Allein über die ganze Zeit der Alamannenherrschaft verlautet rein nichts, was auf eine selbst noch so bescheidene Einbürgerung der christlichen Religion deuten würde. Erst ein fränkischer Edler, Ruprecht, legte den Grund zu dem Chorherrenstift, um das sich allmählich die Stadt erhob. Ein Nämliches geschah durch seinen Bruder Wighard zu Luzern. Er stiftete ein Gotteshaus, die nachmalige Benediktinerabtei, die der Bestätigungsurkunde Kaiser Lothar's zufolge (von 840) Pipin der Abtei Murbach im obern Elsaß einverleibte, und sammelte Mönche in bedeutender Zahl um sich. Leider sind die sogenannten Copien der daherigen Dotationsurkunden viel späteres Fabrikat. Sie können daher nicht als Datum für den Zeitpunkt der Begründung der Kirche in den genannten Städten gelten (vgl. Geschichtsfreund, Mittheilungen des historischen Vereins der fünf Orte I, S. 155 u. 218).

Die Bekehrungsgeschichte Rauracheins auf der Nordwestseite des Jura leidet an ähnlicher Unsicherheit. Die Tradition feiert den heiligen Maternus und den Diakon Valerius, seit Rhabanus Maurus auch noch einen Bischof Eucharius als erste, von Petrus beorderte Sendboten des Evangeliums. Der Bischof Pantalus, der sich — nach der Kölner Tradition im J. 238 — zu Basel der Pilgerfahrt der 11,000 Jungfrauen anschloß, der Tod der heiligen Christina und die dadurch veranlaßte Gründung der Chrischonenkirche sind Erzeugnisse der dichtenden Sage. Die Akten des Concils zu Köln von 346, welche einen episcopus Rauracorum Justinian aufführen, sind untergeschoben. Deshalb ist es indeß nicht unwahrscheinlich, daß unter den Römern, besonders von Besançon, der Hauptstadt der Sequanerprovinz aus, christliche Elemente hier Eingang gefunden haben. Besançon wurde von Alters her als Stammkirche des Landes geehrt. Sepulkrarsteine mit dem Kreuz, Fundstücke mit dem Christusmonogramm unterstützen die Annahme (vgl. Gerlach, Schweiz. Museum 1838, 2. Bd.; Schreiber, im Taschenbuch f. Gesch. u. Alterth. 1846). Was dagegen an wohl nur sporadischen Ablagerungen christlicher Lebenskeime vorhanden war, muß unter den Alamannen wieder verschwunden seyn. Wenigstens macht die Schilderung von der Wirksamkeit des heiligen Fridolin, des „Apostels der Alamannen" und Stifters des Klosters Säckingen, ganz den Eindruck, als wenn bis auf ihn, d. i. nach der herrschenden Ansicht Anfangs des 6. Jahrhunderts, die Finsterniß des Heidenthums die Landschaft bedeckt hätte. Bekanntlich spielt sein Name auch in der Kirchengeschichte von Glarus eine hervorragende Rolle, nur daß diese sich aus der betreffenden Erzählung und deren sagenhafter Haltung in keiner Art befriedigend zurechtlegen läßt (s. d. Art. „Fridolin" Bd. IV. S. 595; Rettberg II, S. 29 ff.).

4. Früher als in den nördlichen Gränzstrichen ist die Christianisirung Rhätiens, des östlichsten Theiles der Schweiz, bewerkstelligt worden. Die Erscheinung erklärt sich aus seiner geographischen Lage. Dieser nämlich hatte das abgeschlossene Gebirgsland zu verdanken, daß es von der verheerenden Ueberfluthung der barbarischen Völkerhorden verschont blieb und erst zur Zeit des arianischen Ostgothenkönigs Theodorich († 526) aufhörte, einen Theil des Römerreichs zu bilden (Dio Cassius LV, 24). Wenn daher auch die rippartig auseinanderlaufenden, unter sich so gut wie unabhängigen Thalschaften eine raschere Missionirung von einem beliebigen Centralpunkte aus nicht begünstigten,

sondern im Gegentheil jede ihre besondere Bearbeitung erforderte; so lag hier doch die Möglichkeit einer stetigen Entwickelung vor, während eine solche den alamannischen Gebieten nicht beschieden war. Mit unserem Rhätien unterhielten Oberitalien auf der einen, Augusta Vindelicorum und die westlichen Donaugegenden auf der anderen Seite einen regen Verkehr. Nach Notker predigte angeblich schon nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts Lucius im Lande (s. den Art. „Lucius" Bd. VIII. S. 509). Für das Bergell speciell wird Gaudentius genannt. Später scheint in den nach Italien sich absenkenden Alpenthälern Valentin, wie es heißt, Bischof von Passau und Zeitgenosse St. Severin's (450—480), thätig gewesen zu seyn. Erster sicherer Bischof von Chur sodann ist Asimo, bezeugt durch die Akten der Mailänder Synode vom J. 452. Außerdem kommen vor Pruritius oder Puritius (460), Claudian (470), Ursicinus (485), Valentinian (530—548), der vermuthliche Gründer des Lucienklosters zu Chur u. s. w. Das Bisthum gehörte bis zum Jahre 843 in den Metropolitanverband von Mailand, von dort ab zu Mainz. Unter der fränkischen Oberhoheit haben es längere Zeit hindurch Glieder der rhätischen Grafenfamilie verwaltet. Zwei von ihnen, Constantius und Remedius, 770 bis 820, vereinigten sogar die bischöfliche Würde mit der königlichen Statthalterschaft in einer Person. Vgl. Murat, rerum Ital. Script. I. P. 2. pag. 207. 228; Sprecher, Pallas Rhaetica. L. III. p. 52 sq.; Mohr, cod. dipl. p. 20; Wyß, Gesetze des Bischofs Remedius im Archiv für schweiz. Gesch. Bd. VII.

5. Bis dahin haben wir die ältesten Notizen zusammengestellt, welche geeignet erscheinen, eine wenigstens in der Hauptsache richtige Anschauung von der anfänglichen Einführung des Christenthums und ihrem geschichtlichen Verlaufe zu vermitteln. Vom dritten bis in's sechste Jahrhundert — dies ist das Resultat — hat sich das Christenthum, von Frankreich und Italien aus, unter den schweren Hemmnissen der deutschen Invasion, innerhalb der Schweiz allmählich der ganzen Ausdehnung ihrer natürlichen Gränzen entlang, auf einem vorerst allerdings nur noch schmalen Gürtel, festgesetzt. Es hatte sich vornehmlich in der Institution der fünf Bisthümer Genf, Sitten, Lausanne, Chur und Constanz seine erscheinungsmäßige Consolidirung geschaffen. Hingegen der inneren Schweiz ist bis jetzt noch so gut wie keiner Erwähnung geschehen. Sie nun zumeist, die innere Schweiz, hat bei der nachherigen Gestaltung der Dinge die Früchte der letzten großen Mission zu genießen bekommen, welche zu Anfang des siebenten Jahrhunderts von Außen das Land betrat und an deren Spitze der irische Mönch Columban gestanden hat. Die Population, auf die er mit seinen frommen Begleitern gestoßen, wird uns als eine rohe, theils gemischt, theils ganz heidnische geschildert*). Zu Tuggen am oberen Zürichersee konnte Gallus den Kessel zertrümmern, darin die Einwohner eben dem Wuodan ein Bieropfer bereiteten. In Bregenz am Bodensee, dem dreijährigen Aufenthaltsorte Columban's, trafen sie die christliche Aurelienkapelle durch die Verehrung heidnischer Idole entweiht. Hinwieder fand Gallus gastliche Aufnahme zu Arbon bei dem Priester Willimar**).

Das folgenreichste Ergebniß dieser Mission ist die großartige Schöpfung der für die Befestigung der Kirche, aber auch für Pflege von Wissenschaft und Civilisation so bedeutsam gewordenen Abtei St. Gallen und die weit verzweigte Wirksamkeit der

*) Jonas, vita Columbani c. 53: Multi eorum per beati viri suasum ad doctrinam et ad Christi fidem conversi, baptismum consecuti sunt; aliosque etiam, quos iam lavacro ablutos error detinebat profanus, ad cultum evangelicae doctrinae monitis suis ut bonus pastor ecclesiae seminibus reducebat sparsis.

**) Schwerlich mit Recht denkt man gemeiniglich bei Arbon (Arbor felix) an eine Christengemeinde aus der Römerperiode. Näher liegt es jedenfalls, die Entstehung derselben mit Constanz in Zusammenhang zu bringen. Als der bischöfliche Stuhl dem heil Gallus angetragen wurde, empfahl er statt seiner einen Geistlichen der nämlichen Gegend, den Diakonus Johann aus Grabs im Rheinthal.

unmittelbaren und mittelbaren Schüler Columban's. Denn von St. Gallen, zu dem Gallus in Gemeinschaft mit dem Arboner Diakonus Hiltibold im Jahre 614 den bescheidenen Grund legte, ging großentheils die Bekehrung der Gegend aus (s. die Artikel „Columban", „Gallus" und St. Gallen"). Aus Columban's Schule aber arbeitete Magnus oder Mangnoald (s. d. Art.), bevor er sich dem oberen Donaukreise zuwandte, nach der Seite des Bündnerlandes zu, Sigisbert, dem das Kloster Dissentis seinen Ursprung verdankt, im grauen oder oberen Bunde. Germanus wurde von dem durch Columban gestifteten Kloster Luxenil dem entstehenden Gotteshause Moutiers-Grandval im bernischen Jura zum ersten Abte gegeben und als solcher um's Jahr 647 erschlagen (Acta SS. Boll. Febr. II. p. 265; Mabillon, Act. S. Ben. II, 511). Ursicinus, ebenfalls Schüler Columban's und Mönch aus Luxeuil, predigte in der Umgegend von Pruntrut; um seine Grotte erhob sich das Stift St. Ursitz am Doubs. Wieder ein Schüler des Ursicinus, St. Immer, wurde der Evangelist des gleichnamigen Scheußthales, während Bricius oder Brissonius seine Missionsthätigkeit von Dombresson aus im Neuenburgischen entfaltet haben soll. Darf man der Tradition trauen, so wirkte endlich Donatus, immer noch der nämlichen Schule angehörig, im abgelegensten Theile der Waadt, zu Château-d'Oex im Pays d'en Haut.

Noch liegt uns ob, einer letzten, für den Forscher zugleich höchst instruktiven Sage zu gedenken. Es ist dies die Beatussage, ausgezeichnet durch einen seltenen Reichthum an anmuthigen Zügen. Ihr zufolge hätten wir in Beatus, den Barnabas getauft, Petrus entsandt, — wie der Jesuit Canisius sich ausdrückt — „den ersten Prediger im Schweizerlande" zu erkennen. Seiner Abstammung nach ein Irländer, durchzog er die Waldstätte, gründete die Kirche zu Yberg bei Schwyz und gelangte über den Brünig in Begleitung seines Schülers Achates an den Thunersee. Nachdem er hier aus der Grotte des Berges, der seinen Namen trägt, knieend und sich bekreuzend, den Drachen geworfen, brachte er lehrend in ihr den Rest seiner Tage zu. Achates soll auf dem entgegengesetzten Ufer die St. Michaeliskapelle zu Einigen bedient haben. Nun aber unterliegt es kaum einem Zweifel, daß der geschichtliche Kern dieser Sage im 8., wenn nicht gar im 9. Jahrhundert zu suchen ist. Denn Schwyz und Unterwalden werden noch sehr spät als Wildniß und Einöde beschrieben. Vor dem Jahre 843 kann urkundlich keine Ortschaft in den Waldstätten nachgewiesen werden. Spiez, ursprünglich kirchgenössisch nach Einigen, wird zuerst im Jahre 662, Scherzligen bei Thun 763 erwähnt. (Vgl. Burckhardt, „über die erste Bevölkerung des Alpengebirgs", im Archiv für schweizerische Geschichte, Bd. IV. S. 98 f.) Auch kam der Beatuscult erst nach der Entstehung des Klosters Interlaken (1130) in Aufnahme. Somit dürfte der Beatus des ersten Jahrhunderts durch kühne Antidatirung aus einem schottischen Mönch Beatus hervorgegangen seyn, dem wir im Luzernischen begegnen und durch welchen die für die Befestigung des Christenthums im Innern der Schweiz wichtige Kirche zu Beromünster (Berona) im J. 809 an sein Kloster Hohenaugia im Elsaß geschenkt worden seyn soll. (Vgl. Neugart, Cod. diplom. Alem. Nr. 171.) Was sodann Stoff und Ausführung der Bernischen Beatuslegende betrifft, so sind sie, anfänglich nur mit den unumgänglichsten Abänderungen, aus einem französischen Sagenkreise herübergenommen, der es mit einem Beatus zu Vindicinum (Vendôme) in der Carnotensischen Diöcese zu thun hat. (Hieronymianisches Martyrologium und Bolland, vita ex Mss. Bodecensi et Ultrajectino; vgl. auch die Schwalbe, ein Berner-Volksbuch, 1853. S. 19 ff.).

6. Wenn wir nunmehr unsere geschichtliche Skizze nochmals überschauen, so werden wir annehmen dürfen, es habe Christusglaube und christliche Cultur von den merovingischen Königen Chlotar und Dagobert hinweg (613—638) auch im alamannischen Theile der Schweiz stets weiteren Boden gewonnen. Als dann die deutsche Schweiz mit ganz Alamannien förmliche Provinz des Frankenreichs ward (746), wie dies bei Rhätien seit 536 der Fall war, und die Karolinger den fränkischen Thron bestiegen (752), stand nicht nur das Christenthum in unbestrittener Anerkennung im Um-

fange des Gesammtgebietes, sondern auch die kirchliche Organisation war schon weit gediehen. Die Periode der Einführung hatte also ihren Abschluß erreicht; die Kirche hatte ihren festen Halt gewonnen an einer verhältnißmäßig beträchtlichen Zahl von Klöstern und anderweitigen Stiftungen. Die frommen Vergabungen an sie wurden leicht gemacht, ihr Besitz fortwährend gesteigert, die Stellung des Klerus durch Gesetze außerordentlich bevorzugt. Theils die Bischöfe, zu denen mittlerweile auch noch derjenige von Basel getreten war, theils die Klöster betrieben mit Eifer und Erfolg die immer weitere Ausdehnung des kirchlichen Netzes selbst über die unbedeutenderen Ortschaften und Ansiedelungen. Kurz, unter den Karolingern, deren Regierung für das Aufblühen der Schweiz äußerst wohlthätig gewirkt hat, gelangte das Institut der Kirche nach seiner äußeren Erscheinung nahezu zum fertigen Ausbau. Im Sprengel von Constanz kommen außer St. Gallen jetzt noch folgende Stiftungen hinzu: 1) Kloster Reichenau auf einer Insel im Bodensee, unter Begünstigung Karl Martell's durch Primin, wahrscheinlich ein fränkischer Regionarbischof, um's J. 724 gegründet (vgl. d. Art. und Piper, evangel. Kalender, 1861. S. 129 ff.); 2) Rheinau, auf einer Rheininsel unterhalb Schaffhausen, um 778; 3) Lützelau, auf einer Insel des oberen Zürichersee's, um die Mitte des 8. Jahrhunderts; 4) Benken bei Utznach im Zürichergebiet, aus der nämlichen Zeit. Pfäffers war Kolonie von Reichenau, gehörte aber zu Chur. St. Gallen erhielt 720 seinen ersten eigentlichen Abt. Pipin schenkte dem Kloster Zinspflichtige und eine Glocke, ordnete die Einführung der Regel Benedikt's an der Stelle derjenigen des heil. Columban an, und bald schon entspann sich der Kampf zwischen dem Bischof von Constanz und dem Abt von St. Gallen um die kirchliche Oberleitung der Gegend. Der Bau des St. Ursen-Münsters in Solothurn fällt ebenfalls noch in die Zeit Pipin's. Nichts aber beweist schlagender, mit was für einem Kraftaufwande man damals auf eine den Bedürfnissen entsprechende Vervollständigung der kirchlichen Einrichtungen hingearbeitet haben muß, als die Zahl von 230 Kirchen, über welche der Bischof Viktor von Chur im Jahre 821 in einer Eingabe an Ludwig den Frommen das Oberhirtenrecht in Anspruch nimmt.

Im Uebrigen trug die kirchliche Form, darin das Christenthum auftrat, durchgängig und ohne unterscheidende Eigenthümlichkeit das Gepräge der Zeit zur Schau. Das traditionelle Kirchenthum der abendländischen Christenheit in Lehre und Cultus, in Disciplin und Verfassung war maßgebend auch für die Schweiz. Nur die Beziehungen der Staatsgewalt zum bischöflichen Regiment modificirten sich je nach der politischen Verfassung. Nicht erst Pipin und Karl der Große, schon die burgundischen Könige betrachteten sich als das unumschränkte Oberhaupt ihrer Landeskirche. Das Gebiet der sittlichen Lebensbethätigung beherrschte der Standpunkt bloßer Legalität, wie denn die geistige Entwickelungsstufe der Bevölkerung einen höheren Standpunkt nicht vertragen hätte. Die Frömmigkeit ging großentheils in äußerlicher Werkübung auf. In mönchischer Weltentsagung erblickte man das Ideal gottgefälliger Heiligkeit. Die Zumuthung einer ethischen Ausgestaltung des Lebens auf der Basis innerer Durchdringung des Subjekts mit den Kräften des Evangeliums war nicht einmal den Klerikern geläufig. Für die Kenntniß der damaligen Volkszustände und das Disciplinarverfahren liefern die Capitula des Bischofs Remedius von Chur (800—820), abgedruckt im Archiv für schweiz. Gesch. Bd. VII. S. 212 ff., höchst schätzenswerthe Beiträge. Da wird unter Anderem verordnet: 1) Ut dominicis diebus, sicut cannones continentur, cum omne devotione observentur, nullus nisi quod ad nitorem domus vel victui diei illo pertenuerit facere praesumat. Quod si quis fecerit, ab scultaizio sive majore, qui locello illo praefuerit, emendatus fiat taliter, ut omnes res illas, quae operate fiunt, una cum presbytero plebis illius pauperibus distribuantur. Quod si qui boves juncxerint, ipsos boves pauperibus dentur. 2) Ut si maleficus vel sacrilegus in populo inventus fuerit, primum sclavetur, mittatur pice capiti ejus, ponatur super asinum et batendo ducatur circiter per vicos. Si secundo hoc fecerit, excidatur ei linguam et na-

sum. Si usque tercio perpetraverit, in potestate stet judicum et laicorum. 7) Si quis adulterium fecerit, qui adhuc non est in matrimonio, cum illa, qui virum non habet, fiat battutus aut conponatsol. XII. Si quis uxorem habens adulteraverit cum illa, qui virum non habet, prima vice vapulet et conponat sol. XII. Si tertio hoc fecerit, vapulet similiter et in carcere recludatur et XVIII. conponat solidos. 8) Si quis sanctimonialem aud virginem deo sacratam violaverit seu viduam aut alterius uxorem, componat sol. LX. Simili modo de hoc scelere faciant sive servi sive liberi. Si quis uxorem alterius transtulerit liber libero, LX. componat sol., servus servo XXIV., si servus libero XXX., similiter et liber servo.

7. Die Folgezeit hat zunächst wenig anders als die Stiftung einer stets wachsenden Zahl von Klöstern und Parochialsystemen, so wie die ununterbrochen fortgehende Zunahme des Kirchenguts zu berichten. Fromme Vergabungen bei Lebzeiten und auf dem Sterbebette übertrafen nach allgemeiner Vorstellungsweise an Verdienstlichkeit jedes andere Werk, das durch den Laien geleistet werden konnte. Auch sind annähernd alle bedeutenden schweizerischen Gotteshäuser, mit Ausnahme von St. Gallen, das sich selbstständig zu welthistorischer Stellung emporrang, Schöpfungen einheimischer Grundherren. Um nur noch einige der wichtigsten hervorzuheben, so wurde Einsiedeln, dessen Anfänge in's 9. Jahrhundert zurückreichen, 934—943 gebaut, die Abtei Peterlingen im J. 960 durch die unvergessene Königin Bertha, das Hospiz auf dem St. Bernhard 962, Muri 1018 von den Habsburgern, Engelberg um 1120, St. Urban um 1196, Bellelay, eine Colonie von Moutier-Grandval, 1136 gegründet, dem Fraumünster zu Zürich von König Ludwig dem Deutschen 853 nebst Mehrerem das Ländchen Uri geschenkt. Im Ganzen zählte die Schweiz vor der Reformation über dritthalbhundert Collegiatstifte, Gotteshäuser und Klöster, deren Entstehungszeit bei wenigstens vierzig in das 12., bei wenigstens 76 in das 13. Jahrhundert fällt. (Vgl. Schweizer. Kirchenztg. 1856. Nr. 19. 20.) Mehr als um den Unterricht des Volkes, die Verbreitung geistiger Bildung und die Pflege der Wissenschaft haben sie sich um die Urbarmachung des Landes und die Cultur des Bodens Verdienste erworben. Altenryf im Freyburgischen betrieb die Tuchmacherei. Muri gab anfänglich Jedem, der sich in seiner Nähe ansiedeln wollte, Land, Haus, Holz, Pflug, einen Wagen mit vier Ochsen, ein Schwein, zwei Ferkel, einen Hahn, zwei Hennen, Sichel, Axt, Beil, Gesäme, wogegen ihm nur mäßige Leistungen zugemuthet wurden. Von den XIII Orten der alten Eidgenossenschaft ist die Mehrzahl der Städte und Länder unter geistlicher Oberhoheit emporgekommen. Als tüchtigsten Abt gewöhnte man sich den besten Oekonomen, den gewandtesten Administrator, den umsichtigsten Vertreter der zeitlichen Interessen seiner Corporation zu betrachten. Sehen wir dagegen von St. Gallen ab, so zieht sich ein auffallender Mangel an Sinn für höhere Geistesbildung durch das ganze Mittelalter, und auch jener berühmteste Sitz der Gelehrsamkeit ist nach der Blüthezeit (9. bis 11. Jahrh.) gar sehr von seiner anfänglichen Bahn abgekommen. Von den Burgundern war es angenommene Meinung, keiner könne gelehrt werden. Schlimmer denn je stand es im 14. Jahrhundert. Besaß doch das Chorherrenstift zu Zürich im Jahre 1335 kein Mitglied mehr, welches des Schreibens kundig gewesen wäre! Ueberhaupt hat die schweizerische Welt- und Klostergeistlichkeit von den Notker bis auf Felix Hemmerlin (s. den Art.) keinen Mann aufzuweisen, der durch sein Wissen die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen in weiteren Kreisen auf sich gezogen hätte. Nur mitunter zogen geistliche Herren auf die hohen Schulen von Bologna und Paris, später auch nach Heidelberg. Erst mit der Stiftung der Universität Basel (1460) trat allmählich eine Wendung ein, und es verdient alle Beachtung, daß im J. 1470 zuerst zu Beromünster, dann zu Basel und Genf Druckereien entstanden, und nicht weniger, daß ein Dekan von Einsiedeln, Alb. von Bonstetten, eine Geschichte der burgunder Kriege und eine Beschreibung der Eidgenossenschaft verfaßte.

Im gleichen Verhältniß wie die Klöster nahm die Zahl der Pfarreien und

die Macht der Bischöfe zu. Im Jahre 1228 gehörten zum Bisthum Lausanne 301 Pfarreien; die jährlichen Einkünfte des Bischofs wurden jährlich auf 60000 Dukaten berechnet. Das weitschichtige Bisthum Constanz, von dessen 66 Dekanaten 23 in der Schweiz lagen, zählte zu Anfang des 16. Jahrhunderts 350 Klöster, 1760 Pfarreien, 17000 Priester. Die sechs Bischöfe der Schweiz waren sämmtlich Fürsten des heil. römischen Reichs. Eben so waren die Benediktiner-Abteien St. Gallen, Einsiedeln, Pfäffers, Dissentis und Muri gefürstet. Wie anderwärts machten die Domcapitel adeliche, ja hochadeliche Geburt immer entschiedener zur Bedingung der Aufnahme. Aus den Stiften wurden Versorgungsanstalten der jüngeren Glieder adelicher Familien. Macht und äußerer Glanz der Kirche stiegen, um so weniger die sittliche Haltung und innere Würde ihrer Träger. Von ihrem Einfluß auf das Volk gibt sich auffallend wenig zu merken, und schon bald sehen wir die freien Städte und Länder ihre politischen Hoheitsrechte hartnäckig gegen die geistlichen Corporationen behaupten, sehen sie die Anmaßungen der mittelalterlichen Hierarchie mit derber, zuweilen fast drolliger Energie zurückweisen, nie jedoch in den mannichfachen Kämpfen mit den geistlichen Herren die Lehre der Kirche antasten.

Im Streite zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. nahm die westliche Schweiz Partei für den Kaiser; die östliche unter Herzog Rudolf von Schwaben, stand auf der Seite des Pabstes, während der Abt von St. Gallen die Anhänger Rudolf's Jahre lang befehdete und mit Geschick die Seinen persönlich in's Feld führte. Die Predigten Heinrich's in der Umgegend von Lausanne und diejenigen Arnold's v. Brescia in Zürich und der Constanzer Diöcese (s. d. Art.) fielen nicht auf unfruchtbaren Boden. Der Grundsatz der Gleichstellung der Geistlichkeit mit den Bürgern in Ansehung der Abgaben und gemeinen Lasten wurde unnachsichtlich durchgeführt. Die Züricher setzten im Jahre 1230 die Besteuerung ihrer Geistlichen zum Baue der Ringmauern trotz der Einsprache des Bischofs von Constanz durch. Ein Versuch des Abts von Wettingen, sich der Steuerpflichtigkeit zu entziehen, scheiterte am Zorn des Volks (1233). Die Schwyzer achteten selbst der vom Kaiser verwilligten Steuerfreiheit des Klosters zu Stein in der Au nicht. Und wie man, nachdem die Bünde das Bewußtseyn der eigenen Macht geweckt hatten, sich nicht nur der Immunität des Klerus zu erwehren verstand, sondern auch die geistliche Jurisdiktion in ihre Schranken zurückwieß, erhellt aus dem „Pfaffenbrief" von 1370 (s. d. Art.), der im Stanzer Verkommniß von 1481 bestätigt und bei jedem Bundesschwur vorgelesen und mitbeschworen wurde. Aber auch der politischen Machtstelung der Bischöfe und den Hoheitsrechten der Aebte brachte der Freiheitsdrang der Bevölkerung von da an empfindliche Stöße bei. In einem langen Kampfe, der besonders zu Anfang des 15. Jahrhunderts heftig entbrannte, suchten die ungestümen Appenzeller sich die Unabhängigkeit von ihrem Grundherrn, dem Fürstabt von St. Gallen, zu erzwingen. Die Stadt St. Gallen verfolgte unabläßig das nämliche Ziel. Anderwärts kauften ganze Ortschaften sich von der Herrschaft der Kirche los oder, was noch einfacher war, man vereinbarte sich kurzweg, den Pfaffen nicht mehr schwören zu wollen. Ueberhaupt bildete die selbstständige Regelung aller bürgerlichen und politischen Angelegenheiten das Ideal des Schweizervolkes von Alters her. Wo es dessen Verwirklichung galt, hielt man in einer Art von naturrechtlichem Instinkt die entgegenstehenden historischen Rechte nur so lange in Ehren, als man nothgedrungen mußte, und auf der einmal betretenen Bahn ließ man sich selbst durch bischöfliche und päbstliche Interdikte nicht beirren. Es ist merkwürdig, wie wenig dies geistliche Zwangsmittel verfing. Die Schwyzer setzten sich schon 1114 über den Bann des Bischofs, die Basler 1170 über ein zehnjähriges Interdikt hinweg, das sie wegen der Anhänglichkeit ihres Bischofs Ludwig an den Kaiser getroffen hatte. Einen Legaten des Pabstes, der sich zur Verkündigung des Bannes anschickte, warfen die Basler 1323 über die hohe Pfalz in den Rhein. Die Züricher mäßigten seine Schrecken dadurch, daß sie 1274 und 1331 den Geistlichen die Alternative stellten, entweder die

kirchlichen Funktionen fortzusetzen oder die Stadt zu verlassen. Das zweite Mal behalfen sie sich während 18 Jahren mit den Barfüßern, die allein zurückgeblieben waren. Zu der nämlichen Wahl nöthigten damals (1328) auch die Waldstätte ihre Geistlichen. Die Appenzeller beschlossen in Betreff des über sie verhängten Interdikts 1425 vollends mit Mehrheit der Stimmen: „sie wollen nicht in dem Ding seyn." Es waren dieselben Appenzeller, welche auf die Kunde, daß ihrem Landammann die Verehelichung mit seiner Mitgevatterin zu Rom um Geld gestattet worden sey, in der Landsgemeinde von 1489 erkannten: „Was dem Landammanne um Geld Recht geworden sey, solle in Zukunft jedem Appenzeller ohne Geld erlaubt seyn."

Das 15. Jahrhundert gewährt namentlich gegen das Ende hin das Bild tiefgehender Gährung, fast allgemeiner Entfesselung. Die Symptome innerer Auflösung mehren sich. Die Mittel, die man dawider in Anwendung bringt, erweisen sich als unzureichend. Der gemeine Mann hatte, wie Müller sich ausdrückt, eine Religion für seinen Hausgebrauch. Ehrfurcht vor Gott und einfache Frömmigkeit waren nicht untergegangen. Neben sektirerischen Regungen, über deren Eigenthümlichkeit man aus Mangel an Nachrichten wenig im Klaren ist und gegen die vorab die Berner Regierung mit dem Schwerte einschritt, wurden die kirchlichen Lehranschauungen in guten Treuen hingenommen, die gottesdienstlichen Formen nach den Vorschriften und Uebungen der Kirche gewissenhaft beobachtet. Der Reliquiencult stand in so hohem Ansehen als nur irgendwo. Welche magische Kräftigkeit man den kirchlichen Benediktionen und Beschwörungen beimaß, zeigen die Einwirkungen auf das Naturleben, die man ihnen, wie es scheint, ziemlich in allen Schichten der Bevölkerung zutraute. Bekannt ist in dieser Richtung, wie der Bischof von Chur die Maikäfer wegen verübten Schadens vor sein Forum verlangte, wie ein Bischof von Lausanne die Aale im Genfersee, ein anderer die Heuschrecken und Mäuse bannte, und wie er im J. 1479 auf die Einladung der Berner nach förmlicher Rechtsverhandlung die Engerlinge exorcisirte. Die Concilien von Constanz (1414—1418) und Basel (1431—1443) hatten zwar an den Säulen der päbstlichen Gewalt gerüttelt, aber sie nicht zu erschüttern vermocht. Der Einfluß des Pabstes stieg sogar bedeutend, seit 1479 ein Legat seinen Sitz in der Eidgenossenschaft auf schlug. Bern wurde 1476 mit der Gnade eines Jubeljahrs auf 10 Tage beehrt und dasselbe im Beiseyn aller Bischöfe des Landes mit vielem Pomp eröffnet. Der Ablaß fand einen so reißenden Abgang, daß der Pabst sich 1478, 1480 und 1481 zur Gewährung ähnlicher Privilegien bewogen fühlte. Auch Zürich wurde 1479 ein neun Jahre dauerndes Jubeljahr zuerkannt, während dessen in der Diöcese Constanz kein anderer Ablaß verkündet werden sollte. Hinwieder erregte der Erzbischof von Crayna, Kardinal Andreas aus Slavonien, die Gemüther zu Bern und Basel (1482 — 1484) durch öffentliche Auskündung der Laster des Pabstes Sixtus IV. und seines Hofes. Waldmann in Zürich hoffte im J. 1486 durch ein Concordat die Rechte des Staats in Sachen des Kirchenguts festzustellen und das Zugeständniß einer mit Strafrecht verbundenen Beaufsichtigung des Klerus zu erlangen. „Päbstliche Anwartschaften auf Stiftspfründen" — hieß es da unter Anderem — „sind ungültig; jeder Geistliche muß seine Pfründe selber versehen, mit einziger Ausnahme des Besuchs einer hohen Schule." Die Befugniß zur Beurtheilung von Verbrechern aus dem geistlichen Stande mußte der Pabst zuletzt wirklich einräumen. Wider den Kourtisanenunfug, mit dem sich selbst die Tagsatzung wiederholt befaßte, folgten sich von 1484 an eine lange Reihe von Verordnungen. Eine noch größere Zahl hat die Sittenlosigkeit in den Klöstern und unter den Weltpriestern zum Gegenstande. Den glänzenden Siegen und reichen Beuten der Burgunderkriege folgte innerer Verfall auf dem Fuße. Allein außer daß zuerst die Geistlichkeit von Luzern durch Aufführung von Schauspielen etwas zur Bekanntschaft mit einzelnen Zügen der heiligen Geschichte beitrug, erfahren wir von keinen Anstrengungen des Pfaffenthums zur Bewältigung der hereinbrechenden Schäden. Von den Kanzeln insbesondere war wenig Besseres zu ver-

nehmen als die Beschreibung der Murtenschlacht, welche die Berner alljährlich verlesen ließen. Wohl oder übel mußten daher die Regierungen in erster Linie die Sorge für Herstellung besserer Sitten übernehmen. Sie thaten es in ihrer Weise durch Erlaß von Sittenmandaten und deren beständige Erneuerung, wenn nöthig durch Handhabung äußerster Strenge. Wurde doch auf einem Tage zu Baden beschlossen: „Wer so viel stiehlt, als der Strick werth ist, soll ohne Gnade hängen, Andere mit dem Schwerte gerichtet werden", und dies Urtheil im J. 1480 in Zeit dreier Monate an anderthalb Tausenden, in dem einzigen Zürich an Fünfhunderten vollzogen. Nebenbei gingen die Strahlen der neueuropäischen Bildung auch für die Schweiz und für die Bürgerschaft ihrer Städte nicht ganz verloren. Basel, das seit 1460 eine Universität besaß, reifte allmählich zur Uebungsstätte kräftiger Geister heran. Auch sonst mehren sich die Spuren höheren geistigen Strebens. Vor Gestalten wie Nikolaus von der Flue, dem frommen Klausner mit dem vaterländischen Sinn, dem Gegner der fremden Kriegsdienste und Pensionen, beugte man sich in den weitesten Kreisen*).

Joh. Jak. Hottinger, helvetische Kirchengeschichten. Zürich 1708. Bd. I. u. II. — Wirz, helvet. Kirchengeschichte. Zürich 1808. Thl. I. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. — Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz. Bern 1856. Erster Theil. — Dubois, histoire des origines et de l'établissement du Christianisme en Suisse. Neuchatel 1859. — Fr. v. Mülinen, Helvetia Sacra. Bern 1858. — Die Schweizer-Geschichte von Müller, Vögelin u. A. Güder.

II. Die Periode der Reformation von 1519 bis 1566 zerfällt in zwei Abschnitte, zwischen welchen die Schlacht bei Cappel nebst dem darauf folgenden Frieden die Grenzscheide bildet.

Die Schweiz war, wie bekannt, der zweite Feuerheerd der Reformation überhaupt und erhielt dadurch in den wichtigsten Beziehungen einen bedeutenden Einfluß auf einen großen Theil von Europa und dadurch weiterhin auf andere Welttheile. Daß nun in der Schweiz die Reformation feste Wurzel fassen, sich ausbreiten und zu einer geschichtlichen Macht heranwachsen konnte, das wurde, wie in Deutschland, in erster Linie durch die geistigen Kräfte bewirkt, die in den Dienst der Reformation traten, und durch die Empfänglichkeit des Volkes. Aber als zweiter Faktor wirkte wesentlich mit die politische Gestaltung der Eidgenossenschaft als eines nicht streng zusammengehaltenen Staatenbundes, wie denn auch in Deutschland die Schwächung des Reichsverbandes, die ursprünglich von den Päbsten ausgegangen, wesentlich beitrug zur Befreiung eines großen Theiles der deutschen Völker vom päbstlichen Joche. So wie es für die deutsche Reformation von entscheidender Bedeutung war, daß Luther's Wirken in den sächsischen Kurfürsten einen Rückhalt und Schutz fand und daß so die Reformation an einem bestimmten Punkte festen Fuß auf deutschem Boden fassen konnte, so war es für die

---

*) Waldenser zeigten sich im J. 1399 in den Cantonen Bern und Freiburg, wurden aber schnell unterdrückt. Davon sprechen Justinger und Tschudi in ihren Chroniken, Lange im historisch-theologischen Grundriß der alten und jeweiligen christlichen Welt. Einsiedeln 1692; Hottinger in seiner helvetischen Kirchengesch. Bd. 2. S. 104. 105.; Wirz in der helvetischen Kirchengesch. Bd. 2. S. 185; hauptsächlich Berthold in seiner Geschichte von Freiburg. 1. Theil. S. 178—180. und im recueil diplomatique du canton de Fribourg. 1853. Sodann kommt die Sache vor in den Abhandlungen des historischen Vereins des Kantons Bern. 1854. 2. Jahrg. 2. Heft als Beitrag zur Geschichte der Waldenser. Alle ihnen schuldgegebenen Sätze, wie sie bei Berthold a. a. O. und im genannten Beitrage sich finden, habe ich in extenso mitgetheilt in meinem Artikel in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1855. Nr. 37. 38. (15. u. 22. Sept.) unter dem Titel: über ein neulich veröffentlichtes Dokument, betreffend die Waldenser in Bern und Freiburg in der Schweiz im Jahre 1399. Daselbst sind die den Waldensern schuldgegebenen Sätze genau erläutert und daraus der Schluß gezogen, daß die schweizerischen, ephemeren Waldenser, die sich so bald mit der Kirche aussöhnten, keineswegs weiter fortgeschritten waren, als die romanischen Waldenser in Frankreich und Italien. Die Red.

schweizerische Reformation von eben so großer Bedeutung, daß Zwingli zunächst in dem souveränen Stande Zürich die Grundsätze des gereinigten Evangeliums durchführen konnte. Denn nicht vom gelehrten Basel, wo die alte Religion die mächtigsten Stützen hatte, sondern von Zürich ging die Reformation der Schweiz aus, wie es denn seitdem öfter geschehen ist, daß die neuen Richtungen, welche die Schweiz bewegten, von Zürich her eindrangen. Am 1. Januar 1519 trat Zwingli, ein geborner Schweizer aus der oberen Toggenburg, als Leutpriester am großen Münster sein Amt in Zürich an, und mit dem 13. April 1525, als am Tage der ersten reformirten Abendmahlsfeier, kann die Einführung der Reformation in Zürich als beschlossen angesehen werden. (S. das Nähere in den Artt. „Zwingli", „Judä, Leo".)

Die auch in anderen Kantonen sich Bahn brechende Reformation suchten die katholischen Stände auf eidgenössischem Wege aufzuhalten, so wie durch frühere Maßregeln so besonders 1526 durch das Religionsgespräch zu Baden (s. d. Art.). Doch der Versuch, die Religionsfrage zu einer eidgenössischen Frage zu erheben, schlug eben so fehl, wie die Versuche Karl's V. und der ihm ergebenen Reichsstände, in entsprechender Weise die Reformation in Deutschland zu behandeln. In Baden wurde zwar Zwingli nebst allen seinen Anhängern im Namen der Eidgenossenschaft als in schweren Bann verfallen und von der allgemeinen Kirche für ausgeschlossen erklärt und die kräftigsten Maßregeln zur Sicherstellung der katholischen Religion und Verdrängung der Reformation wurden beschlossen, so daß es schon damals schien, als könne diese nur durch offenen Krieg mit den Katholiken vor gänzlichem Ausschluß aus der Eidgenossenschaft bewahrt werden. Aber gerade dieses kühne Hervortreten der katholischen Reaktion gab das Zeichen zu neuen, reißenden Fortschritten der Reformation. Im Gegensatze gegen die katholischen Stände, die sich anmaßten, die übrigen Eidgenossen zu meistern, und zwar gerade in Religionssachen sie zu meistern, da doch der eidgenössische Bund gar nicht, gleich dem deutschen Reiche, auf die katholische Religion und Kirche gegründet war, — regte sich um so kräftiger das Bewußtseyn der kantonalen Selbstständigkeit, welches Bewußtseyn in diesem Falle noch gehoben wurde durch das Gefühl, daß die Rechte des Gewissens nicht durch Gewaltmaßregeln mit Füßen getreten werden dürften.

So kam es denn dahin, daß bis im Spätjahr 1529 die Reformation im größten Theile der deutschen Schweiz den Sieg davongetragen, und zwar gerade in den Kantonen, die theils an politischer Macht, theils an Bildung den übrigen voranstanden. Uebrigens gingen gerade weniger bedeutende voran. In dem gewerbtreibenden Theile von Appenzell (dem späteren Appenzell außer Rhoden) wurde schon seit 1524 die Reformation eingeführt, während das Hirtenland Appenzell an der alten Religionsform festhielt. In der mit der Eidgenossenschaft verbündeten Stadt Biel siegte die Reformation seit 1525, als Wyttenbach (s. diesen Art.) wieder als Prediger eingesetzt wurde. Im Sommer 1526 bewilligte Graubündten völlige Religionsfreiheit in Folge des Religionsgespräches zu Ilanz im Januar desselben Jahres, worauf die Reformation, wenn auch unter mancherlei Kämpfen, sich in dem Lande ausbreitete. (Was das Engadin betrifft, vergl. die Abhandlung von Leonhardi in der reform. Kirchenztg. 1860. Nr. 41. 42 ff.) Im Kanton Bern siegte die durch ein Religionsgespräch eingeleitete Reformation im J. 1528 (s. die Artt. „Berner Disputation", „Haller, Berthold"). Sogleich wurde für den theologischen Unterricht der künftigen Diener des Wortes durch Anstellung der drei Professoren Megander, Seb. Hofmeister und Rhellican gesorgt. Das Beispiel des mächtigsten Kantons der Eidgenossenschaft wirkte entscheidend auf die übrigen, die noch schwankten. Zunächst wurde noch in demselben Jahre 1528 St. Gallen für die Reformation gewonnen (s. d. Artt. „Keßler", „Vadian"). In Basel siegte sie nach langen Kämpfen im Februar 1529 (s. d. Artt. „Capito", „Hedio", „Oekolampad", „Utenheim, Bischof v. B."). Im April 1529 wurden die Zerwürfnisse zwischen den Katholiken und Reformirten im Kanton Glarus durch einen Vergleich beigelegt, dem zufolge jedes Kirchspiel die Freiheit erhielt, sich für oder gegen die Reformation zu entscheiden.

Während in den sogenannten gemeinen Herrschaften die Reformirten sich mehrten, trat Schaffhausen im Oktober 1529 entschieden zur Reformation über.

Diese glücklichen Erfolge waren freilich von allerlei beunruhigenden Erscheinungen begleitet. Die neu entstandenen, nach Gottes Wort reformirten Kirchen lagen im Kampfe mit den Wiedertäufern, die sich ungeachtet aller gegen sie angewendeten, noch so strengen Maßregeln nicht unter die reformatorische Ordnung beugen mochten (s. die Artt. „Anabaptisten", „Hetzer", „Hubmeyer", „Münzer", „Oekolampad", „Zwingli"). Sie sind, kann man sagen, das radikale Extrem der Reformationsbewegung. Sodann entstand seit dem J. 1525 ein Bruch mit den Häuptern der deutschen Reformation, insbesondere mit Dr. Luther, zunächst zwar nur über einige Lehrbestimmungen in Betreff des heiligen Abendmahls; dieser Bruch drohte aber bald größere Dimensionen anzunehmen und den einen Theil zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit dem anderen zu verleiten. Das vom Landgrafen von Hessen zur Vereinigung der streitenden Theile behufs der Bekämpfung des gemeinsamen Feindes veranstaltete Religionsgespräch zu Marburg (Oktober 1529) hatte nicht den gewünschten Erfolg (s. die Artt. „Abendmahl", „Abendmahlsstreitigkeiten", „Billican", „Bucer", „Karlstadt", „Luther", „Marburger Gespräch", „Melanchthon", „Oekolampad", „Zwingli"). Außerdem wurden in der Schweiz selbst die Verhältnisse zwischen den Anhängern der alten Kirche und denjenigen der Reformation immer wie gespannter.

Schon im Jahre 1527 wurde nämlich von sieben katholischen Ständen, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern, Freiburg und Solothurn, erklärt, daß sie den gewöhnlichen Bundesschwur weder selbst den Kantonen Zürich und Basel leisten, noch von ihnen annehmen wollten; so durften in keinem von jenen sieben Orten Boten der beiden genannten Kantone erscheinen. Doch dieser neue Versuch, die Sache der Reformation auf eidgenössischem Wege zu erledigen, hatte keinen glücklicheren Erfolg als der zu Baden gemachte. Zürich, von Zwingli geleitet und ermuntert, suchte sich durch Bündnisse vor der drohenden Gefahr zu schützen. Da es wirklich den Anschein hatte, als ob die katholischen Orte zu Gewaltmaßregeln greifen könnten, um die Reformation in den anderen Orten zu unterdrücken, so errichtete Zürich mit der kurz zuvor reformirt gewordenen Stadt Constanz (s. d. Art. „Blaurer") das sogenannte christliche Bürgerrecht am 25. Dez. 1527 (die Artikel desselben s. bei Müller-Hottinger, 7. Theil. Beil. D. S. 463). Es wurde darin, wie in der Protestation und Appellation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speyer im April 1529, von dem Grundsatze ausgegangen, daß der Glaube und die Seligkeit der Seelen in Niemandes Zwang oder Vermögen bestehe, sondern eine freie, unverdiente Gnade und Gabe von Gott sey; auf diesem Grunde versprachen sich die beiden contrahirenden Theile gegenseitige Hülfeleistung auf den Fall eines feindlichen Angriffs, jedoch nicht ohne einen menschlichen Seitenblick auf die etwaigen Eroberungen, die bei Anlaß eines ausbrechenden Krieges gemacht werden könnten. Daher dieses Bürgerrecht, so wie es in den katholischen Orten bekannt wurde, neues Oel in die Flamme des Streites goß. Die Mißhelligkeiten waren aber so groß, daß auch andere Kantone, so wie die Reformation in denselben eingeführt worden, sich beeilten, dem christlichen Bürgerrecht beizutreten; Bern und St. Gallen 1528, Biel, Basel und die mit Basel verbündete Stadt Mülhausen zu Anfang 1529, Schaffhausen im Oktober 1529; es war dies ein Vorspiel des schmalkaldischen Bundes vom 29. März 1531. Schon im April deff. J. schlossen die eifrigsten unter den katholischen Kantonen, nämlich Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern, ein Schutz- und Trutzbündniß mit König Ferdinand (s. die Artikel dieses Bündnisses bei Müller-Hottinger a. a. O. S. 469). So standen die beiden Confessionen als zwei feindliche Lager einander entgegen.

Der Conflikt zwischen beiden Confessionen kam hauptsächlich in den bereits genannten gemeinen Herrschaften zum Ausbruche. Die hier in Betracht kommenden sind das Thurgau, das Rheinthal, das Sarganserland, die Distrikte Gaster und Uznach, die Grafschaft Baden, die sogenannten freien Aemter, welche sich zwischen den Gränzen der

Kantone Zürich und Bern hinzogen. Alle diese Gebiete, welche durch frühere Eroberungen an die Schweiz gekommen, wurden von mehreren Kantonen gemeinsam verwaltet (daher die Benennung), die einen von acht, andere von sechs, noch andere nur von zwei, und zwar in der Weise, daß abwechselnd ein Landvogt aus dem einen oder dem anderen der herrschenden Kantone das Regiment führte. Auf vielen Punkten dieser ziemlich ausgedehnten Herrschaften zeigte das Volk und auch zum Theil die Geistlichkeit Empfänglichkeit für die Reformation, und wurde besonders von Zürich aus darin bestärkt und vorwärts getrieben. Viele Gemeinden nahmen die Reformation an, und das gab neuen Anlaß zum Streit mit den katholischen Kantonen, die sich mit den evangelischen Ständen in die Herrschaft theilten. Mehrere der Untergebenen mußten mit dem Leben die Annahme des gereinigten Evangeliums büßen. So wurde Nikolaus Hottinger, der in der Grafschaft Baden seinen Beruf getrieben, in Luzern enthauptet, im Thurgau einer, der die Messe angegriffen, lebendig verbrannt. Noch andere Hinrichtungen kamen vor; aber am meisten Aufsehen machte das tragische Ende des Jakob Kaiser (zuweilen Schlosser genannt). Er war früher im Kanton Schwyz Pfarrer gewesen, hatte daselbst heftig gegen die Heiligen- und Bilderverehrung geeifert, war darauf Pfarrer zu Schwerzenbach im Kanton Zürich geworden; später hatte ihn die Gemeinde Oberkirch in dem Gebiete von Gaster, welches von Schwyz und Glarus gemeinschaftlich regiert wurde, als Prediger berufen. Mit Vorwissen von Glarus, das gerade damals die Herrschaft über Gaster führte, wanderte er, bevor er seine bisherige Gemeinde aufgab, bisweilen nach Oberkirch hinüber, um daselbst zu predigen. Da wurde er eines Tages auf die Veranstaltung von Schwyz, obschon diesem Stande damals das Regiment nicht zugehörte, gefangen genommen und, ungeachtet der Verwendung des mitregierenden Standes Glarus und des Standes Zürich, durch die Landsgemeinde in Schwyz zum Feuertode verurtheilt, den er voll Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit standhaft erduldete (Mai 1529).

Dieses Ereigniß machte eine ungeheure Sensation. Es schien, als ob an dem Scheiterhaufen des Unglücklichen alsobald die Kriegsfackel sich entzünden sollte. Denn als Unterwalden sich anschickte, mit seinem Landvogte bewaffnete Macht in die freien Aemter zu schicken, Unterwalden, das einige Zeit vorher einen Aufstand des Oberlandes gegen Bern angezettelt und unterhalten hatte, da kündigte Zürich den fünf Kantonen Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern und Zug, die seitdem als die eifrigst katholischen sich zeigten und meist zusammenhielten, den Krieg an. Schon standen die beiderseitigen Heereshaufen, der katholische und derjenige der durch Zuzug aus den gemeinen Herrschaften verstärkten Züricher einander gegenüber, als durch die Vermittelung der anderen Kantone ein Friede zu Stande gebracht wurde, der für Zürich und die Sache der Reformation sehr günstige Bedingungen enthielt. Es sollte nämlich in den gemeinen Herrschaften der Glaube frei seyn, d. h. jede Gemeinde über denselben bestimmen können; das Bündniß mit König Ferdinand mußten die fünf Orte aufheben und zusehen, wie das betreffende Dokument zerrissen und verbrannt wurde. Zugleich verpflichteten sie sich, Entschädigungskosten für den Krieg und für die Hinterlassenen von Jakob Kaiser zu zahlen. Doch bezeugte Zwingli seine starke Unzufriedenheit mit dem Frieden, indem er meinte, die Sachen ständen so, daß die Sicherstellung der Reformation nur durch Blutvergießen bewirkt werden könne und daß man die günstige Gelegenheit dazu versäumt habe. Was das erste betrifft, so war er im Irrthum. Jedenfalls war es klüger und auch christlicher gehandelt, wenn die evangelischen Kantone es auf das Aeußerste kommen ließen, ehe sie den katholischen den Fehdehandschuh hinwarfen.

Vor der Hand schien sich nun Alles für einen wachsenden Fortschritt der Reformation anzulassen. Diese breitete sich in den gemeinen Herrschaften mehr und mehr aus. Auch in Solothurn wuchs die Zahl der Evangelischen, und es mußten ihnen bereits einige Kirchen eingeräumt werden. Wäre man auf diesem Wege fortgeschritten, so hätte man zweifelsohne bald noch größere Erfolge erzielt. Doch waren die Züricher, vornehmlich Zwingli, zu sehr in gereizter Stimmung, zu sehr auf schnelle Erfolge be-

dacht, zu sehr in Angst vor den von katholischer Seite drohenden Gefahren, als daß sie nicht dahin zielende gewaltsame Maßregeln ergriffen hätten, welche nun freilich das Gegentheil des gewünschten Erfolges herbeiführten. Um die Reformation in St. Gallen sicher zu stellen, um ihr daselbst Ausbreitung zu verschaffen und die katholische Kirche einer großen Stütze zu berauben, weigerte sich Zürich und das durch Zürich geleitete Glarus, den neuen Abt Kilian, erwählt 1528, anzuerkennen, obschon die beiden anderen Schirmorte des Stiftes, Schwyz und Luzern, es gethan hatten. Jene beiden Stände beriefen sich darauf, daß der neue Abt auf unregelmäßige Weise, nicht durch alle Conventualen erwählt worden; es hatte nämlich ein Theil derselben die Reformation angenommen; sodann machten sie den damals ganz neuen Grundsatz geltend, daß ein Mönch nicht weltlicher Herr seyn könne. Die Zeit hat ihnen seitdem Recht gegeben und gibt ihnen mehr und mehr Recht, aber damals mußte die Aufstellung eines solchen Grundsatzes als eine revolutionäre Eigenmächtigkeit erscheinen. Darauf wurden die dem Stifte angehörigen Gegenden in eine von Zürich und Glarus zu regierende gemeine Herrschaft verwandelt; besser wäre es gewesen, ihnen Unabhängigkeit zu ertheilen und sie dadurch auch an die Reformation zu fesseln; aber dieser Ausweg war freilich nicht ohne Gefahr wegen der in jenen Gebieten herrschenden Gährung und sich durchkreuzenden Rechte und Interessen. Je mehr aber durch diese Vorgänge die Katholischen gereizt wurden, je mehr man um deßwillen von ihnen Gegenwirkungen zu befürchten hatte, desto mehr suchte man Unterstützung vom weltlichen Arm, auch da, wo man aus Treue gegen die Eidgenossenschaft sie nicht hätte suchen sollen. Zürich, von Zwingli aufgemuntert, erkühnte sich, selbst mit Venedig und Frankreich Unterhandlungen anzuknüpfen behufs eines Bündnisses gegen den Kaiser, von dessen Macht man einen Ueberfall befürchtete. Jene Unterhandlungen führten zu keinem Resultate; dagegen wurde Straßburg (1530) in das christliche Bürgerrecht aufgenommen und sogar der Landgraf Philipp von Hessen, dieser freilich nur von Zürich und Basel.

Die Spannung zwischen beiden Lagern, worin die Schweiz getheilt war, wurde vermehrt durch die Nachricht von der guten Aufnahme, welche die Botschafter der fünf Orte bei Karl V. während des Reichstags in Augsburg gefunden, durch die Gerüchte von neuen Verbindungen der katholischen Kantone mit Ferdinand, durch rohe, oft widerlich zotenhafte, öffentliche Schmähreden gegen die Reformation überhaupt und gegen Zwingli insbesondere (s. Beispiele bei Müller-Hottinger a. a. O. S. 337), endlich durch Gewaltthätigkeiten, die in den katholischen Kantonen an durchreisenden Reformirten verübt wurden. In diesen Kantonen erwartete man ganz bestimmt die Hülfe des Kaisers. „Er wird uns nicht im Stiche lassen", sagten hochgestellte Majestätspersonen auf den Landsgemeinden zu dem versammelten Volke. Unter diesen Umständen berief Zürich, das immerfort zum Kriege trieb, eine Tagsatzung der Städte des christlichen Bürgerrechts auf April 1531 und trug auf Grund der dargelegten Thatsachen auf Befehdung der fünf Orte an. Allein der Vorschlag fand durchaus keinen Anklang, die Tagsatzung mußte sich sofort wieder auflösen. Als Zürich, das vom Gedanken an den Krieg nicht lassen wollte, bald darauf seinen Verbündeten erklärte, man könne und wolle nicht länger unthätig bleiben, schrieb Bern eine neue Versammlung der Bürgerstädte nach Aarau aus, mit der bestimmten Erklärung seinerseits, Zürich im Stiche zu lassen, wenn es vorher Etwas unternehme. In Aarau wurde auf Berns Antrag beschlossen, da Zürich von seinem Begehren des Aufbruches gegen die fünf Orte nicht lassen wolle, denselben den Kauf von Korn, Salz, Wein u. s. w. zu versagen, wodurch ihnen die nöthige Nahrung und Labsal für die Menschen und für die Heerden, wovon sie lebten, entzogen werden sollten, um sie, wie man meinte, zum Nachdenken zu führen (Mai 1531); vier Tage darauf wurde zu Zürich der verhängnißvolle Beschluß bestätigt, wobei Zürich und Bern es unternahmen, diesen Beschluß den fünf Orten zu eröffnen und gegen sie in Ausführung zu bringen. Zürich hatte ungern eingewilligt, nur um den Schein zu vermeiden, als habe es umsonst gedroht. Man besorgte nämlich in Zürich, daß die Evan=

gelischen den Vortheil aus der Hand geben und so den Katholischen Zeit lassen möchten, sie mit Krieg zu überziehen. Insbesondere war Zwingli mit jener halben Maßregel unzufrieden. Am Pfingsttage sagte er auf der Kanzel: „habt Ihr das Recht, die fünf Orte auszuhungern, so habt Ihr auch das Recht, sie anzugreifen. Aus Schwäche versäumt Ihr dieses; gereizt, mit dem Muthe der Verzweiflung werden sie es thun."

Seine düstere Weissagung ging in der Schlacht bei Cappel in Erfüllung, am 12. Okt. 1531, wobei er und viele Züricher mit ihm das Leben einbüßten. Nun zogen zwar die Heereshaufen der übrigen reformirten Kantone herbei, aber ohne große Lust, sich zu schlagen, und so wurden sie denn auch geschlagen im Treffen am Gubel am 24. Oktober. Darauf gingen Zürich und Bern im Namen der übrigen reformirten Kantone einen demüthigenden Frieden mit den fünf Orten ein, jenes am 16. November (die Urkunde davon bei Hottinger S. 497), dieses am 24. November 1531 (die Urkunde davon in Bullinger's Reformationsgeschichte Bd. III, 270). Es wurde darin festgesetzt, daß die Züricher und Berner die „getreuen lieben Eidgenossen von den fünf Orten und alle ihre Mithaften bei ihrem wahren, ungezweifelten, christlichen Glauben gänzlich ungearguirt und undisputirt bleiben lassen sollen"; hinwiederum wollen auch die von den fünf Orten die von Zürich und Bern „bei ihrem Glauben bleiben lassen" Zugleich wurde festgesetzt, daß diejenigen, die den neuen Glauben angenommen, wenn sie davon abstehen wollen, Fug und Recht und Gewalt haben sollen, den alten, wahren Glauben wieder anzunehmen. Es wurde aber der Fall nicht gesetzt, daß Einige vom alten Glauben zur Reformation sich wenden; und obendrein wurden vom Frieden ausdrücklich ausgeschlossen Bremgarten, Mellingen, Rapperswyl, Toggenburg, Gaster und Wesen; „doch daß nach Gnade und Ziemlichkeit mit ihnen gehandelt werde, mit Strafe oder mit Recht." Endlich mußten Zürich und Bern (so wie die anderen reformirten Kantone) Geldentschädigung an die fünf Orte übernehmen, das christliche Bürgerrecht aufheben und den Abt von St. Gallen anerkennen. So war der Tag von Cappel in Allem das Vorspiel des Tages bei Mühlberg an der Elbe, welcher dem schmalkaldischen Bunde ein Ende machte. Auf beiden Seiten war die Kriegführung gleicherweise schlecht, daher auch das Resultat auf beiden Seiten dasselbe war.

Sehr bedenklich gestalteten sich die Verhältnisse der evangelischen Partei nach diesen Ereignissen. Zu dem Verluste Zwingli's kam schon am 23. November 1531 derjenige Oekolampad's hinzu; so war die schweizerische Reformation ihrer beiden Häupter, die sich durch ihre Gaben gegenseitig ergänzten, beraubt. Dazu kamen innere Zerwürfnisse. Viele waren mit dem geschlossenen Frieden und dessen Bestimmungen höchst unzufrieden, als durch welche die päbstliche Religion als die wahre proklamirt und viele Glaubensbrüder in den gemeinen Herrschaften der versprochenen Hülfe beraubt worden seyen. So sprach sich Leo Judä aus in einer Predigt am Tage Joh. B. 1532. Andere warfen die Schuld alles Unglücks auf Zwingli und die Geistlichen überhaupt und begehrten von den Regierungen, daß jene sich nicht mehr in politische Dinge mischen dürften. Andere machte das erlittene Unglück an der Sache der Reformation fast irre; „der Teufel habe den Zwingli und viele seiner Schreier geholt. Man sehe jetzt wohl, wer den rechten Glauben habe und wem Gott beigestanden sey. Sie wollten wetten, daß man in Zürich bald wieder Messe halten werde." Wirklich regten sich überall, wo die Reformation eingeführt worden, die bis dahin verborgen gehaltenen Sympathien für die alte Kirche. Außerdem zürnten die Züricher den Bernern, daß diese sie im letzten Kriege so lässig unterstützt hätten, so wie es ihnen denn von Anfang an nicht recht gewesen, daß die Berner nur die schädliche Maßregel der Kauffsperre gegen die fünf Orte bewilligen wollten. So entstand eine Spannung zwischen den zwei größten tonangebenden Kantonen. Eine neue Ursache der Beunruhigung gaben die Wiedertäufer, die nur unterdrückt, nun in der herrschenden Gährung wieder freier hervortraten und sich durch die mit ihnen angestellten Gespräche, worunter das zu Zofingen 1532 gehaltene das bedeutendste war, so wenig belehren ließen, wie früher durch dieselben Mittel und durch andere

gewaltthätige. Von katholischer Seite gab es Schmähschriften über den letzten Krieg und über Zwingli, obwohl im Cappeler Frieden das Einstellen des Schmähens verabredet worden. Aber es blieb nicht dabei. In den freien Aemtern, in Bremgarten und Mellingen, in Rappersweil und Gaster wurde die Messe wieder hergestellt; die Nonnen von Dießenhofen zogen in ihr verlassenes Kloster wieder ein. In Solothurn wurde die Reformation gänzlich unterdrückt. In Glarus wurde wenigstens in einigen Kirchen der katholische Gottesdienst wieder hergestellt. Als Bürger von Zürich auf die katholischen Feste nach Einsiedeln reisten und daselbst die katholische Communion feierten, entstand sogar das Gerücht, daß in Zürich, dem Mutterorte der Reformation, die Messe und der alte Gottesdienst in Bälde wieder aufgerichtet werden würden. Schon, hieß es in Bern, sey die Sache vor den Großen Rath gebracht, so daß Megander (s. d. Art.) darüber an Bullinger schrieb (s. Bullinger von Heß. I, 157.). Bereits suchte der päbstliche Legat Ennius, der früher in Zürich gewesen, daselbst um freien Wohnsitz nach (s. ebendas. S. 161). Bald ging der Uebermuth der katholischen Orte so weit, daß sie sich in die inneren Verhältnisse des Kantons Zürich eine Einmischung erlaubten, die deutlich bewieß, was sie im Schilde führten. Sie übergaben auf dem Tage zu Baden dem Stande Zürich Klageartikel gegen den neu ernannten Antistes **Bullinger** und verlangten auf Grund derselben seine Bestrafung; daß er gegen die Messe gepredigt, das wurde in diesen Klageartikeln gar nicht einmal hervorgestellt, sondern daß er gesagt: Gott strafe die Seinen zur Besserung; und die (in Zürich nämlich) meinten, es sey Alles gut gegangen, seyen Bösewichter. Noch weiter gingen die katholischen Orte, als ihnen das Mandat des Züricher Rathes bekannt wurde, wodurch er die Reformation auf's Neue festgestellt und jenes Gerücht, daß an deren Stelle in Zürich bald wieder die katholische Religion treten werde, in den unzweideutigsten Ausdrücken Lügen gestraft hatte. Auf dem Tage in Einsiedeln (April 1533) mußte sich die Züricher Regierung wegen dieses Friedensbruches, wie man ihn nannte, entschuldigen. Katholischerseits hielt man ihr vor, sie hätte ja im Friedensinstrument zugegeben, daß die katholischen Orte den wahren, alten Glauben hätten, wogegen die Züricher Abgeordneten mit Recht bemerkten, ihre Regierung habe nicht gesagt: wir bekennen, daß die katholischen Orte den wahren alten Glauben haben, sonst wäre es nicht nöthig, den ihrigen sich vorzubehalten. Doch mußten die Züricher bekennen, daß sie bei Erlassung jenes Mandats nicht bedacht hätten, daß solches den fünf Orten und ihrem Glauben zuwider wäre, denn wo sie das bedacht hätten, so würden sie es nicht haben ausgehen lassen. Ja sie mußten versprechen, die noch nicht ausgegangenen Exemplare des Mandats zurückzubehalten und es also in den Ortschaften, wo sie noch nicht verkündigt worden, nicht verkündigen zu lassen. So athmeten die Leute im Kanton Zürich wieder auf und wurde die Gefahr eines neuen Krieges um diesen schmählichen Preis abgewendet.

Indessen hatte dies kühne, fast unverschämte Fortschreiten der katholischen Reaktion auch seine heilsamen Wirkungen. Die Reformation blieb denn doch auf's Neue sichergestellt und es wurden neue Maßregeln zur Befestigung derselben getroffen. Es war von großer Bedeutung, daß ein Mann wie Bullinger (s. den Art.) zum Nachfolger Zwingli's gewählt worden. So wie er sich rühmen konnte, vom Kriege abgerathen zu haben, so vertrat er mit unerschrockenem Muthe die Freiheit der Predigt, als sie bei Anlaß jener Predigt von Leo Judä Gefahr lief, von der Regierung geschmälert zu werden. Besonders aber hielt er dem Rathe eine ernste Strafpredigt wegen jener zu Einsiedeln eingegangenen Bedingungen, die er geradezu als Verläugnung des Evangeliums darstellte und mit Petri Falle auf Eine Linie stellte. Der Rath konnte freilich jene Einsiedler Concessionen nicht zurücknehmen, forderte aber Bullinger und die Geistlichen auf, fernerhin das Wort Gottes getreulich zu verkündigen, betheuerte übrigens, daß ihm nie in den Sinn gekommen, von der Reformation abzufallen. So wurde nun fortwährend an der Befestigung der Reformation gearbeitet, besonders auch an der Reformation der Sitten, und für guten Unterricht Sorge getragen. In **Bern** wurde die

Reformation befestigt durch den Berner Synodus (s. d. Art.). In Basel wurde mit Eifer und Beharrlichkeit dieselbe Richtung befolgt. Viele Mandate, die Abstellung der Winkelmessen und die Verbesserung der Sitten betreffend, wurden erlassen und streng gehandhabt, die Universität seit 1532 neu aufgerichtet, die Basler Confession (s. d. Art) abgefaßt, sanktionirt und die Verpflichtung aller Zunftgenossen darauf eingeführt. Ihr Verfasser war der an Oekolampad's Stelle erwählte Myconius (s. d. Art.).

Während in der deutschen Schweiz die Reformation, wenn auch in geschmälerter räumlicher Ausbreitung, sich in sich selbst mehr befestigte und ausbildete, machte sie neue wichtige Eroberungen in der französischen Schweiz; der Ausdruck „französische Schweiz" ist insofern nicht ganz richtig, als ein Theil jener Landschaften erst um diese Zeit an die Schweiz kamen und andere nur in losem politischen Zusammenhang mit der Schweiz blieben. Es hängt dies mit Ereignissen von sehr verschiedenartiger Natur zusammen. Die geistigen Urheber und Träger der Reformation der französischen Schweiz waren französische Flüchtlinge, welche ihr verblendetes Volk vertrieben hatte. Es war nicht das letzte Mal, daß Frankreich durch Vertreibung seiner edelsten Söhne anderen Ländern wohlthat, freilich diesmal, ohne sich selbst die schwersten Wunden zu schlagen. Denn Frankreich hat, ohne es zu wollen, jene Männer in eine Stätte der Wirksamkeit hineingetrieben, von wo aus sie segensreich auf das Vaterland zurückwirkten. Das geistige Leben aber, welches damals in jene Gegenden der jetzigen französischen Schweiz sich Bahn brach, fand einen Rückhalt und schützenden Arm in Bern, ohne welchen es in den gegebenen Verhältnissen sich nicht hätte behaupten können. Bern verfolgte dabei seine politischen Plane und diente unbewußt höheren Zwecken. Schon seit den Tagen Karl's von Burgund hatte Bern im Waadtlande festen Fuß gefaßt. Seitdem hatte es durch den Vertrag von St. Julien eventuelle Ansprüche auf das ganze Land erhalten (1530). Es stand nebst anderen Kantonen mit Neuenburg im Bürgerrechte und erhielt bald überwiegenden Einfluß auf die dortigen Zustände. Eben so hatte es ein Bürgerrecht mit Genf geschlossen (im J. 1526) zum Schutze gegen Savoyen. Es war nun der Franzose Farel (s. d. Art.) aus Gap im Delphinat, der unter dem Schutze Berns eigentlich die Reformation in der französischen Schweiz eingeführt hat. Nachdem er schon früher in Aelen, welches den Bernern gehörte, dafür gewirkt hatte, erschien er im J. 1529 im Neuenburgischen und am 14. Nov. 1530 trug die Reformation wenigstens in der Stadt Neuenburg den Sieg davon, von wo aus sie sich allmählich, doch unter mancherlei Kämpfen, in den umliegenden Ortschaften verbreitete. Im Jahre 1531 trat Farel zum ersten Male in Genf auf, freilich um alsobald unter großer Lebensgefahr diese Stätte der Wirksamkeit wieder zu verlassen; sein Werk wurde durch Froment, ebenfalls aus dem Delphinat gebürtig, fortgesetzt, bis Farel 1533 dahin zurückkehrte, im Auftrage von Bern; und unter bernerischem Schutze erkämpfte sich nun die Reformation allmählich den Sieg, der wenigstens äußerlich vollendet wurde durch das Edikt vom 27. August 1535, welches das Pabstthum in Genf aufhob. Allein kaum hatte Farel Zeit, an die innere Befestigung der Reformation Hand zu legen, als neue Gefahr vom Herzog von Savoyen drohte, der es unternahm, Genf wieder unter seine und der katholischen Kirche Botmäßigkeit zu bringen. Da eilten auf den Hülferuf der Genfer die Berner, geführt vom General Nägeli, herbei, im Februar 1536, und entsetzten die Stadt; das Ansinnen, daß Genf sich seinen Befreiern unterwerfen solle, wurde lebhaft und entschieden zurückgewiesen; sie entschädigten sich dafür, indem sie dem Herzoge von Savoyen die Waadt wegnahmen, ebenfalls anfangs 1536; sie gründeten sich hiebei auf den erwähnten Vertrag von St. Julien, wodurch der Herzog den Bernern die Waadt verpfändet und überlassen hatte, im Falle, daß er Genf wiederum antasten würde. In der Waadt wurde noch in demselben Jahre, nach der Disputation von Lausanne (Oktober 1536), wobei Farel die Hauptrolle spielte, die Reformation unter Bernerischer Oberhoheit eingeführt durch das Edikt vom 24. Dezember 1536.

Zur Disputation in Lausanne hatte Farel den jungen Johannes Calvin mit-

gebracht, den er im August des vorigen Jahres, als er durch Genf reiste, daselbst festgehalten. Es genügt, diesen einen Mann zu nennen, um die große Bedeutung der so eben geschilderten, unter sich zusammenhängenden Ereignisse zu würdigen. Calvin's Wirken in Genf, seine Vertreibung, seine Wiederaufnahme, die Kämpfe, in welche er verwickelt wurde, um die Reformation in Genf innerlich zu reinigen, die Anstalten, die er in's Leben rief, um sie zu befestigen, seine Wirksamkeit von Genf aus nach verschiedenen Ländern Europa's bis zu seinem Tode im J. 1564, dies Alles ist im Artikel „Calvin" dargestellt. Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche; es war hiebei von wesentlicher Bedeutung, daß Genf jenem Ansinnen der verbündeten Berner widerstand und unabhängiger Freistaat blieb; unter Bernerischer Oberhoheit hätte Genf nimmermehr sich zu jener hohen Stellung emporgeschwungen, Calvin nimmermehr das leisten und werden können, was er geleistet hat und geworden ist. Beweis dafür sind die Vorgänge in der benachbarten Waadt, wo zunächst Viret, ein geborner Waadtländer, von Orbe, für die Reformation wirkte, in Verbindung mit mehreren flüchtigen Franzosen, unter welchen der bedeutendste Theodor von Beza war, seit 1549 in Lausanne an der 1537 gestifteten Akademie thätig als Professor der griechischen Sprache, bald auch privatim als theologischer Lehrer (s. d. Art.). In dem nun Viret und die mit ihm gleichgesinnten Geistlichen auf Fortführung der Reformation in calvinischem Geiste drangen, calvinische Verfassung und Kirchenzucht verlangten und so der Kirche dem Staate gegenüber eine selbstständige Stellung sichern wollten, geriethen sie in Conflikt mit der Berner Regierung, welcher Conflikt mehrere Jahre dauerte und mit der theilweise freiwilligen Entlassung aller jener Geistlichen endete, wodurch sich die waadtländische Kirche ihrer würdigsten Diener beraubt sah. In Neuenburg erlitt auch Farel, der nach seiner Vertreibung aus Genf 1537 dahin als Pastor berufen worden, eine Niederlage, als er die Kirchenzucht einführen wollte; er mußte 1541 die Stadt verlassen, durfte aber bald wieder auf seinen Posten zurückkehren und verblieb nun daselbst in gesegnetem Wirken bis zu seinem Tode im Jahre 1565. Die kirchliche Organisation im Neuenburgischen hatte sich, unabhängig von Farel, bereits vor seinem Eintritt in den Dienst dieser Kirche im Ganzen festgestellt, in ziemlicher Unabhängigkeit von der katholischen Landesfürstin, doch mit starkem Hervortreten des klerikalen Elementes.

Was die übrigen Verhältnisse der reformirten Schweiz betrifft, so tritt die Bezugnahme auf die katholische Kirche weit weniger hervor als die Stellung zu der lutherischen Kirche, aus dem einfachen Grunde, weil der praktische Verstand der Schweizer großen Werth legte auf das Zusammenhalten der auf demselben Glaubensgrunde stehenden Kirchen gegen den gemeinsamen Feind, und weil in der reformirten Schweiz selbst sich lebhafte Sympathieen für den lutherischen Lehrbegriff vom Abendmahle kund gaben. Doch wurden die wenigsten befriedigt durch Bucer's Vermittlungsversuche und die von ihm mit Luther verabredete Wittenberger Concordie (s. d. Artt. „Bucer" und „Wittenberger Concordie"). Aber eine Hervorhebung des positiven Gehaltes der reformirten Abendmahlslehre gab sich kund in der ersten helvetischen Confession 1536 (s. d. Art.), welche die reformirten Kirchen der Schweiz unter Eine Fahne sammeln und vor dem vom Pabst ausgeschriebenen Concil vertreten sollte. Neue Zerwürfnisse zwischen dem Zwingli'schen und lutheranisirenden Lehrtypus in der Schweiz, welcher letztere in Bern eine Zeitlang die Oberhand erhielt, sollte der Züricher Consens vom Jahre 1549 beilegen (s. die Artt. „Calvin", „Bullinger", „Abendmahlsstreitigkeiten"), und zugleich die reformirte Lehre im Unterschiede von der lutherischen feststellen. Ein gemeinsames, andauernd gültiges Symbol erhielt aber die reformirte Kirche der Schweiz erst durch die zweite helvetische Confession (s. den Art.), von Bullinger verfaßt, 1566 veröffentlicht, nach einiger Zeit von den reformirten Kirchen der Schweiz theils als eigentliches Symbol angenommen, theils wenigstens vollkommen als Ausdruck ihres Glaubens anerkannt (so Basel und Neuenburg) ebenfalls von vielen auswärtigen reformirten Kirchen. Diese Confession, eines der gediegensten Erzeugnisse des reformatorischen Geistes, von Hagen=

bach nicht mit Unrecht ein dogmatisches Kunstwerk genannt, beschließt auf eine würdige Weise die Periode der schweizerischen Reformation. Man ersieht daraus, daß der theologische Geist in der Schweiz im Fortschreiten begriffen ist, daß die vielerlei Streitigkeiten und Anfeindungen ihre heilsame Frucht gebracht haben; so ist auch in dieser Confession die negative Seite der Zwinglisch-Oekolampadischen Lehre vom h. Abendmahl in die gehörigen Schranken zurückgewiesen, und dagegen die positive Seite, welche Zwingli und Oekolampad nicht verkannten, nur nicht genugsam hervorhoben, so wie die heilsökonomische Bedeutung des Abendmahls in das Licht gestellt, mit Anschließung an Calvin's Lehrbegriff, doch ohne dessen singuläre Ansichten zu reproduciren. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der Lehre von der Prädestination, die zwar damals noch nicht Controversfrage zwischen beiden reformatorischen Kirchen geworden war, aber in Genf und in der Waadt allerlei Verwicklungen und Conflikte herbeigeführt hatte. In der zweiten helvetischen Confession sind nur die allgemeinen Grundzüge derselben niedergelegt, alle überflüssigen Fragen abgeschnitten, und den Gläubigen wird eingeschärft, daß Christus der Spiegel sey, in welchem sie ihre Erwählung betrachten sollen (Kap. 10.), ganz in derselben Weise, wie Calvin in der letzten Ausgabe seiner institutio lib. III. c. 24. §. 3. 4. 5. gelehrt hatte und mit denselben Worten, wie denn auch Luther in der Erklärung der Genesis Kap. 36. sich in demselben Sinne ausgesprochen hatte. So hatte sich auch auf dem Gebiete des Cultus die Schroffheit in der Verfolgung des streng protestantischen Princips an einigen Orten gemildert (s. den Art. „Calvin" Bd. II. S. 516. 524., „Sulzer, Simon"). Mit den Kirchen, die an Luther sich anschlossen, standen die schweizerischen Kirchen freilich in der größten Spannung, und Calvin, dessen Lehrbegriff vom Abendmahl eigentlich ein Versuch war, die Lehrgegensätze zu vereinbaren, wurde nicht viel besser behandelt als Zwingli und Oekolampad. Es ist nicht nöthig, alle die Aeußerungen eines bornirten, verblendeten, Gottlob größtentheils verschwundenen Parteigeistes zu wiederholen. Nur so viel muß bemerkt werden, erstens daß dieser Parteigeist innerhalb der lutherischen Kirchen selbst die größten Verwüstungen anrichtete, zweitens, daß am Ende doch der reformirte Grundsatz, daß auf Grund der Differenzen zwischen beiden Confessionen die eine der anderen die Bruderhand nicht verweigern, die Anerkennung als christliche Confession nicht versagen dürfe, daß, sagen wir, dieser reformirte Grundsatz am Ende in der neueren christlichen civilisirten Welt den Sieg davon getragen hat, wie denn überhaupt reformirte Anschauungen und Grundsätze weit über die Gränzen des reformirten Namens hinaus sich verbreitet haben, und zwar durchaus nicht immer durch direkte Einwirkung von reformirter Seite, sondern vermöge der consequenten Durchführung der protestantischen Anschauungen und Grundsätze überhaupt.

Auch nach der italienischen Schweiz verbreitete sich die oben berührte katholische Reaktion. Hier besaß die Eidgenossenschaft seit 1512 auch gemeine Herrschaften, Lugano und Locarno, Graubündten ausschließlich das Veltlin, Bormio und Chiavenna. Ueberall in diesen Gegenden zeigten sich Anfänge der Reformation, nach vielen Anfechtungen und Kämpfen mußte aber die reformirte Gemeinde, die sich in Locarno gebildet, auswandern, 1555, und ließ sich größtentheils in Zürich nieder. In den bündtnerischen Herrschaften wurde 1557 Gleichheit der Religionen eingeführt, aber die Reformirten sahen sich fortwährenden Befeindungen ausgesetzt.

Ueber die Geschichte der schweizerischen Reformation überhaupt s. J. J. Hottinger (s. den Art.), helvetische Kirchengesch. 3. Bd. Zürich 1707. — Ruchat (s. den Art.), histoire de la réformation de la Suisse, neue Ausgabe von Vuilliemin. 1838. — Hottinger, Fortsetzung von Müller, Geschichte der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchentrennung. 1825. 1829. — Für die Reformation der deutschen Schweiz insbesondere Wirz, helvetische Kirchengesch. Bd. 4. u. 5. 1813. — Füßlin, Beiträge zur Erläuterung der Reformationsgesch. des Schweizerlandes. 1741—1753. — Heinr. Bullinger's Reformationsgesch. 3 Bde. Zürich 1838. — Für die französische Schweiz insbesondere der erste Band von Vuilliemin's Fortsetzung von Müller,

sein Chroniqueur. 1835 u. 1836. — Was die Darstellung einzelner Partien betrifft, so hat fast jeder der Männer, die auf die Bewegung eingewirkt haben, eine Monographie oder mehrere erhalten, welche in den sie betreffenden Artikeln aufgeführt sind. Vgl. insbesondere das große Werk, welches die Väter und Begründer der reformirten Kirche darstellt und nächstens zu Ende geführt werden soll. Was Genf insbesondere betrifft, s. Gaberel, histoire de l'église de Genève, bis jetzt 2 Bde. 1858. — Froment, les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, herausgeg. von Revilliod. 1854. — Was Bern insbesondere betrifft, vergl. Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernerischen Landeskirche von 1532 bis 1558. Bern 1842. — Was die Bewegungen in der italienischen Schweiz betrifft, so vgl. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier. 2 Bde. 1839. 44.; Sixt, Paul Vergerio. 1857; Ferd. Meyer, die evangel. Gemeinde in Locarno. 2 Bde. 1836.

III. Die weitere Entwicklung vom Jahre 1566 bis zur Bewältigung des Sonderbundes im Jahre 1847 zerfällt wiederum in zwei Abschnitte, zwischen welchen die zweite Schlacht bei Vilmergen 1712, durch confessionelle Differenzen herbeigeführt, die Gränzscheide bildet. So sehr wirkten seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts die religiös-kirchlichen Fragen auf die allgemeinen Verhältnisse der Schweiz entscheidend ein; dieß zeigte sich nicht minder in den Ereignissen, die diese lange Entwicklung beschlossen, denn an die Bewältigung des Sonderbundes und die Vertreibung der Jesuiten knüpfte sich eine völlige Umgestaltung der Verfassung der Eidgenossenschaft.

Wenn außerhalb der Schweiz in denjenigen Ländern, wo die Reformation sich festgesetzt hatte oder sich festzusetzen suchte, gerade von der Mitte des 16. Jahrhunderts an der gewaltigste Kampf zwischen den beiden Confessionen entbrannte, wenn namentlich die katholische Reaktion siegreich vorwärts schritt und der Reformation vielfachen Abbruch that, so wurde auch die Schweiz in diese Bewegung verflochten, doch in weit minderem Grade, da es der katholischen Partei an Macht gebrach und der Friede von 1531, wenn auch noch so demüthigend, doch einige Garantieen darbot gegen die Erneuerung unheilvoller, blutiger Zerwürfnisse. Hingegen dauerte in der Schweiz der Kampf länger als in Deutschland, in welchem Lande er durch den westphälischen Frieden 1648 sein Ende erreichte, während in der Schweiz erst die genannte Schlacht von Vilmergen und der darauf geschlossene Friede die Verhältnisse zwischen beiden Confessionen definitiv feststellten, bis sie freilich in unserm Jahrhundert in einen neuen blutigen Conflikt ausarteten.

Die katholische Reaktion fand seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Mittelpunkt an dem Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo (s. den Art.). Sein Werk war die Einführung der Kapuziner, der Jesuiten, die Gründung des collegium Helveticum in Mailand, die Gründung einer beständigen Nuntiatur in der Schweiz (über deren Treiben und Einfluß vgl. Gelzer, protestant. Monatsblätter, 1855, Decemberheft), der sogenannte goldene oder borromeische Bund der katholischen Kantone, 1586, endlich die Vorbereitung zum Veltliner Morde, 1620, indem der heilige Mann es nicht verschmähte, im Jahre 1583 auf einen Plan zur gänzlichen Vernichtung der Reformirten im Veltlin einzugehen. Dieselbe katholische Reaktion zeigte sich noch auf anderen Punkten der Schweiz; durch den Bischof von Basel, Christoph von Blaarer, wurde 1590 in den Herrschaften Laufen und Zwingen die Messe wieder hergestellt. Appenzell wurde in Folge der wieder angefachten Feindschaft der Katholiken in zwei Hälften getheilt. In Wallis wurde die Reformation, die schon ziemlich weit um sich gegriffen (s. den Chroniqueur von Vuilliemin vom Jahre 1836) zu Anfang des 17. Jahrhunderts vollends ausgetilgt. Die Kämpfe in diesem Lande hingen zusammen mit dem Antagonismus zwischen Oesterreich-Spanien und Frankreich, ebenso die um die bündtnerischen Herrschaften; der 30jährige Krieg ließ seine Wirkungen in der Schweiz besonders in diesen Gegenden spüren, Veltlin ging dabei für Graubündten verloren (s. die Schrift: Georg Jenatsch, Graubündtens Pfarrer und Held während des 30jährigen Krieges von Prof Dr. B. Reber). Durch die Bemühungen des Franz von Sales (s. den Art.), des

nachherigen Bischofs von Genf, sowie durch die von ihm angerathenen Gewaltmaßregeln des Herzogs von Savoyen und des Königs von Frankreich wurde die katholische Religion in den von der Schweiz wieder losgerissenen Distrikten Chablais und Pays de Gex wieder hergestellt (1598 u. ff.). Ueber das Treiben des heiligen Mannes in diesen Gegenden s. meine Abhandlung über „Franz von Sales und Frau von Chantal“ in der deutschen Zeitschrift. 1856. Es fehlte wenig daran, daß in der journée des escalades (12. Decbr. 1602) die Stadt Genf selbst wieder in die Hände des savoyischen Herzogs fiel. Unterdessen war wohl immer eine gewisse Spannung zwischen den katholischen und reformirten Kantonen; sie dauerte fort, bis sie vermöge einer merkwürdigen Aehnlichkeit mit den Vorgängen im Reformationszeitalter, bei Anlaß der gemeinen Herrschaften und der Toggenburger in ihrem Verhältniß zum Abt von St. Gallen, in einen Krieg ausbrach, der durch die zweite Schlacht bei Vilmergen 1712 und den Frieden von Aarau beendigt wurde; damals gaben die katholischen Orte das Friedensinstrument vom J. 1531 heraus, und mußten sich noch andere, für sie ungünstige Bedingungen gefallen lassen. Was die innere Entwicklung der reformirten Kirchen der Schweiz bis zu diesem Zeitpunkte betrifft, so sehen wir die Reformation darin sich mehr und mehr befestigen, auf Besserung der Sitten einwirken und theologische Thätigkeit fördern. In Zürich wirkten außer Bullinger Bibliander, Peter Martyr Vermigli, Hospinian, Breitinger, Heidegger, die beiden Hottinger (s. die Artt.), in Basel, wo die Universität zu einem verhältnißmäßig erfreulichen Aufschwunge gedieh, die Grynäus, die Buxtorfe (s. die Artt.), Zwinger, Gernler (s. d. Artt.), in Bern Wolfgang Musculus, Aretius (s. d. Artt.), (über Huber s. d. Art.); in Lausanne Claude Albery, Bucanus; in Genf außer Beza Bertram, Dalläus, Diodati, Friedr. und Ez. Spanheim, Turretin, La Faye u. A. m. Gegen das Ende dieses Zeitabschnittes wurde die helvetische Consensformel aufgesetzt zur Aufrechthaltung der calvinischen Lehre von der Prädestination und der Buxtorfischen Hypothese von den hebräischen Vokalpunkten; aber bis 1715 war ihre Autorität sehr im Abnehmen begriffen und bis zum J. 1729 völlig gebrochen (s. den Art.). Der Pietismus und die Herrenhuter fanden auch Eingang in die Schweiz, aber auch Widerstand von Seite der weltlichen und geistlichen Oberen (s. die Artt. „König“ und „Lutz“). Das Wirken dieser beiden Männer reichte bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. Ueber die Brügglersekte im 18. Jahrhundert s. den Art. „Köhler“.

Im 18. Jahrhundert blieb die Schweiz nicht unberührt von der Bewegung des Zeitgeistes, und sie brachte mehrere Männer hervor, die demselben entgegenarbeiteten, doch nicht ohne in seine berechtigten Forderungen einzugehen (s. d. Artt. „Osterwald“, „Lavater“, „Albrecht von Haller“, „Heß“ u. A.). Die Periode der helvetischen Revolution, Republik, der Mediationsverfassung war für das religiöse Leben und die Theologie zumal gar nicht günstig. Mit dem Beginne der Restaurationszeit, 1814 bis 1830 regte sich an einigen Orten neues, besseres Leben: die theologischen Lehranstalten wurden verbessert, es begann in einigen Theilen der reformirten Schweiz eine Erweckung, welche durch die Unklugheit und Verblendung der Lenker des Staates und der Kirche in den Kantonen Waadt und Genf in Dissidenz ausartete, während in der östlichen Schweiz die schrecklichen Gräuel von Wildenspuch verübt wurden (s. die Schrift darüber von Meyer. Zürich 1823). Noch stärkere Risse traten ein seit 1830. Die Berufung des bekannten David Strauß veranlaßte im Kanton Zürich die Revolution von 1839 (s. die Schrift von Gelzer: die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich 1839), die Berufung der Jesuiten als Lehrer der Theologie nach Luzern gab den Radikalen der Waadt willkommnen Anlaß, das Volk aufzuwiegeln und gegen die einheimischen Jesuiten, wozu auch Vinet gerechnet wurde, zu reagiren. Die Revolution des Kantons Waadt vom J. 1845 ist, in Beziehung auf die innern Verhältnisse dieses Kantons betrachtet, im Grunde nichts anderes als die Reaktion des unchristlichen Volksgeistes gegen die mehr und mehr Raum gewinnende christliche Bewegung. Naturgemäß warf sich

daher, sobald die politische Ordnung umgeändert war, der Sturm der Revolution auf die Kirche, um sie, die schon genug geknechtet war, noch vollends zu knechten und die christliche Bewegung von allen Seiten zu umzäunen. Es ist überhaupt beachtenswerth, daß jeder Schritt, den das waadtländische Volk seit Anfang des Jahrhunderts auf der Bahn der politischen Freiheit vorwärts gethan hat, begleitet war von neuer Knechtung der Kirche, von neuen Ausbrüchen der Volksleidenschaft gegen das Evangelium. Der Rückschlag jener Angriffe auf die Kirche ist die Demission der waadtländischen Geistlichen im Novbr. 1845, und die gleich darauf folgende Bildung der freien Kirche des Waadtlandes (vgl. Baup, précis des faits etc. Lausanne 1846. Documents officiels etc. ib. 1846, von der Regierung herausgegeben. Fréd. Chavannes, de la crise ecclésiastique dans le canton de Vaud. Lausanne 1846, deutsch Zürich 1846, und meinen Bericht darüber in der evangel. Kirchenzeitung 1847, sowie über die früheren Zustände und Bewegungen meine „Briefe aus dem Waadtlande", in derselben Kirchenzeitung 1840.

Was die katholische Schweiz betrifft, so hatte der Ultramontanismus daselbst seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts verschiedene Einbußen erlitten; die bedeutendste war die durch die Badener Artikel bereitete, welche die Stände Solothurn, Luzern, Thurgau, Bern, St. Gallen und Aargau am 24. Januar 1834 zu Baden im Aargau unterschrieben. Aber früher hatte der Ultramontanismus durch Wiederkehr der Jesuiten in verschiedene Kantone neue feste Anhaltpunkte gefunden. Als nun selbst der Vorort Luzern die Jesuiten an sein Lyceum berief, da glühte im reformirten Landvolke der noch von Vilmergen her glimmende confessionelle Eifer wieder auf und wurde von den Radikalen für ihre Parteizwecke trefflich ausgebeutet. Es war von Seiten der katholischen Partei höchst unpolitisch, die Jesuiten zu berufen und besonders gegen die wachsende Opposition behaupten zu wollen. Es war zumal höchst unklug, daß Pius IX. nicht ein Veto einlegte. Sprach sich doch selbst der schlichte Sinn mancher Landleute aus den Berg- und Waldkantonen, noch vor Eröffnung des Sonderbundkrieges, offen aus gegen die Festhaltung eines Beschlusses, der die ganze Eidgenossenschaft in Brand zu stecken drohte. Aber nichts war vermögend, die Verblendeten auf die Bahn der Mäßigung zurückzuführen. Es soll damit keineswegs gesagt seyn, daß bloß auf katholischer Seite gefehlt worden, sondern der Radikalismus hatte in den früheren Jahren sich so arge Eingriffe und Gewaltthätigkeiten erlaubt, daß man es begreift, wie nun die getreu am Katholicismus Festhaltenden um so weniger zum Aufgeben eines ihnen zustehenden, in der Kantonalsouveränetät begründeten, formellen Rechtes (und ein solches war die Berufung der Jesuiten nach Luzern) sich entschließen konnten.

Vgl. über die Periode seit dem Ablauf des Reformationszeitalters die Geschichtsschreiber der Schweiz, Meyer von Knonau, Vuilliemin, Bd. 2. u. 3., Monnard, 5 Bde seiner Fortsetzung von Müller. — Gelzer, drei Jahrhunderte der Schweizer-Geschichte. Ueber die neueren Gestaltungen der katholischen Kirche, die unten im statistischen Theile dieses Artikels kurz erwähnt werden sollen, gibt bis 1833 Auskunft die Schrift von L. Snell, documentirte pragmatische Erzählung der neueren kirchlichen Veränderungen in der katholischen Schweiz von 1819—1833.

IV. Die gegenwärtigen Verhältnisse oder die Statistik der Schweiz in kirchlicher Beziehung. Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, jeden einzelnen Kanton der Schweiz besonders zu behandeln, sondern es soll eine übersichtliche Darstellung und Karakteristik des Ganzen gegeben werden, wobei, wie es in der Natur der Sache liegt, auf die Verhältnisse der einzelnen Kantone Rücksicht genommen wird.

Hierbei ergibt sich vor Allem die Eintheilung in die reformirte und in die katholische Schweiz, die mehr als nur einzelne Kantone betrifft, indem die reformirten Mitbürger oder Ansassen katholischer Kantone, sowie die katholischen Mitbürger oder Ansassen reformirter Kantone auch in die beiden genannten Rubriken eingereiht werden. Im Allgemeinen muß die Angabe vorausgeschickt werden, daß nach der letzten Volkszäh-

lung vom J. 1850 (eine neue soll zu Anfang 1861 vorgenommen werden) die gesammte Schweiz eine Einwohnerzahl von 2,392,740 Seelen hat, wovon 1,417,916 dem reformirten und 971,679 dem katholischen Bekenntnisse angehören; dazu kommen 3,145 Israeliten. Die bevorstehende Volkszählung wird zweifelsohne in allen drei Beziehungen ein Mehr ergeben, welches wir, wenn möglich, nachträglich angeben werden.

1. Die reformirte Schweiz überragt die katholische nicht nur an Zahl der zu ihr Gehörigen, sondern auch an Bildung in jeder Beziehung, an Wohlstand und Bedeutung; ob auch an Treue in Festhaltung des Erbes der Väter, das wird sich aus der Darstellung ergeben. Es liegt übrigens auf der Hand, daß sich in der reform. Schweiz viele verschiedenartig gestaltete Verhältnisse uns zeigen, theils in Folge der verschiedenen Nationalität, theils als Wirkung der kantonalen Eigenthümlichkeit. So trägt der französische Theil der reform. Schweiz in vielen Stücken ein anderes Gepräge als der deutsche reform. Theil. Während jener mehr französische und auch englische Einflüsse in sich aufgenommen, steht dieser mehr in Rapport mit den Bewegungen des deutschen Geistes. Ueberdies mußte die Eigenthümlichkeit des Volksgeistes, der Verhältnisse und Bedingungen des Volkslebens überhaupt in den verschiedenen Kantonen auf die Gestaltung auch der kirchlichen Verhältnisse mehr oder weniger einwirken. So bietet sich uns denn zunächst eine Mannichfaltigkeit von Zuständen dar, wie sie sonst nirgends auf so beschränktem Areal zu Tage treten. Und doch ziehen sich durch alle diese Differenzen Aehnlichkeiten hindurch. Die französische Schweiz hat, besonders was das lange unter Bernerischer Oberhoheit stehende Waadtland betrifft, deutschen Einfluß erfahren; Calvin hat auch auf die deutsche Schweiz eingewirkt. Es treten gewisse Kantone hervor, die besonders früher tonangebend waren, so namentlich Bern und Zürich, jenes als lange Zeit hindurch einen großen Theil der reformiren Schweiz unter seinem Scepter vereinigend und die kirchlichen Verhältnisse überall gleichmäßig gestaltend; Zürich, welches die Reformation mehrerer Kantone mächtig gefördert, wurde in seinen kirchlichen Einrichtungen von diesen vielfach nachgeahmt. Basels Einfluß war in früheren Zeiten besonders von theologischer Art und Natur, in der Neuzeit ist zum theologischen Einfluß, der von der Universität ausgeht, ein praktisch-religiöser hinzugekommen, der sich an die Christenthumsgesellschaft, die Bibelgesellschaften, die Missionsbestrebungen, die protestantischen Vereine anknüpft.

Fassen wir zunächst das Verhältniß der Kirche zum Staate in seinen allgemeinsten Umrissen ins Auge, so begegnen wir in allen Gegenden der reformirten Schweiz einer durchgängigen Aehnlichkeit. Da überall die Reformation nicht im Kampfe mit der Landesobrigkeit, sondern in Verbindung mit ihr zu Stande kam, sey es, daß die Bewegung mehr vom Volke ausging und dieses seine Obrigkeit in die reformatorische Bahn hineintrieb, oder daß die Obrigkeit von sich aus die Reformation anordnete, so ergab sich auf allen Punkten eine Verbindung der Kirche mit dem Staate und eine mehr oder minder große Abhängigkeit der Kirche vom Staate. Ueberall wurde das Bürgerliche mit dem Kirchlichen verschmolzen, an die Stelle des Pabstes und der Bischöfe traten die Kantonalregierungen. Die schweizerischen Republiken haben so gut wie die absolutesten Monarchien nur nach und nach gelernt, die Dissentirenden nach den Grundsätzen der christlichen Humanität zu behandeln; noch nicht lange her ist es, daß neugeborene Kinder der Wiedertäufer durch den Haschirer in die Kirche getragen wurden, um daselbst das Sakrament der Taufe durch den vom Staate anerkannten Geistlichen zu erhalten. Denn an die Taufe des Kindes knüpft sich die Eintragung in die bürgerlichen Register, sowie an die kirchliche Einsegnung der Ehe ihre Gültigkeit vor dem bürgerlichen Gesetze. Doch zeigt sich in dieser Beziehung seit dem Anfange des Jahrhunderts ein merklicher Unterschied zwischen der deutschen und der französischen Schweiz. In Genf wurde unter der französischen Herrschaft (1798—1814) die Civilehe, und zwar die obligatorische, eingeführt und die Eintragung der Kinder in die bürgerlichen Register nicht mehr von deren Taufe abhängig gemacht. Im Waadtlande wurde im J. 1835, um den Dissidenten Duldung gewähren zu können, dieselbe

Neuerung eingeführt; doch ist im Waadtlande die Civilehe nur fakultativ. In Neuenburg wurde seit 1848 die obligatorische Civilehe eingeführt und die Eintragung in die bürgerlichen Register von der Taufe unabhängig gemacht. In Basel hat man seit einer Reihe von Jahren eine Praxis eingeführt, welche das Verhältniß der Sekten zum Staate faktisch auf dieselbe Stufe stellt, wie in der französischen Schweiz. Sie können ihre Kinder in ein Geburtsregister eintragen lassen, das auf der Kanzlei geführt wird, ohne daß der Staat die Taufe in der von ihm anerkannten Kirche fordert. Was die Ehe betrifft, die nur dann vor dem bürgerlichen Gesetze gültig ist, wenn sie von dem vom Staate anerkannten Geistlichen eingesegnet wird, so halten sich die Mitglieder der verschiedenen Sekten an auswärtige Geistliche, bei denen sie etwelche Zuneigung zu ihren Ansichten voraussetzen, oder sie lassen sich gar nicht trauen. So werden bis jetzt Conflikte vermieden. In Basel sowie in anderen Kantonen sind die Wiedertäufer seit alten Zeiten geduldet, und ist diese Duldung, was Bern betrifft, 1815 ausdrücklich sanktionirt worden, unter der Bedingung, daß sie ihre Ehen und die Geburt ihrer Kinder in die öffentlichen Register eintragen lassen, daß ihr Handgelübde die Stelle des Eides vertreten soll, daß sie sich im Militärdienst können ersetzen lassen. Die sogenannten Neutäufer werden wie die Wiedertäufer behandelt, z. B. im Kanton Bern, obwohl kein Gesetz darüber besteht. Ueberhaupt zeigen sich in dieser Beziehung noch Lücken in der schweizerischen Gesetzgebung, die früher oder später ausgefüllt werden müssen. Die Gewissens- oder Cultus- oder Glaubensfreiheit ist nur in den Kantonen Zürich, Basel, Schaffhausen, Aargau, Thurgau, Neuenburg, Genf ausdrücklich in der Verfassungsurkunde garantirt; aber selbst in einigen von diesen Kantonen ist diesem Princip in der Gesetzgebung nicht gehörig Rechnung getragen.

Die Ideen von absoluter Trennung von Staat und Kirche sind bekanntlich nicht schweizerischen, sondern französischen und amerikanischen Ursprunges; sie tauchten im Waadtlande und in Genf im zweiten Decennium des 19. Jahrhunderts auf in Folge der Gewaltmaßregeln des Staates gegen die religiöse Erweckung in diesen Gegenden, und sind auch zu den Sekten in der deutschen Schweiz übergegangen. Diese Ideen haben in der Schweiz wie anderwärts auch unter vielen Mitgliedern der Nationalkirchen als Theorie Eingang gefunden, bei Einigen auf den Satz gegründet, daß der Staat der natürliche Mensch sey, und daß um deßwillen die Kirche sich zu ihm in keine nähere Beziehung setzen dürfe. Weit mehr verbreitet sind aber die Sympathien für eine freiere Stellung der Kirche ohne absolute Trennung vom Staate. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß alle Mitglieder der freien Kirche des Waadtlandes und Genfs in jene Forderung der absoluten Trennung der kirchlichen und staatlichen Sphäre eingegangen wären. Was Genf betrifft, so zeigt der ganze Verlauf der Dinge daselbst, daß die Gründe der Trennung nicht freikirchliche Ideen, sondern Lehrdifferenzen waren; es handelte sich darum, die alte Lehre der Genfer Kirche aufrecht zu halten. Doch zeigt sich gerade in Genf am meisten Neigung zur Trennung von Kirche und Staat, so daß im J. 1855 im Großen Rathe von Genf ein dahin zielender Antrag gestellt wurde; die Commission des Großen Rathes, die auf den Antrag ein Gutachten abgeben sollte, sprach sich für Annahme desselben aus; der Große Rath verwarf den Antrag mit 40 Stimmen gegen 20. Auch im Kanton Neuenburg wird, nach dem Chrétien Evangelique, für Trennung von Kirche und Staat gearbeitet. Im Waadtlande ist an so etwas ebenso wenig zu denken als in irgend einem der deutschen Kantone, und was die Waadt anlangt, so waren gerade die entschiedensten Gegner jener Ideen die hauptsächlichsten Begründer der freien Kirche. Hätte daher die Regierung den Demissionärs nur einige billige Zugeständnisse gemacht, so wäre der Riß wieder aufgehoben worden, ehe er sich consolidiren konnte. Es fehlte aber den Mitgliedern der Regierung theils an Einsicht in die kirchlichen Verhältnisse, theils und hauptsächlich an dem guten Willen, das Beste der Kirche zu fördern. Und so ist es die Regierung selbst, die im Bunde mit den niedrigsten Volkstrieben die Elite der Bevölkerung in die Dissidenz hineindrängte und darin

festhielt. Noch ist zu bemerken, daß erst im J. 1859 die barbarischen Gesetze gegen die freie Kirche, eine Repristination des berüchtigten Gesetzes vom 20. Mai 1824, abgeschafft wurden.

Das genannte Verhältniß zwischen Kirche und Staat war auch maßgebend bei Ausbildung der eigentlichen Kirchenverfassung. Dabei war es von entscheidender Bedeutung, daß Zwingli das faktische Verhältniß, wonach die Regierung der Leiter der kirchlichen Angelegenheiten war, ohne welches Verhältniß die Reformation gar nicht hätte durchgeführt werden können, zur Basis der Kirchenverfassung machte; nicht als ob er der Theorie nach ein absolutes Staatskirchenthum gewollt hätte. Er betrachtete vielmehr die Gemeinde als Träger der Kirchengewalt, selbst als Richter in Sachen der Lehre. Allein die Gemeinde überträgt, nach seiner Ansicht, ihre Competenz zur Anordnung und Leitung der Kirchenangelegenheiten an die Regierung (den Rath der Zweihundert) durch stillschweigende Uebereinkunft und unter der Bedingung, daß sich die Regierung an das Wort Gottes halte. Die Geistlichen aber, obschon sie dem Rathe blos Gutachten abgeben, sind doch die Seele der Kirchenleitung, insofern sie die Anordnungen entwerfen, denen der Staat für das ganze Volk seine Sanktion ertheilt. Es leuchtet ein, wie sehr jene Anschauung in Bern Anklang finden mußte; und was den Einfluß der Geistlichen betrifft, so war er weniger groß aus Mangel an hervorragenden Persönlichkeiten und in Folge heftiger theologischer Streitigkeiten. In den andern Kantonen gestalteten sich die Verhältnisse auf ähnliche Weise; nur in den demokratischen Kantonen oder wo der Staat paritätisch war, trat eine Modifikation ein. Was die französische Schweiz betrifft, so wurde der größte Theil derselben, die Waadt, wie die übrigen Distrikte des Kantons Bern regiert; der deutsch-reformirte Theil von Freiburg hatte die Berner Kirchenordnung, der französische Theil richtete sich nach der Waadtländischen Kirchenordnung, die ganz den Bernerischen Geist athmete. Selbst in Genf mußte Calvin (s. den Art.) mancherlei sich gefallen lassen, was seinen Grundsätzen nicht entsprach. So wurde denn im Bereich der reformirten Eidgenossenschaft nirgends die eigentliche Presbyterial- oder Synodalverfassung rein durchgeführt, und überall war eine Durchkreuzung des Kirchlichen durch das Bürgerliche wahrzunehmen. Synoden wurden zwar überall gehalten, aber theils nicht regelmäßig, theils nur auf Befehl der Regierung, theils mit sehr beschränkter Competenz; doch ist zu beachten, daß die Reformationsordnungen von Bern, Zürich und St. Gallen von Synoden entworfen wurden. Im Laufe der Zeit wurden in mehreren Kantonen die Synoden nicht mehr berufen, weil sie den Regierungen unbequem geworden waren durch ihr Streben, der Kirche eine gewisse Autonomie zu sichern: so in Bern und Basel; oder wo sie fortbestanden, blieben sie ohne allen Einfluß auf die Entwicklung der Kirche; es ging mehr und mehr alle kirchliche Gewalt in die Hände der Regierungen über. Die Kirchenräthe, aus Abgeordneten der Regierung, Pfarrern und Professoren bestehend, von Anfang an eingeführt, und das Mittelglied zwischen der Geistlichkeit und der Regierung bildend, wurden mehr und mehr eine Art von kirchlichem Regierungsdepartement. Doch ist zu beachten, daß in mehreren Kantonen die Gemeinden ihre Geistlichen theils selbst wählten, theils Antheil an der Wahl behielten. In der Zeit der Reformation wurden in allen Kantonen eigene Behörden für Aufrechthaltung der Sitte und Zucht aufgestellt, die öfter auch die Ehesachen behandelten, in Bern und anderswo Chorgericht, in Zürich Stillstand, in Schaffhausen Kirchenstände, Kirchengerichte, genannt, während in einigen Kantonen eigene Ehegerichte aufgestellt wurden; solche finden sich jetzt nur noch in Glarus, Basel, Appenzell. Jene Behörden für Aufrechthaltung der Sitte und Zucht hatten aber einen sehr staatlich-bürgerlichen Anstrich, theils in Folge der Theilnahme der Statthalter, die oft den Vorsitz führten, der Amtsleute, und theils vermöge der Art der Strafen, die polizeilicher Natur waren, Geld und Gefängniß; in den wenigsten Kantonen wurde die Excommunikation über die Schuldigen verhängt. Wie Oekolampad für Sittenzucht verbunden mit Excommunikation eiferte, wie Calvin in Genf die strengste Sittenzucht einführte, wie die Versuche, die calvinische Sittenzucht

(und Kirchenverfassung) in der Waadt einzuführen, am Widerstreben des Volksgeistes und der Berner Regierung scheiterten, darüber s. die Artt. „Calvin“, „Oekolampad“, „Viret“.

Die seit dem J. 1830 in vielen Kantonen vorgenommenen politischen Aenderungen haben auch auf die kirchlichen Verhältnisse umgestaltend eingewirkt. Wir betrachten 1) die deutsche Schweiz. An vielen Orten zeigte sich ein Bestreben, die Kirchenverfassung der geänderten Verfassung des Staates homogen zu machen. Doch auch in diesem Zeitpunkte wurde die Presbyterialverfassung nirgends in ihrer Reinheit eingeführt, Projekte bezüglich auf gemischte Synoden wurden abgewiesen. Indessen wurde gerade das synodale Element ausgebildet und zu neuer Kraft gebracht. Die Gewalt, die sich allmählich in den Händen der Stadtgeistlichkeit mehr oder weniger concentrirt hatte, wurde auf die Synoden übertragen, entweder so, daß man ihnen die Entscheidung über kirchliche Dinge unter Vorbehalt der Genehmigung der Staates zutheilte, oder ihnen bloß begutachtende Competenz anwies. Das erstere geschah in den Kantonen Zürich, Thurgau, St. Gallen. Zürich ging voran und es ist das Verdienst des seligen Antistes Füßli. In diesen drei Kantonen erhielten seit Anfang der dreißiger Jahre die Synoden das Recht, in allen rein kirchlichen Dingen Beschlüsse zu fassen, welche der Große Rath entweder annimmt oder verwirft, die er aber nicht ändern kann. Seit 1846 hat auch das aargauische Generalcapitel das Recht erhalten, in rein kirchlichen Dingen Beschlüsse zu fassen; es darf aber nur einen Tag lang Sitzung halten. In andern Kantonen wurde höchstens das erreicht, daß die Synode das Recht der Antragstellung erhielt, d. h. daß sie nicht bloß begutachtet, was der Staat ihr zur Berathung vorlegt, sondern von sich aus Anträge stellt; so in Schaffhausen; in Bern wurde in der neuen Kirchenverfassung, seit 1852 ins Leben getreten, den Synoden in äußeren Angelegenheiten das bloße Begutachtungsrecht zugestanden, hingegen in inneren Angelegenheiten können die Synoden, nämlich die Kantonssynoden, definitive Beschlüsse fassen, welche bloß noch der Genehmigung des Staates bedürfen. Indessen hat der Direktor des Kirchenwesens, der ein weltlicher Beamter ist und die Stelle eines Cultusministers für beide Confessionen vertritt, nach Finsler S. 99 eine so ausgedehnte Competenz, daß dadurch die freie Bewegung der kirchlichen Behörden nothwendig durchkreuzt wird. Auch in Graubündten hat die Synode das Recht, Beschlüsse zu fassen, überhaupt eine ausgedehnte Competenz. In Basel, wo, wie Finsler mit Recht bemerkt, gegenseitiges Einverständniß und Wohlwollen den Mangel einer ausgebildeten Organisation ersetzen, gibt es seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts keine Synode mehr, und dahin bezügliche Anträge der Neuzeit wurden abgewiesen. In gewissen Fällen gibt das Capitel sein Gutachten ab.

Verschieden ist der Antheil der Synoden an der Wahl der Kirchenräthe, die in der Schweiz die Stelle der deutschen Consistorien vertreten. In Zürich hatte bis 1850 die Synode das Recht, aus ihrer Mitte neun von den funfzehn Mitgliedern des Kirchenrathes zu wählen. Seitdem wählt sie von den auf sechs reducirten Mitgliedern dieser Behörde (außer dem Antistes) nur noch zwei. In Graubündten wählt die Synode sechs von den sieben Mitgliedern des Kirchenrathes. In St. Gallen und Thurgau hat die Synode gar keinen Einfluß auf diese Wahl. In Basel kann auch davon keine Rede seyn, da gar keine Synode besteht. Was die Prüfung der Candidaten betrifft, so ist die Praxis ebenfalls sehr verschieden. In St. Gallen und Thurgau ordnen die Synoden einige Mitglieder den Kirchenräthen bei zur Prüfung und Ordination der Candidaten. In Graubündten ist dies Alles Sache der Synode; doch wählt der Kirchenrath die Examinatoren. In Appenzell, Baselland und Aargau gibt es besondere von der Regierung bestellte Prüfungscommissionen. In Zürich, Schaffhausen und Baselstadt ist dies Alles Sache bloß des Kirchenrathes, wobei sich von selbst ergibt, daß bloß die geistlichen Mitglieder fungiren. Der Kirchenrath selbst wird, was seine weltlichen Mitglieder betrifft, verschiedenartig gewählt, entweder vom Großen Rathe in Zürich, St. Gallen, Thurgau, Appenzell, oder vom Regierungsrath, in Baselstadt und Aargau. In Basel=

stadt und Zürich ist der Antistes von Amtswegen Präsident des Kirchenrathes, in Schaffhausen und Aargau ein Mitglied des Regierungsrathes, in St. Gallen wird der Präsident vom evangel. Großraths-Collegium gewählt, d. h. von dem evangel. Theile des paritätischen Großen Rathes. In Graubündten und Thurgau wählen die Kirchenräthe selbst ihre Präsidenten. Was den Antistes oder ersten Decan betrifft, welche Stelle zur Zeit der Reformation eingeführt wurde, so besteht sie noch in Zürich, Basel, Graubündten, Schaffhausen; allein in Zürich ist 1840 die Lebenslänglichkeit abgeschafft worden, und in Graubündten gibt es drei Antistes oder Oberpfarrer, die Pfarrer in St. Martin in Chur, zu Stanz und zu Davos-platz, die weiter keine hervorragende Stellung haben. In St. Gallen und Thurgau ist seit 1830 die Stelle des Antistes abgeschafft. Glarus hat niemals einen Antistes gehabt.

Ein wichtiger Punkt in der Kirchenverfassung ist die Wahl der Geistlichen. Nach oberflächlicher Betrachtung sollte man meinen, daß in Freistaaten es sich von selbst verstünde, daß die Gemeinden wenigstens Antheil daran erhielten oder völlig freie Wahlen vornehmen dürften. Allein dem entsprach der Thatbestand bis in die Neuzeit sehr wenig, und auch seit 1830 hat sich noch nicht Vieles geändert. In den demokratischen Kantonen Appenzell, Glarus, Graubündten haben die Gemeinden das Wahlrecht von Alters her. In Graubündten bedürfen die von den Gemeinden gewählten Geistlichen der Bestätigung durch die Synode, in Glarus werden die jeweiligen Bewerber von der Kirchencommission geprüft. In Zürich war die Wahl durch die Gemeinden bis 1850 an einen dreifachen Vorschlag des Kirchenrathes gebunden, was nicht unpassend scheint, seitdem ist sie ganz frei, ebenso in Thurgau und Baselland, wo bis zur Trennung von der Stadt dieselbe Wahlart stattfand, wie in Zürich vor 1850. In Baselstadt wählt die Gemeinde mit Zuzug des Kleinen Rathes und des Kirchenrathes, in Schaffhausen der Kleine Rath mit Zuzug von eben so vielen Gemeindeabgeordneten, als der Kleine Rath Mitglieder zählt. In Aargau haben die Gemeinden das Recht erhalten, dem Regiegierungsrathe einen dreifachen Vorschlag zu machen; den Gemeinden, welche von Alters her das Wahlrecht haben, macht umgekehrt die Regierung einen Dreiervorschlag; solche Gemeinden sind nur Aarau und Brugg. In Freiburg wählt die Synode aus einem dreifachen Vorschlage der Gemeinde. Bis jetzt steht in Bern die Wahl der Geistlichen dem Regierungsrathe zu. Es ist davon die Rede, die Gemeinden bei der Wahl zu betheiligen und darüber Bestimmungen festzusetzen; bis jetzt geschieht es nur ausnahmsweise, daß eine Gemeinde, wenn sie das dahin bezügliche Begehren zeitig einreicht, die Befugniß erhält, in dem speciellen Falle ihren Geistlichen selbst zu wählen; allein in der Neuzeit mehren sich solche Fälle. Die Stellung der Geistlichen ist in einigen Kantonen eine ziemlich unsichere und insofern nicht ganz würdige, als sie entweder, wie in Appenzell, können „ins Mehr“ genommen werden, sobald es die dortigen Kirchhören oder Kirchenvorstände für angemessen erachten, wobei dann darüber abgestimmt wird, ob der Pfarrer bleiben soll oder nicht, oder, wie in Baselland, nach dem Gesetze von 1842, nach Verfluß von fünf Jahren einer Neuwahl durch die Gemeinden unterworfen werden, mit Ausnahme derjenigen, welche das funfzigste Lebensjahr zurückgelegt haben. Diese Neuwahl ist obligatorisch, nachdem sie von 1832 bis 1842 bloß fakultativ bestanden; die Sache war damals insofern heilsam, als die Gemeinden nach Vertreibung ihrer Pfarrer im Revolutionsrausche Krethi und Plethi berufen hatten, wovon sie sich nun wieder befreien konnten. Aehnliche Befugnisse haben die Gemeinden in andern Kantonen. In St. Gallen können Geistliche, die noch nicht das sechszigste Lebensjahr zurückgelegt haben, durch die Kirchenvorsteher oder durch ein Sechstheil der stimmfähigen Mitglieder der Gemeinde beseitigt werden, nachdem der Dekan zuvor einen Versuch zu einer gütlichen Ausgleichung gemacht hat. Dasselbe gilt von Thurgau seit 1850, nur daß hier ein Viertheil der Stimmberechtigten maßgebend ist. Wenn schon in diesen Kantonen allerlei Vorsichtsmaßregeln getroffen sind, damit der Geistliche nicht als Opfer einer Lokalintrigue falle, so ist das noch mehr der Fall im Aargau, wo auch die Versammlung der Kirch-

gemeinde, welche über Wiederausschreibung der Pfarrstelle entscheiden soll, bloß auf Genehmigung des Kirchenrathes, der vorher Alles genau untersucht hat, stattfinden darf. In Graubündten ist es wie in Appenzell. Manche Geistliche haben mit ihren Gemeinden einen Akkord auf sechsmonatliche Kündigung.

Es versteht sich von selbst, daß zwischen den einzelnen Gemeinden und den Synoden noch vermittelnde Glieder, Capitel, Colloquien, sind, so wie zwischen der Synode und der Kantonsregierung; ebenfalls selbstverständlich ist es, daß Kirchenvisitationen stattfinden, theils alle zwei bis vier Jahre, theils alle Jahre in allen Gemeinden, oder in einer mehr oder minder großen Zahl von Gemeinden.

Was 2) die französische Schweiz betrifft, so ging zuerst das Waadtland an das Werk der Revision und Umänderung seiner Kirchenverfassung; denn im Jahre 1830 war dieser Kanton den anderen beiden, Genf und Neuenburg, auf der Bahn der politischen Revolution vorangeeilt. Es wurde bereits im Dezember 1830 vom Großen Rathe beschlossen, daß bis in Zeit von zehn Jahren die gesammte Gesetzgebung des Landes in allen ihren Zweigen umgeändert werden sollte. Man wollte, so sprach damals zu mir ein hochgestellter Mann, mit allen bernerischen Hinterlassenschaften abfahren. Allein das war leichter zu wollen als auszuführen; denn der Geist des Berner-Regiments von den früheren Jahrhunderten her regte sich am gewaltigsten gerade auf dem kirchlichen Gebiete. Man konnte in dieser Beziehung eine merkwürdige Amalgamirung der verschiedenartigsten Vorstellungen wahrnehmen, den entschiedensten politischen Liberalismus neben dem krassesten Cäsareopapismus und Erastianismus. Dieselben, die mit Leib und Seele dem suffrage universel auf politischem Gebiete zugethan waren, die sogar dem Volke das Recht zugestanden, jederzeit eine Revolution zu machen und seine Regierung zu vertreiben, konnten nicht begreifen, wie man den Gemeinden gar nicht etwa freie Wahl ihrer Geistlichen, sondern nur einen Antheil daran gewähren sollte. Ein beliebtes, selbst im Großen Rathe von Einigen vorgebrachtes Argument gegen den Antheil der Gemeinden an der Wahl ihrer Geistlichen war dieses, daß man, falls ein solches Recht den Gemeinden zugetheilt werden sollte, auch die Frauen hinzuziehen müßte, da sie in religiöser Beziehung den Männern gleichstünden. Es waren sonst ganz vernünftige und gebildete Männer, welche dergleichen vorbrachten. Freilich rief diese Schroffheit, deren allgemeiner Grundsatz war, Alles beim Alten stehen zu lassen, bei Vielen eine entgegengesetzte Einseitigkeit hervor. Alles bewegte sich in schroffen, sich gegenseitig abstoßenden Gegensätzen. Während die Einen in dem Staate, sofern er sich zur Kirche in irgend eine Beziehung setzt, nicht viel weniger als den Teufel selbst sahen, verehrten die Anderen den Staat halb und halb wie den lieben Gott selbst; für eine gesunde, maßhaltende Ansicht und Auffassung der Dinge war kein Raum gegeben. Diese Gegensätze traten unglücklicherweise auch in der Geistlichkeit hervor. Als der Staatsrath im Spätjahre 1837 eine Synode versammelte, um über die neu zu entwerfende Kirchenverfassung ihr Gutachten abzugeben, so brach, zur großen Freude der Radikalen, inmitten dieser Versammlung der innere Zwiespalt der Geistlichkeit aus; die Majorität gab einen Entwurf einer Kirchenververfassung, der sich dem statu quo womöglich anschloß, die Minorität wollte in ihrem Entwurfe die Kirche mehr demokratisch gestalten; in den Capiteln und Synoden sollten z. B. mehr Laien sitzen als Geistliche. Doch verdient es Beachtung, daß sie nicht unbedingt freie Gemeindewahlen vorschlug, sondern daß die Gemeinden aus dreien, welche der Kirchenrath vorgeschlagen, wählen sollten. Inmitten des Großen Rathes kam natürlich auch Zwiespalt der Meinungen zu Tage, doch es siegte das staatliche, der alten Kirchenverfassung entsprechende Princip; so entstand la loi ecclésiastique du 14 déc. 1839 (besonders gedruckt Lausanne 1840). Die Verhandlungen des Großen Rathes darüber wurden herausgegeben im Bulletin des séances du grand conseil du Canton de Vaud. Session ordinaire d'automne 1839, Lausanne 1839; eben so die Verhandlungen jener Synode.

Ein kurzer Ueberblick jenes Kirchengesetzes vom 14. Dezember 1839 wird uns zeigen,

daß der entschiedenste politische Liberalismus die Kirche nicht besser, ja schlimmer behandelt, als die Aristokratie früherer Jahrhunderte es gethan. Wir folgen in dieser Uebersicht der Ordnung der Materien im Gesetze selbst. Vor Allem ist es der Große Rath, der die Organisation der Kirche ordnet, nicht irgend eine kirchliche Behörde, deren Beschlüssen der Große Rath seine Sanktion ertheilte. Alles, was die Consekration der Candidaten betrifft, ist Sache einer Commission von 13 Mitgliedern, wovon eines ernannt wird durch die commission ecclèsiastique, zwei durch die theologische Fakultät aus ihrer Mitte, vier durch die vier Klassen oder Capitel der Geistlichkeit, sechs durch den Staatsrath (conseil d'Etat)*), wovon zwei geistlich, zwei weltlich. Die Consekration findet nur einmal im Jahre statt, es sey denn, daß der Staatsrath eine zweite für nöthig erachte. Der zu consekrirende Candidat schwört vor Allem in die Hände des Regierungsstatthalters (préfet) Treue der politischen Verfassung des Kantons, Treue dem Lande, dessen Freiheit und Unabhängigkeit er aufrecht halten wolle; darauf folgt der geistliche Eid. Die Wahl der Geistlichen geschieht, ohne alle und jede Theilnahme der Gemeinde (die überhaupt keine besondere Vertretung durch Aelteste oder Kirchenvorsteher hat), bloß durch den Staatsrath, auf einen Vorschlag der Kirchencommission. Der Staatsrath übergibt dem Gewählten durch die Vermittelung des Statthalters das Brevet seiner Ernennung, und dieser stellt bei der Installation den Gewählten der Versammlung vor. Die Amtsverrichtungen des Geistlichen werden festgestellt durch den Staatsrath, nach vernommenem Gutachten der Klasse; diese Klassen oder Capitel, vier an der Zahl, versammeln sich alle Jahre nur einmal und an demselben Tage, und sonst nur dann, wenn der Staatsrath es für nöthig findet; der Statthalter nimmt Theil an der Versammlung mit berathender Stimme; die Klassen dürfen dem Staatsrathe Vorschläge machen, betreffend kirchliche Angelegenheiten (wie gnädig!). Eine Synode kann durch den Staatsrath berufen werden, sobald er eine solche Versammlung für nothwendig oder nützlich erachtet, und soll versammelt werden, wenn es sich um Sachen des Gottesdienstes und des Religionsunterrichtes handelt. Die Synode besteht aus einer Anzahl von Geistlichen, durch die Klassen erwählt, und aus sechs Mitgliedern, vier weltlichen, zwei geistlichen, durch den Staatsrath ernannt. Sie darf ohne Erlaubniß des Staatsraths nicht länger als acht Tage dauern; ihre Berathungen sind lediglich Gutachten (de simples préavis), wovon der Staatsrath nach seinem Belieben Gebrauch macht. Die vorhin erwähnte commission écclésiastique (Kirchenrath) steht dem Staatsrathe zur Seite; sie besteht aus einem Mitgliede des Staatsrathes der Präsident ist, und vier anderen Mitgliedern, wovon zwei geistlich, zwei weltlich, und die alle vier vom Staatsrath ernannt werden; dieser ernennt auch den Vicepräsidenten. Der Sekretär wird auch durch den Staatsrath ernannt auf einen einfachen Vorschlag der genannten Commission. Die Commission überwacht, unter der Autorität des Staatsrathes, die Beobachtung der kirchlichen Gesetze und Anordnungen und gibt dem Staatsrathe préavis über die ihr anvertraute Administration; sie trifft Anstalten zur Wiederbesetzung der erledigten Stellen, schlägt dem Staatsrathe die zu ernennenden Geistlichen und Vikare vor und erstattet dem Staatsrathe jährlichen Bericht über die kirchlichen Angelegenheiten. Der Staatsrath ernennt auch, nach dem er den Statthalter vernommen, die das Abendmahl Administrirenden (les officians à la s. cène), d. h. die den Geistlichen dabei unterstützen; der Staatsrath ernennt auch den Vorsinger in der Kathedrale von Lausanne. Wenn sich Klagen wider die Geistlichen erheben, so beräth die Klasse darüber und stimmt darüber ab; aber der Staatsrath hat sich nicht an das Urtheil der Klasse zu halten; er kann es ändern und kassiren. Doch in Sachen der Lehre entscheidet ein engeres Geschwornengericht, erwählt aus den Klassen (le jugement du Jury est définitif). Es war aber vorauszusehen, daß diese Jury fast nie würde berufen werden. Der Staatsrath entscheidet, ob eine die Lehre betreffende Klage gegen einen Geistlichen überhaupt soll als gültig anerkannt und abgeurtheilt werden. Noch ist hiebei zu bemerken, daß

---

*) Die verfassungsmäßige oberste Exekutivbehörde des Kantons.

der Große Rath bereits während der Verhandlungen über dieses Gesetz das Symbol der waadtländischen Kirche, die zweite helvetische Confession, abgeschafft hatte.

Wir haben uns bei dieser Kirchenverfassung etwas länger aufgehalten, weil sie die Demission und die Bildung der freien Kirche vorbereitete. Man s. die bereits angeführten Briefe aus dem Waadtlande in der evangel. Kirchenztg. vom J. 1840. In der neuesten Zeit gibt sich ein Bestreben kund, welches auf Verbesserung dieser Kirchenverfassung gerichtet ist. Es ist aber sehr zu bezweifeln, ob etwas dabei herauskommen wird.

Ganz anders gestalteten sich die Verhältnisse in den Kantonen Genf und Neuenburg. Im Kanton Genf war im Verlaufe der Zeit die Versammlung der Geistlichkeit (la vénérable Compagnie des Pasteurs), bestehend aus allen angestellten Pfarrern und aus den Professoren der Theologie zu einer überwiegenden Macht gelangt; durch die Verfassung von 1842 wurde die Leitung der Kirche zwischen dieser Compagnie und dem Consistorium (s. d. Art. „Calvin") getheilt. Seit der politischen Revolution von 1846 ist eine völlige Umschmelzung der Kirchenverfassung erfolgt. Erstens nahm der Staat das ganze Kirchenvermögen zu Handen und hob die dasselbe verwaltende societé économique auf. Die Verwaltung der Nationalkirche wurde dem Consistorium übergeben, bestehend aus 25 weltlichen und 6 geistlichen Mitgliedern; sie werden beide, weltliche und geistliche, gewählt durch ein Collegium, welches aus allen ihre bürgerlichen Rechte genießenden Protestanten des Kantons, ohne alle Rücksicht auf ihr näheres Verhältniß zur Kirche zusammengesetzt ist. Das Consistorium überwacht die Interessen der Kirche, besorgt die Kirchenvisitationen, leitet den Cultus und ist kirchliche Verwaltungsbehörde. Die Compagnie hat aber außer der Prüfung der Candidaten und der Consekration derselben das wichtige Recht des Vorschlages zur Ernennung der Professoren der Theologie behalten, mit Vorbehalt der Bestätigung durch das Consistorium und den Staatsrath. Die Geistlichen werden durch die Gemeinden gewählt. Im Kanton Neuenburg wurde seit 1848 an die Spitze der Kirche eine aus Geistlichen und Aeltesten zusammengesetzte Synode gesetzt, welche selbst die Professoren der Theologie ernennt; auf entsprechende Weise sind die sogenannten Colloquien gebildet; es wurden Gemeindewahlen und Erneuerungswahlen, nach sechs Jahren vorzunehmen, eingeführt.

Die Lehre einer Kirche wird am deutlichsten dargelegt in ihren Glaubensbekenntnissen. Die reformirte Schweiz hat deren bis zum Ende des 17. Jahrhunderts mehrere hervorgebracht, die (sogenannte erste) Basler Confession, die beiden helvetischen Confessionen (s. d. Art.), den consensus Tigurinus und den consensus pastorum ecclesiae Genevensis (s. über d. beiden den Art. „Calvin"), endlich die helvetische Consensformel (s. d. Art.), welchen noch der Berner Synodus (s. d. Art.) beizuzählen ist. Mehrere von diesen Confessionen haben theils nur eine ganz örtliche, theils eine schnell vorübergehende Autorität gehabt. Nur zwei derselben haben sich auf die Dauer halten können, die Basler Confession, die noch jetzt in Basel ihr Ansehen behauptet und vor kurzer Zeit einen Angriff auf sie überwunden hat, sodann die zweite helvetische Confession, die lange im größten Theile der reformirten Schweiz als symbolisch galt und auch von Basel 1642 als solche unterschrieben wurde (s. Hagenbach, Geschichte der ersten Basler Confession. Basel 1827. S. 159). Neuenburg hatte sie schon 1568 unterschrieben, doch ohne die Candidaten darauf zu verpflichten, was in Basel seit 1642 eine Zeit lang geschah, bis es durch stillschweigende Uebereinkunft abgeschafft wurde (s. Hagenbach a. a. O. S. 187). Was die anderen Kantone betrifft, so wurde im Verlaufe der Zeit die Verpflichtung auf die Confession in sehr gemilderten Ausdrücken geleistet, bis sie abgeschafft wurde, außer in den Kantonen Bern, Schaffhausen, Graubündten; und zwar verpflichten sich in Schaffhausen die Geistlichen auf die Grundlehren der evang.-reformirten Kirche, wie sie in der helvetischen Confession enthalten sind, in Bern und Graubündten auf die Grundsätze des evangelisch-reformirten Lehrbegriffs oder der evangelisch-reformirten Kirche, welche in der helvetischen Confession enthalten sind. In Zürich, wo von Anfang an die Verpflichtung auf die

helvetische Confession nur in sehr gemilderter Fassung bestand (s. Finsler S. 672), geloben die zu Ordinirenden Jesum Christum als Sohn Gottes und Erlöser der Menschen, als den Anfänger und Vollender des Glaubens, getreu nach dem Inhalte der heiligen Schriften und nach den Grundsätzen der evangelisch-reformirten Kirche zu predigen. In Glarus geloben sie, daß sie das Wort Gottes nach den Grundsätzen der reformirten Kirche gemäß den göttlichen Schriften, besonders des neuen Testaments, unverfälscht lehren und predigen wollen; in Aargau und Thurgau gilt dieselbe Formel mit unbedeutenden Differenzen der Redaktion. In St. Gallen verpflichten sich die Candidaten, die christliche Religion nach der göttlichen Schrift alten und neuen Testaments, im Geiste der evangelisch-reformirten Kirche zu lehren, in Appenzell: das Wort Gottes, enthalten in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments, im Geiste der evangelisch-protestantischen Kirche zu lehren, in Freiburg: das reine Evangelium (ohne Erwähnung der Schrift), in Baselland: das Evangelium Jesu Christi, wie es in der heil. Schrift enthalten ist, allein nach den Grundsätzen einer nach der evangelischen Wahrheit strebenden Bibelforschung. In Neuenburg wird aus den apostolischen Canones (in den Pastoralbriefen) eine Verpflichtung für Lehre und Leben gezogen. In Genf, wo die helvetische Confession schon 1728 abgeschafft wurde, geloben die Candidaten, das Evangelium unverfälscht zu predigen und als einzige untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens das Wort Gottes anzuerkennen, wie es in den heiligen Schriften des alten und neuen Testaments enthalten ist; in der Waadt seit 1839: das Wort Gottes rein und unverfälscht zu predigen, wie es in der heiligen Schrift enthalten ist. Die Waadt ist bis jetzt der letzte Kanton, der die Fahne seiner Confession verlassen hat. Womit es zusammenhing, wie es bewerkstelligt wurde, darüber habe ich mich in den genannten Briefen aus dem Waadtlande ausgesprochen. Die Verhandlungen darüber im Großen Rathe, wie sie im genannten Bulletin enthalten sind, zeigen, daß die Sache nicht ohne Kampf ablief, daß Viele die Confession beibehalten wollten. Die Gegner benutzten unter Anderem die damals in Curs gesetzte, übrigens keineswegs neue Formel, daß der Protestantismus lediglich die Negation der äußeren Kirchenautorität, die Religion der freien Prüfung (la religion du libre examen) sey, eine Formel, die im Waadtlande ursprünglich von Anhängern der Confession ausgegangen, die nun aber von den Gegnern für ihre Zwecke trefflich benutzt wurde. Die freie Kirche des Waadtlandes hat dagegen eine einfache, kurze Confession aufgestellt, die genügen wird, so lange keine theologischen Streitigkeiten den Frieden jener Kirche stören. Ueberblicken wir aber das Ganze, so ergibt sich, daß die schweizerischen Kirchen, sofern sie ihre Symbole beseitigt, sich in die Lage der ersten Entstehung derselben, wo sie sich aus der alten Kirche herausbildeten, zurückversetzt haben. Da nun der äußere Bestand der Kirchen ein gesicherter ist, da nicht dieselben Verhältnisse obwalten, welche im Reformationszeitalter zur Abfassung von Confessionen drängten, so läßt sich allerdings nicht absehen, wann die Kirchen, die ihre Symbole aufgegeben, sie wieder aufnehmen oder neue sich geben werden. Wenn aber jene Bekenntnißlosigkeit, die übrigens keine absolute ist, sofern überall die Verpflichtung auf die heil. Schrift stattfindet, als ein Mangel angesehen werden muß, so darf man daraus doch nicht den Schluß ziehen, daß die schweizerischen Kirchen in Hinsicht des Glaubens ihrer Mitglieder hinter mancher von denjenigen Kirchen zurückstehen, welche die Symbole beibehalten haben.

Die Katechismen sind, wie Finsler richtig bemerkt, der volksthümliche Ausdruck der christlichen Lehre. Die Schweiz ist in älterer und in der neuesten Zeit fruchtbar an Katechismen gewesen, aber gerade die vorzüglichsten Schriften dieser Art sind nicht von Schweizern verfaßt worden; es sind dies der Katechismus Calvin's (s. den Artikel „Calvin“ Bd. II. S. 523) und der Heidelberger Katechismus (s. d. Art.), welcher letztere lange Zeit hindurch im größeren Theile der reformirten Schweiz, selbst im Waadtlandte in französischer Uebersetzung im Gebrauche war. Der Katechismus Calvin's wurde in Genf im 18. Jahrhundert, der französische Heidelberger in der Waadt im

19. Jahrh. durch den Osterwald'schen verdrängt, welcher in neueren Redaktionen sehr viel verloren hat. In der deutschen Schweiz bedient man sich nur noch in den Kantonen Bern und Schaffhausen des Heidelb. Katechismus. Dieser ist offenbar die vorzüglichste Schrift dieser Art, auf reform. Boden erwachsen. Und wenn man ihn für den ersten Unterricht etwas vereinfachte, auf rein formelle Weise, wie das z. B. in Deutschland durch Pfr. Krafft geschehen ist, so war allen Bedürfnissen genügt. Dieser gute Gedanke einer Abkürzung und Vereinfachung des Heidelberger Katechismus schwebte dem Antistes Wohlleb von Basel vor bei Abfassung seines Nachtmahlbüchleins 1622, welches lange in Basel in Gebrauche blieb; nur wäre es nöthig gewesen, sich noch mehr an den Heidelberger zu halten. In der neuesten Zeit haben Basel seit 1832, Graubündten seit 1833, Aargau seit 1838, Zürich seit 1839 neue Katechismen sich gegeben; Thurgau hat eine Revision des alten Züricher Katechismus angefangen, St. Gallen dieselbe vollendet. In Appenzell besteht, aber nicht obligatorisch, seit 1820 ein an den alten Katechismus Zürichs sich anschließendes religiöses Gedächtnißbuch für Schule und Unterweisung. Basel-land hat den neuen Basler Katechismus von 1832 angenommen, doch ohne daß die Geistlichen daran gebunden sind.

Die Hauptquelle für religiösen Unterricht und Erbauung bleibt freilich die heilige Schrift, auf welche die Kirchen der Reformation, als die reine Tradition der apostolischen Kirche enthaltend, sich ursprünglich gegründet haben. In der deutschen Schweiz hat sich die lutherische Bibelübersetzung mehr und mehr Bahn gebrochen, nicht in Folge der Annäherung an die lutherische Lehre, sondern vermöge der relativen Vortrefflichkeit jener Uebersetzung. Sie ist jetzt im kirchlichen Gebrauch in den Kantonen Basel, Bern, Schaffhausen, St. Gallen, Appenzell, Glarus, Graubündten. Zürich hat noch seine eigene, aus der Reformationszeit stammende Uebersetzung, die früher in der ganzen östlichen Schweiz herrschend war. Diese Zürcherische Uebersetzung hat aber im Laufe der Zeit viele Aenderungen und Besserungen erfahren; die 1836 erschienene, von Kirchenrath Vögelin besorgte Ausgabe ist mit Benutzung der de Wette'schen Uebersetzung und der neueren exegetischen Arbeiten ausgeführt. Bern hatte seit 1602 bis in die neueren Zeiten die von Piscator, worüber zu vgl. der Art. „deutsche Bibelübersetzung". Seit 1836 hatten sich einige Kantone vereinigt, um eine verbesserte Bibelübersetzung zu Stande zu bringen, aber die Sache zerfiel wieder. (S. Finsler a. a. O. S. 25.) Seitdem ist diese evangelische Conferenz, wie man diese Vereinigung nannte, wieder in's Leben getreten. Eine durch sie ernannte Commission beschäftigt sich gegenwärtig mit dem Werke einer gemeinsamen Bibelübersetzung für die reformirte Schweiz und unternimmt zu diesem Zwecke eine Revision der lutherischen Bibelübersetzung, wobei auch die Zürcherische soll berücksichtigt werden. (Vergl. Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, Jahrg. 1860. Nr. 9. und evangel.-reform. Kirchenzeitung, Jahrg. 1860. Nr. 27. 28.). In der französischen Schweiz sind die Uebersetzungen von Martin und Osterwald (s. d. Artt.) im Gebrauch, die beide hinter der lutherischen weit zurückstehen. Es sind in der neuesten Zeit daselbst mehrfache Arbeiten auch von privater Art auf diesem Gebiete gemacht worden. Löblich ist das Streben, sich wo möglich an den Text anzuschließen; nur wird bisweilen auf eine etwas gesetzliche Weise Wörtlichkeit erstrebt, sodann wird im N. Testam. gewöhnlich ein nicht gehörig revidirter griechischer Text zu Grunde gelegt. (Vgl. die Artt. „Martin", Olivetan", „Osterwald", besonders „romanische Bibelübersetzungen" Bd. XIII. S. 99—103. 106. 107.) Die italienischen Gemeinden Graubündtens gebrauchen die Bibelübersetzung von Diodati aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die romanischen theils eine Uebersetzung nach Diodati, theils eine andere von zwei romanisch-redenden Pfarrern im 17. Jahrhundert verfaßte.

Der Gottesdienst, wie er in der Schweiz in Folge der Reformation und als Verwirklichung derselben auf diesem Gebiete eingeführt wurde, zeichnet sich aus durch eine in einigen Punkten zu weit getriebene Einfachheit. Es wurde dabei mit einer Derbheit verfahren, wie sie Volksbewegungen eigen ist. Das Volk zerschlägt den Götzen,

den es angebetet, wenn es seine Nichtigkeit erkannt hat. Zwingli sorgte übrigens dafür, daß das Volk gehörig unterrichtet würde, ehe die Bilder abgethan würdrn; nur meinte er nach einigen Jahren, das Volk sey jetzt gehörig unterrichtet worden. Wenn wir bedenken, daß die meisten Bilder keinen künstlerischen Werth hatten, ja, wie Zwingli andeutet, bisweilen für das sittliche Gefühl nicht gerade förderlich waren, so können wir es keineswegs bedauern, daß die Bilder und übrigen Ornamente, die auch nicht gerade den feinsten Geschmack verriethen, aus den Kirchen entfernt wurden. Die Kathedralen von Lausanne und Basel, um nur diese beiden Beispiele anzuführen, machen auf das Gemüth einen weit erhebenderen Eindruck, als z. B. die Nikolaskirche in Freiburg in der Schweiz, mit ihren geschmacklosen Verzierungen. Es treten in jenen Kirchen die schönen architektonischen Verhältnisse viel deutlicher hervor. Ueberhaupt erfordert der religiöse Cultus Einfachheit so wie die religiöse Musik. Damit ist nicht gesagt, daß für Ausschmückung der Kirchen gar nichts gethan werden dürfe; und es ist ja hin und wieder in der Schweiz in neuester Zeit etwas dafür gethan worden.

Im ersten radikalen Eifer des Reformirens wurden auch die Orgeln aus den Kirchen entfernt oder zertrümmert: bis auf den heutigen Tag fehlen sie noch in vielen Kirchen, in anderen sind sie bald nach Abfluß der Reformationsepoche wieder eingeführt worden, so z. B. in Basel, unter dem Antistitium des lutheranisirenden Simon Sulzer, zum großen Aerger des Baselischen Geschichtsschreibes Wurstisen, der in seiner ungedruckten Beschreibung des Münsters dazu bemerkt: „Mit solchen nichtigen Elementen gehen wir um, da wir uns vielmehr bemühen sollten, Acht zu haben, daß die Lehre in den Kirchen nach Gottes Wort gestimmt wäre und die Pfeifen unseres Lebens in rechter Harmonie gingen. Gott gebe, daß es nicht Vorboten seyen des wieder hineinlauernden Pabstthums."

Auch der Gemeindegesang wurde aus Opposition gegen den katholischen Meß- und Chorgesang nicht sogleich eingeführt, am ersten in Basel seit 1526. Zürich war der letzte Kanton, der den Gemeindegesang einführte im J. 1598 In Ermangelung der Orgeln wurde er um so mehr ausgebildet; in der östlichen Schweiz ertönt in vielen Kirchen der vierstimmige Gesang. Daß man sich hauptsächlich auf den Psalmengesang beschränkte, noch dazu nach der Lobwasser'schen Uebersetzung (s. den Art. „Lobwasser"), muß allerdings als ein großer Mangel angesehen werden. Es ist aber dieser Mangel in der deutschen Schweiz fast allgemein erkannt worden; daher die vielen neuen Gesangbücher, welche die Neuzeit hervorgebracht, worin auch die Schätze der evangelischen Kirchen Deutschlands aufgenommen sind. Es sind darunter vorzügliche Arbeiten. Man möchte nur wünschen, daß nicht fast jeder Kanton sich sein eigenes Gesangbuch schaffte; allein, wenn dies seine Uebelstände hat, so doch auch seine Vortheile. In der französischen Schweiz hat der Gemeindegesang theils von Anfang an, theils wie in Genf seit 1541 stattgefunden, ebenfalls hauptsächlich Psalmengesang nach der Uebersetzung von Marot und Beza (s. die Artt.) mit den schönen Melodieen von Goudimel (s. den Art.). Wie in der deutschen Schweiz sang man an den großen kirchlichen Festen eigens dafür bestimmte Lieder. In anderer Beziehung ist die französische Schweiz hinter der deutschen zurückgeblieben. Die Landeskirchen halten mit großer Steifheit am Psalmengesang fest; der Gebrauch anderer Lieder hat sich nur in den von der Landeskirche separirten Gemeinden festgesetzt. Auch in dieser Beziehung repräsentiren sie in der französischen Schweiz die Partei des Fortschrittes.

So groß die Schroffheit war, womit man in der Reformationszeit das katholische Wesen bekämpfte, so wurden doch nirgends die Gebete freigegeben, sondern von Anfang an stehende Gebetsformulare, Liturgieen, Agenden eingeführt, und in Folge der Zeit erweitert, verbessert. Die Züricher Liturgie herrschte lange über den größten Theil der östlichen Schweiz. Jetzt haben alle Kantone ihre eigene Liturgie, mit Ausnahme von Glarus, das sich aber auch mit einer Revision der Zürcherischen beschäftigt. Es ist auch auf diesem Gebiete in neuester Zeit viel gethan worden. Die Gebete zu

den einzelnen Liturgieen, und diese selbst unter einander verglichen, sind natürlich von verschiedenem Werthe. Ich kenne bei weitem nicht alle, aber ich muß gestehen, daß ich in den Kirchen Deutschlands keine Gebete gehört habe, welche dem Sündenbekenntnisse, welches in Genf, der Waadt, wie in Basel den gewöhnlichen Sonntagsmorgengottesdienst eröffnet, noch dem ganzen Gebete, womit in Schaffhausen am Sonntag Morgen der Gottesdienst beginnt, an die Seite gestellt werden könnten. Ein eigenthümlicher Mangel der schweizerischen Liturgieen bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts ist der Mangel an eigentlichen Festgebeten; erst in neuerer Zeit sind diese allgemein aufgekommen.

Dies führt uns zu den Gottesdienstlichen Tagen. Ueberall wurden in der Schweiz zur Zeit der Reformation die großen christlichen Feste beibehalten, ausgenommen in Genf, wo ihre Feier jedoch bald wieder eingeführt wurde. Ja in den meisten Kantonen wurden außer den hohen christlichen Festen zunächst noch Marien-, Apostel- und Heiligentage gefeiert; sie wurden aber sehr bald abgeschafft; nur Mariä Verkündigung blieb in Bern, Waadt und Aargau bis auf den heutigen Tag. Bis in die neueste Zeit hat hingegen der Charfreitag keine der Heiligkeit des Tages entsprechende Feier gefunden; es hing dies freilich damit zusammen, daß gerade der vorhergehende Tag, der Chardonnerstag, als eigentlicher Festtag begangen wurde. Es sind nun aber in der neuesten Zeit kirchliche Verhandlungen darüber gepflogen worden, welche sehr günstige Resultate geliefert: der Charfreitag ist jetzt nämlich in der ganzen reformirten Schweiz, mit Ausnahme von Glarus, zum hohen Festtage erklärt. Im vorigen Jahre fand die erste gemeinsame Feier des Tages statt, nach zuverlässigen Berichten überall mit vieler Würde und hohem Ernste. Ueberall, ausgenommen im Kanton Bern, ist das Abendmahl mit der Feier verbunden. In der Waadt war eine kirchliche Feier gerade vor Ausbruch der Revolution von 1845 beschlossen und eingeführt worden, welche nun die Revolutionszeit sogleich wegschwemmte; aber am 21. Januar 1861 hat der Große Rath dieses Kantons den Charfreitag als Hohen Feiertag erklärt. Was die Wochengottesdienste betrifft, so waren sie in der Reformationszeit und auch noch lange später, viel häufiger als jetzt, an allen Werktagen, und sie wurden in älterer Zeit viel häufiger besucht, als es jetzt an den meisten Orten der Fall ist.

Der Gottesdienst selbst athmet in allen seinen Formen schlichten Ernst, und es würde dem Volkskarakter nicht entsprechen, wenn man denselben complicirter gestalten wollte. Zwei Uebelstände haben wir dabei zu erwähnen, einmal daß da, wo die Bibellektion besteht, sie nicht integrirender Theil des Gottesdienstes ist, sondern währenddem die Leute sich sammeln, ja während des Läutens gehalten wird; sodann ist die Unsitte der weltlichen Bekanntmachungen noch nicht vollständig ausgerottet (worunter wir natürlich nicht die Eheproklamationen verstehen). Das Abendmahl wird, wie es in den reformirten Kirchen überhaupt Brauch ist, an den hohen christlichen Festen und im September, entsprechend dem jüdischen Versöhnungstage gefeiert, nachdem am Tage zuvor ein Vorbereitungsgottesdienst gehalten worden. In Basel wird jeden Sonntag in einer der vier Hauptkirchen der Stadt das Abendmahl gefeiert. Daselbst ist auch die Krankencommunion seit den Zeiten der Reformation üblich, in andern Kantonen wird sie hin und wieder gehalten, theils mit Genehmigung der Kirchenbehörden, theils so, daß sie den Geistlichen hierin freie Hand lassen. Die Bernerische Synode von 1856 verwarf einen dahin zielenden Antrag mit 34 gegen 29 Stimmen; es entspann sich darüber ein schriftlicher Kampf. Für die Krankencommunion traten auf Güder: „Die Krankencommunion. Ein öffentliches Votum. 1856". Baggesen: „Ueber die Krankencommunion. 1856". — Dagegen Ziegler (anonym): „Theol. Mittheilung über Privat- und Krankencommunion. 1856". Zyro: „Unparteiische Würdigung der Gründe für und wider die Krankencommunion. 1856". Im Waadtlande drangen die sogenannten Momiers auf Krankencommunion, überhaupt auf öftere Communion. So ist es gekommen, daß in der freien Kirche der Waadt das Abendmahl alle Sonntage den Begehrenden ausgetheilt wird.

Die Communion selbst ist in den meisten Kantonen die sogenannte wandelnde, so daß die Gläubigen paarweise, doch Männer und Frauen getrennt, zum „Tische des Herrn", der wirklich ein Tisch und nicht ein Altar ist, hinzu nahen. Im Kanton Zürich und in vereinzelten Gemeinden von Thurgau, Schaffhausen und St. Gallen besteht die sitzende Communion, indem nämlich der Geistliche, assistirt von anderen Geistlichen oder von Aeltesten, in der Kirche herumgehend das Abendmahl an die auf ihren Sitzen verweilenden Gläubigen austheilt. Die Oblaten, welche man überall im Reformationszeitalter beibehalten, wurden erst im 17. Jahrhundert, von einigen Kantonen früher, von andern später abgeschafft und an deren Stelle gesäuertes Brod gesetzt; nur im Stammsitze der schweizerischen Reformation, in Zürich, haben sich bis auf den heutigen Tag die Oblaten erhalten.

In Hinsicht der Sonntagsheiligung ist freilich die alte Strenge gewichen, und an deren Stelle vielfach Sonntagsentheiligung getreten; doch werden nur die Läden geöffnet, wo Lebensmittel, Medikamente u. s. w. verkauft werden. Nicht bloß in Gegenden, die vom Verkehr mehr oder weniger abliegen, sondern auch in größeren Städten, z. B. in Basel, hat sich eine im Ganzen würdige Sonntagsfeier erhalten.

Universitäten, die uns hier angehen, sofern sie durch ihre theologischen Fakultäten den künftigen Dienern des Wortes als Vorbereitungsstätten dienen, hat die Schweiz drei, Basel seit 1460, Zürich und Bern seit Anfang der dreißiger Jahre, aber in diesen beiden Städten waren schon früher theologische Fakultäten; theologischer Unterricht wurde auch in St. Gallen, Schaffhausen und Chur ertheilt. In der französischen Schweiz bestehen drei theologische Fakultäten, vom Staate unterhalten, in Genf, Lausanne, Neuenburg, außerdem zwei freikirchliche Fakultäten, die eine in Genf, die andere in Lausanne. Wie man sieht, ist des Guten etwas viel. Es muß zugegeben werden, daß durch Vereinigung dieser etwas zersplitterten Kräfte mehr geleistet werden könnte. Allein bei der Verschiedenartigkeit des Kantonsgeistes und der theologischen Richtungen ist diese Vereinigung schwer zu bewerkstelligen und würde möglicherweise große Uebelstände mit sich führen.

Wenn der Associationsgeist ein Hauptmerkmal der gegenwärtigen Epoche ist, so hat die Schweiz in dieser Hinsicht durch ihre freien Vereine in vorzüglichem Grade mit der Zeit Schritt gehalten. Schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts sehen wir eine sehr bedeutsame Aeußerung dieses Associationsgeistes in der deutschen Christenthumsgesellschaft, durch den Württemberger Urlsperger angeregt, in Basel ins Leben getreten 1780. „Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen." Und so kann diese Gesellschaft als der fruchtbare Mutterschooß betrachtet werden, aus welchem alle neueren derartigen Bestrebungen hervorgegangen sind; bald hatte sie Zweigvereine in mehreren schweizerischen Städten (s. den Art.). Darauf folgte im Anschluß an die britische Bibelgesellschaft (s. den Art.) und ebenfalls durch einen Württemberger, Dr. Steinkopf, angeregt, die 1804 in Basel gestiftete Bibelgesellschaft, die sich bald über die anderen Kantone verbreitete; gegenwärtig bestehen Bibelgesellschaften in allen reformirten und französischen Kantonen, ausgenommen Appenzell, Thurgau, Freiburg und Baselland. Die im J. 1816 gestiftete Basler Missions-Gesellschaft ist die größte, bedeutendste Anstalt dieser Art auf dem Continente von Europa, und hat seit ihrem Bestehen auf die Schweiz mit großem Segen gewirkt; gegenwärtig bestehen überall in der Schweiz Missionsvereine, die mit Basel in Verbindung stehen, außer in Freiburg und Baselland, womit nicht gesagt ist, daß nicht auch in diesen Kantonen sich Missionsfreunde finden, die Beiträge nach Basel senden (s. den 45. Jahresber. der evangel. Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1860, bearbeitet von Josenhans, u. d. Art. „Missionen", protestantische unter den Heiden); auch die Judenmission ist hier zu nennen, deren Hauptsitz für die Schweiz ebenfalls Basel ist (s. den Art. „Missionen", protestantische unter den Juden, Bd. IX. S. 647). Außerdem blühen die verschiedenen

Thätigkeitszweige, die unter dem Namen innere Mission zusammengefaßt werden, und zwar lange bevor dieser Name aufkam. Sie blühen mehr als in manchen Theilen Deutschlands, und es wird dadurch viel Segen gestiftet. Seit dem Anfange der vierziger Jahre entstanden die protestantischen Hülfsvereine, die Basel als Vorort wählten, und in der Schweiz und auswärts durch Anschluß an den Gustav-Adolph-Verein nothleidenden protestantischen Gemeinden zu Hülfe kommen. In Basel ist auch in den letzten Jahren der durch die Versammlung der evangelischen Allianz in Berlin 1857 angeregte Gedanke einer Anstalt für Versorgung, geistliche und leibliche Pflege ausgetretener katholischer Priester in der Verwirklichung begriffen. Daneben gibt es Versammlungen eigens unter den Geistlichen nicht nur der einzelnen Kantone, sondern der ganzen reformirten Schweiz; wir meinen hier die schweizerische Predigergesellschaft, seit 1839 auf Anregung von Zürich in das Leben getreten.

Es ist nicht wohl anders möglich, als daß in einem religiös so vielfach angeregten Lande nicht auch freie Gemeinschaften und Sekten bestehen; wir haben von den freien Kirchen in Genf und in der Waadt bereits geredet. Außerdem verdienen hier Erwähnung die Brüdergemeinde und die Heimberger Brüder, als freie Gemeinschaften innerhalb der Kirche. Jene hat an verschiedenen Orten Societäten und zerstreute Glieder in allen Kantonen; die Heimbergerbrüder, von Heimberg, wo früher jährlich ihre Hauptversammlung stattfand, so genannt und im Kanton Bern ziemlich weit, namentlich im Ober- und Mittelland verbreitet, sind als eine Frucht der von Samuel Lutz gegebenen Anregungen zu betrachten (s. den Art. „Lutz, Samuel"). Als Sekten sind zuerst zu nennen die aus der Reformationszeit stammenden Wiedertäufer, welche sich im Jura, in den Kantonen Neuenburg und Basel finden; von ihnen unterschieden sind die sogenannten Neutäufer oder Baptisten, welche sich über einen großen Theil der deutschen Schweiz verbreitet, doch an den meisten Orten ihren Höhepunkt bereits überschritten haben. An mehreren Orten (z. B. in Appenzell) lassen sie ihre Kinder in der Landeskirche taufen und am Unterrichte derselben Theil nehmen. In Appenzell sind auch Swedenborgianer, ebenfalls ohne Separation von der Landeskirche hervorgetreten. Die Antonianer im Kanton Bern (s. den Art.) sind ein Auswuchs der Inspirirten (s. den Art.). Auch Mormonen sind im Kanton Zürich aufgetaucht; auch in den Kanton Bern senden sie fortwährend Sendlinge, die bald da, bald dort ihr Glück versuchen. Die Darbysten oder Plymouthbrüder (s. diesen Art.) sind hauptsächlich in der französischen Schweiz, Genf, Neuenburg, am meisten in der Waadt zu Hause; doch haben sie in Zürich eine nicht eben ganz unbedeutende Gemeinde, so weit von Gemeinden bei ihnen die Rede seyn kann. In und um Basel trifft man auch etwa 80 Irvingianer; es gibt deren auch in der Stadt Bern, wo sie eine eigene Kapelle haben. In jener Stadt hat sich neuestens auch ein Methodistenhäuflein gebildet, doch bis jetzt ohne Separation von der Kirche. Ueber die Behandlung der Sekten ist früher das Nöthige bemerkt worden. Es hat sich gezeigt, daß eine Duldung derselben, wie sie dem Geiste des Christenthums gemäß ist, nicht gerade dazu dient, daß sie größere intensive und extensive Stärke gewinnen.

Es würde zu weit führen, wollten wir die geistliche Physiognomie jedes Kantons beschreiben; es ist dies auch eine Aufgabe, die unsere Kenntnisse weit übersteigt. Es genüge hier die Schlußbemerkung, daß, obgleich inmitten der reformirten Schweiz mannichfaltiger Abfall von dem durch die Reformation wiedergewonnenen Evangelium stattgefunden, doch das Streben nicht fehlt, dasselbe festzuhalten, den Sinn dafür zu beleben, es wieder da zu pflanzen, wo der Zeitgeist ihm Abbruch gethan, und besonders dasselbe auf Verbesserung und Hebung der Volkszustände anzuwenden. Noch ist zu bemerken, daß die reformirte Schweiz gegenwärtig über ein Dutzend kirchliche und religiöse Blätter besitzt.

Die vorstehenden statistischen Angaben sind im Ganzen geschöpft aus dem umfassenden, genauen und gründlichen Werke von G. Finsler, Pfarrer in Berg, Kanton

Zürich, kirchliche Statistik der reformirten Schweiz. Zürich 1854. Einiges haben wir nach Maßgabe unserer eigenen Kenntnisse beizufügen uns erlaubt, Einzelnes haben wir in berichtigter Fassung gegeben.

2. Die katholische Schweiz steht unter sieben Bischöfen, von Basel (Residenz Solothurn), von Lausanne und Genf (Residenz Freiburg), St. Gallen, Chur, Sitten, Como und Mailand. Ueberdies ist der Abt von St. Moriz im Kanton Wallis, Bischof von Bethlehem in partibus. Das im Jahre 1823 eingerichtete Doppelbisthum Chur-St. Gallen, das vom Großen Rathe in St. Gallen niemals die Genehmigung erhielt, wurde 1845 durch Uebereinkunft aufgelöst, und St. Gallen hat nun, wie Chur, seinen eigenen Bischof. Unter dem Bisthum Como stehen ungefähr drei Viertheile der tessinischen Bevölkerung mit Puschlav und dem Bergellthal in Graubündten. Zu Mailand gehören die tessinischen Thäler Riviera, Blenio und das Livinenthal, der Kreis Tesserete und das Vikariat Brissago auf dem rechten Ufer des Langensee's. Das Bisthum Sitten hat 107 Pfarreien, Lausanne 145, Basel 389, St. Gallen 99, Chur 149, Como 185, Mailand 55. Fortwährend sind die Bundesbehörde und der Kanton Tessin bestrebt, den Diöcesanverband mit den beiden nicht schweizerischen Bischöfen von Como und Mailand aufzulösen.

Noch immer besteht die vorhin erwähnte, seit 1579 der Schweiz aufgedrungene Nuntiatur, die in Luzern ihren Sitz hat.

Chorherrenstifte gibt es etwa 20 mit ungefähr 245 Individuen; Klöster gab es 1846 116, nämlich 57 Manns-, 59 Frauenklöster, darunter 28 Kapuzinerklöster. Im Ganzen dürfen bei 2500 Conventualen angenommen werden. Ihre sämmtlichen Güter werden auf 26 Millionen Franken geschätzt. Weltpriester gibt es 2500, Ordenspriester 1500, zusammen 4000, d. h. ein Priester auf 225 Seelen. Das Kirchenvermögen der gesammten katholischen Schweiz wird auf annähernd 80 Millionen Franken berechnet.

Einsiedeln ist jetzt das bedeutendste Kloster der Schweiz. Es zählt 51 Patres, 7 Fratres, 16 Laienbrüder. Es ist, wie bekannt, ein großer Gnadenort durch das wunderthätige Marienbild, welches jährlich zahllose Schaaren von Andächtigen herbeilockt (s. d. Art.). St. Gallen hatte schon längst vor der Reformation seine Bedeutung als Pflanzstätte der Bildung verloren (s. d. Art.). — Die Bildung, welche die künftigen Priester in den verschiedenen Seminarien erhalten, ist eine ziemlich beschränkte. Ueberhaupt stehen die Schulen weit zurück hinter denen der reformirten Schweiz. Doch hat die katholische Schweiz in der Neuzeit einige Männer hervorgebracht, welche auf verschiedenen Gebieten des Wissens Tüchtiges geleistet haben. Einen Beweis von sehr unparteiischer Geschichtsforschung s. Bd. IV. S. 432. Anmerkung. — Auf eine Zeit gab es in der Schweiz ziemlich viele Schüler von Sailer (s. d. Art.); sie mögen jetzt fast alle vom Schauplatze abgetreten seyn. — Die katholische Schweiz besitzt jetzt sechs kirchliche Blätter und außerdem 14 politische, welche die Interessen ihrer Kirche verfechten. — Das Volk hängt sehr an seiner Religion und ist bigott; es stellt sich unter den Protestanten zum Theil ganz gräuliche Leute vor. So machen einige Priester in Wallis ihren Pfarrkindern weiß, daß in Bern die Bären angebetet werden: das heißt den Leuten Bären aufbinden! Indessen ist auch Abfall vom katholischen Glauben, und zwar ohne Hinneigung zum evangelischen Glauben, wahrzunehmen; über Abfall vom katholischen Glauben hat die Nuntiatur schon im 18. Jahrhundert Klage geführt.

Die statistischen Angaben sind geschöpft aus Franscini, neue Statistik der Schweiz. 2 Bde. Bern 1846. 2r Bd. S. 466—502. Herzog.

Schwenkfeldt. Caspar Schwenkfeldt von Ossig oder Ossing im Fürstenthum Liegnitz, aus einer alten adeligen Familie Schlesiens abstammend, war im J. 1490 geboren. In jüngern Jahren hatte er die Universität Köln und andere Universitäten besucht, ohne sich indessen eine über das gewöhnliche Maß der damaligen adeligen Bildung hinausgehende gelehrte Bildung verschafft zu haben. Nach Beendigung seiner Universitätsstudien widmete er sich dem Hofleben und brachte 12 Jahre als

Hofjunker an verschiedenen kleinen Höfen, namentlich bei dem Fürsten Karl von Münsterberg zu, — eine Zeit, die er später lebhaft beklagte. Zuletzt trat er in die Dienste des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz, auf den er bald einen großen Einfluß gewann. Von seiner frühern innern Entwicklung ist nur bekannt, daß Tauler's Schriften und Luther's erste reformatorische Schriften einen tiefen Eindruck auf ihn machten und ihn der Reformationsbewegung zuführten. Im J. 1522 machte er eine Reise nach Wittenberg und lernte daselbst Karlstadt kennen, mit dem er schon damals eine engere Verbindung eingegangen zu haben scheint. Bei seiner Rückkehr nach Schlesien waren daselbst die ersten Anfänge der Reformation zum Vorschein gekommen, und Schwenkfeldt, durch das Vertrauen des Herzogs von Liegnitz zum Rathgeber in kirchlichen Angelegenheiten bestimmt, nahm sich mit größtem Eifer der Sache der Reformation an. Er hielt Privaterbauungsstunden und predigte darin, obwohl er kein geistliches Amt bekleidete. Die ungewöhnliche Erscheinung, daß ein vornehmer, am Hofe angestellter Edelmann mit solchem Ernste als Prediger des Evangeliums auftrat, erweckte ihm schon damals Feinde und Freunde; seine Vorträge wurden vielfach vom Adel und selbst von den Herzögen Schlesiens besucht. Unterstützt von gleichgesinnten Männern, wie Fabian Eckel (Prediger zu Liegnitz), Valentin Krautwald (Kanonikus und Lektor bei dem Johannesstift), Sigismund Werner (seit 1524 Hofprediger in Liegnitz), wurde die Reformation in der Stadt und im Fürstenthum praktisch in's Leben geführt. Schwenckfeldt's Wirksamkeit trat dabei in den Vordergrund, wie auch ein im J. 1524 in Gemeinschaft mit dem ihm gleichgesinnten Edelmann Magnus von Langenwalde herausgegebenes Sendschreiben an den Bischof von Breslau mit der darin enthaltenen Aufforderung zur Reformation der Kirche bezeugt. Eine zweite, um dieselbe Zeit verfaßte Schrift: „Ernahmung des Mißbrauchs etlicher fürnehmster Artikel, aus welcher Unverstand der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung geführt wird“, bewegt sich in gleicher Richtung und warnt nur vor dem Mißverstand der Rechtfertigungslehre. Bis dahin war Schwenkfeldt mit Luther's Reformation einverstanden gewesen; der Ausbruch der Abendmahlsstreitigkeiten Ende 1524 brachte die innere Verschiedenheit beider zum Ausbruch. Bei der Frage nach der richtigen Deutung der Einsetzungsworte, welche damals die Gemüther am lebhaftesten bewegte, suchte Schwenkfeldt einen Mittelweg zwischen Luther's buchstäblicher Auffassung und der symbolischen Zwingli's. Er fand denselben darin, daß die Einsetzungsworte umgekehrt zu nehmen seyen, d. h. Christus habe sagen wollen, sein Leib sey Brod und Wein, d. h. eine für die Seele zubereitete, sie nährende und stärkende Speise, Die Freunde Schwenkfeldt's in Liegnitz, Krautwald und Eckel, stimmten ihm bei, und um so mehr hoffte Schwenkfeldt auch Luther's Beistimmung zu erhalten, als er seine Auslegung auf göttliche Offenbarung zurückführte. Eine Reise nach Wittenberg 1525 und ein Gespräch mit Luther belehrte ihn vom Gegentheil. Bei dieser Gelegenheit kamen auch andere Differenzen zur Sprache; Schwenkfeldt verlangte von Luther die Aufrichtung einer strengen Kirchenzucht, um die rechten Christen von den falschen zu sondern und so das wahre Reich Gottes aufzurichten, wogegen Luther, der sich gegen gleiche Zumuthungen der böhmischen Brüder schon abwehrend verhalten hatte, davon nichts wissen wollte. In Schlesien nahmen unterdeß im Zusammenhange mit den wiedertäuferischen Bewegungen in Deutschland ähnliche Erscheinungen überhand. Besonders betheiligte sich daran der genannte Fabian Eckel, und Schwenkfeldt vermochte den daraus hervorgehenden Unordnungen keinen nachhaltigen Widerstand zu leisten, weil er die Nothwendigkeit äußerer kirchlicher Uebungen und der Sakramente überhaupt nicht anerkannte. Obwohl die Prediger in Liegnitz auf Veranlassung des Oberlehnsherrn von Schlesien, des Königs Ferdinand von Böhmen, in einem eigenen Bekenntniß (zweite Apologie) sich über die ihnen gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen suchten, auch Schwenkfeldt selbst zu gleichem Zweck eine Vertheidigungsschrift an den Bischof von Breslau schrieb, so konnte alles dieses den Verdacht nicht wegräumen, daß Schwenkfeldt der eigentliche Urheber der Schwärmereien in Liegnitz sey. Dieser Verdacht steigerte sich noch, als es bekannt

wurde, daß er eine Schrift verfaßt habe (Sendschreiben an Cordatus in Straßburg, de cursu verbi dei), welche Oekolampadius, mit einer empfehlenden Vorrede begleitet, drucken ließ (1527), und bald darauf eine Schrift Schwenkfeldt's über das Abendmahl erschien (1528), welche Zwingli ohne dessen Wissen herausgab und die einen scharfen Angriff auf die lutherische Abendmahlslehre enthielt. Von nun an verbanden sich Lutheraner und Katholiken, um Schwenkfeldt aus Schlesien zu vertreiben. Besonders wirkte dafür der einflußreiche Bischof Faber von Wien. Der König Ferdinand verlangte vom Herzog von Liegnitz die Entfernung des gefährlichen Mannes, und Schwenkfeldt, um dem Herzog keine Ungelegenheiten zu verursachen, entfernte sich freiwillig aus Schlesien. Er ging zunächst (Anfang 1529) nach Straßburg, wo er schon früher Verbindungen angeknüpft hatte (Capito hatte ein Bekenntniß der Schlesier vom Abendmahl, von Schwenkfeldt verfaßt, herausgegeben) und jetzt von Capito und Zell gastfreundlich aufgenommen wurde. In Straßburg, welches damals die Freistatt für alle in andern Theilen Deutschlands verfolgten Separatisten war, verweilte Schwenkfeldt 5 Jahre, in freundlichem Umgang mit den dortigen Predigern, namentlich mit dem genannten Zell, der ihm auch treu blieb, als Bucer und Capito ihm feindlich gegenüberstanden (vgl. Füßlin, Beiträge zur Erläuterung der Reformation 5. Bd. S. 345). Das in Straßburg immer mehr um sich greifende Sektenwesen hatte auf Bucer's Anregung die dortigen evangelischen Geistlichen veranlaßt, im J. 1533 zu einer Synode zusammenzutreten und über Maßregeln zur Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung unter obrigkeitlichen Schutz zu berathen. Auch Schwenkfeldt erschien vor dieser Synode und vertheidigte die Religionsfreiheit, klagte auch über ungerechte Verunglimpfung seiner Person und Lehre. In Folge dieser Synode wurden strengere Maßregeln gegen die Sektirer, besonders gegen die Wiedertäufer, in's Werk gesetzt, und auch Schwenkfeldt, obwohl er nicht zu diesen gehörte, fühlte sich doch von jenen Maßregeln mit getroffen, verließ deshalb Straßburg, um zunächst nach Augsburg, wo er bei dem Prediger Bonifacius Wolfart wohnte, und dann nach Speyer und endlich wieder auf kurze Zeit nach Straßburg zu gehen. Im J. 1535 finden wir ihn in Ulm, wo er 5 Jahre verweilte, und mit dem benachbarten Württemberg zahlreiche Verbindungen, besonders unter dem Adel anknüpfte. Schon in demselben Jahre sah man seinen Einfluß für so gefährlich an, daß die Stände beim Herzoge von Württemberg über ihn klagten. Nichtsdestoweniger stand Schwenkfeldt damals noch in freundschaftlichem Verkehr mit den Häuptern der oberdeutschen Reformation und so wünschte er selbst die vorhandenen Differenzen auf friedlichem Wege beseitigt zu sehen. Zu dem Ende bat er Bucer, Ambrosius Blaurer und Martin Frecht um ein Colloquium, welches zu Tübingen 1535 vor sich ging. Die Gegenstände des Gesprächs betrafen die Bedeutung der äußeren Handlungen der Kirche, Predigt des Wortes, Sakrament und Haushaltung der Kirche. Bei gegenseitiger Achtung und aufrichtiger Friedensliebe kam darüber ein Vertrag zu Stande, in welchem man sich gegenseitig alle vorgekommenen Beleidigungen zu vergeben versprach, Schwenkfeldt sich verpflichtete, die äußere Kirche nicht zu stören, der andere Theil dagegen versprach, ihn nicht als Zerstörer der Kirche zu bezeichnen, sondern ihm Liebes und Gutes zu erweisen. Einige Jahre hindurch wurde dieser Vertrag von beiden Theilen gehalten, indessen auf die Dauer war dies kaum möglich, da Schwenkfeldt's subjektive Richtung dem durch die Geschichte vorgezeichneten Gange der Reformation, wonach sie in das Stadium einer äußerlich mit bestimmten Vorrechten ausgestatteten Staatskirche überging, zu diametral entgegenstand, als daß ein friedliches Nebeneinanderbestehen beider Richtungen möglich war. Dazu kam, daß Schwenkfeldt jetzt in weiterer Entwicklung seiner Lehre vom Abendmahl nothwendig in Conflikt mit der Zwingli'schen Auffassung treten mußte. Dieser Conflikt bewegte sich zwar nicht um das Abendmahl, aber um dasjenige Dogma, welches auch in der Abendmahlslehre die Wurzel der ganzen Controverse gewesen ist, nämlich die Christologie. Während nämlich die schweizerische Auffassung dem Nestorianismus zuneigte, hatte sich die lutherische Lehre dem Mono-

physitismus angeschlossen, und Schwenkfeldt folgte dieser Spur in weiterer Consequenz und mit Anschluß an seine spiritualistische Tendenz. Im J. 1539 gab er unter dem Titel: „Summarium etlicher Argumente, daß Christus nach der Menschheit heut keine Kreatur, sondern ganz unser Gott und Herr sey", eine Schrift heraus, in welcher er zu erweisen suchte, daß die Menschheit Christi keine Kreatur zu nennen sey. Dies ist die nachher von ihm „Vergottung des Fleisches Christi" genannte Lehre. Die Genesis dieser Vorstellung hatte in der mystischen Grundrichtung Schwenkfeldt's ihren Grund, und es erklärt sich daraus allein die besondere Vorliebe, mit der er alles Widerspruchs seiner gelehrteren Freunde ungeachtet daran festhielt. Diese Meinung hatte er früher gelegentlich schon privatim geäußert. Vor Allem war Martin Frecht, Prediger in Ulm, der mit Schwenkfeldt bisher in freundschaftlichem Verkehr gestanden hatte und dem Schwenkfeldt mit der ihm eigenen Zudringlichkeit seine Lieblingsmeinung beizubringen suchte, davon unterrichtet, und er war es, der Alles aufbot, um durch die Beschuldigung gefährlicher Ketzerei den unbequemen Mann aus Ulm zu vertreiben. Er predigte gegen Schwenkfeldt; er veranlaßte den Rath, die Lehre Schwenkfeldt's untersuchen zu lassen; er betrieb endlich, als 1539 das gedachte Buch Schwenkfeldt's erschien, seine Ausweisung aus Ulm (vgl. Keim, die Reformation der Reichsstadt Ulm. Stuttg. 1851. S. 292 ff.). Zugleich ward auch eine öffentliche Widerlegung versucht und damit der gelehrten Welt ein neuer Anstoß zur Polemik gegeben. Schwenkfeldt hatte auch in Briefen an Schweizer Freunde seine Meinung ausgesprochen. Dies war dem Bürgermeister von St. Gallen, Joachim von Watt (Vadianus), bekannt geworden und derselbe richtete im J. 1536 ein widerlegendes Sendschreiben an seinen Freund Heinrich Bullinger in Zürich. In Folge jener Schrift Schwenkfeldt's sah sich Bullinger veranlaßt, Vadian's Brief, von ihm selbst im Einverständniß mit dem Verfasser überarbeitet, zugleich mit der Schrift des Bischofs Vigilius gegen den Eutyches herauszugeben. Hierin wird die Lehre Schwenkfeldt's mit der des Eutyches identificirt und vor der neuen Irrlehre ernstlich gewarnt. Vadian setzte diese Polemik in einem zweiten Sendschreiben an Johann Zwick, Prediger in Constanz, fort, wozu er noch eine besondere Widerlegung des letztgenannten Buches von Schwenkfeldt fügte (vgl. Bullinger's Leben von Pestalozzi, S. 304 u. 635). Schwenkfeldt sah sich durch diesen Angriff genöthigt. seine Lehre weiter zu vertheidigen, und schrieb deshalb 1540 eine ausführliche Widerlegung und Begründung seiner Lehre unter dem Titel: „Große Confession". — Er schickte dieses Bekenntniß an alle damals berühmten Theologen Deutschlands und der Schweiz, ohne indessen von irgend Einem eine Antwort zu erhalten; vielmehr wurde diese Gelegenheit begierig ergriffen, um den zudringlichen und unbequemen Mann für immer unschädlich zu machen. Es kam dazu, daß gerade damals die Bestrebungen zur Herstellung einer Vereinigung der Lutheraner und Schweizer in lebhaftem Gange waren und Hoffnung auf ein glückliches Resultat erweckten. Dies ward durch Schwenkfeldt's Buch, der die unausgeglichene Differenz beider Standpunkte zum Vorschein brachte, vereitelt. So ist es erklärlich, daß gerade die Verurtheilung Schwenkfeldt's ein neues Moment zur Vereinigung der streitenden Parteien abgab. Als im J. 1540 ein Convent der protestantischen Theologen zu Schmalkalden, um Grundlagen zur Verhandlung mit den katholischen Ständen zu gewinnen, zusammentrat, bewirkte es der Eifer Martin Frecht's von Ulm, der mit dem neuen Buch Schwenkfeldt's in der Hand nach Schmalkalden geeilt war, daß von den versammelten Theologen ein Verwerfungsurtheil über Sebastian Frank und Schwenkfeldt ausgesprochen wurde (Corp. reform. 3, 985). Auf Grund dieses Urtheils ward der Name Schwenkfeldt's in ganz Deutschland und über die Gränzen desselben hinaus verrufen und er in die Klasse der gefährlichsten und gottlosesten Schwärmer gestellt. Luther ging hierin voran; er war es, der den Namen Schwenkfeldt in „Stenkfeld" verwandelte und ihn selbst damit dem rohen Spott der Menge Preis gab. Seine Bücher wurden verboten und verbrannt und er selbst beständiger Verfolgung ausgesetzt, die ihn nöthigte, von Ort zu Ort zu fliehen und sich nur

im Geheimen bei Freunden aufzuhalten. Nichtsdestoweniger hatte er schon früher sich Anhänger erworben, die ihm auch in der Verfolgung treu blieben, wozu noch kam, daß unter dem hohen Adel von Schwaben nahe Verwandte vorhanden waren, die sich seiner annahmen und häufig die gegen ihn ergangenen landesherrlichen Erlasse unwirksam zu machen wußten. Auch hatte er an einigen Landesherren, wie dem Landgrafen Philipp von Hessen, dem Herzog Ulrich von Württemberg und dem Kurfürsten von Brandenburg, hohe Gönner, die seinen Büchern freien Zugang verstatteten. Doch schlimmer noch wurde seine Lage, als er in der Hoffnung durch seine Polemik gegen die Schweizer bei Luther Beifall und Anerkennung zu finden, im J. 1543 sich direkt an Luther wendete und ihm einige Bücher, die er gegen die Schweizer Theologen herausgegeben mit Auszügen aus Luther's eigenen Schriften, die mit seinen Ansichten übereinstimmten, überschickte. Luther aber sah darin nur eine schändliche List, um ihn zum Abfall vom Glauben zu verführen, und gab dem Boten, der ihm die Schriften überbrachte, eine bittere und heftige Antwort, die beweist, daß gerade der Verdacht der Gemeinschaft mit dem ihm in mancher Beziehung verwandten Schwenkfeldt ihn auf's Empfindlichste berührte. Schwenkfeldt selbst bewahrte zu viel Pietät gegen den Reformator, als daß er diese Antwort hätte bekannt werden lassen. Sie ist erst viel später durch Flacius veröffentlicht. Eine ähnliche Aufnahme widerfuhr Schwenkfeldt, als er in gleicher Absicht sich Brentz zu nähern suchte, obwohl dessen Lehre von der Majestät der Menschheit Christi fast kaum noch von der Schwenkfeldt'schen Vergottung des Fleisches Christi zu unterscheiden ist. Durch diese Behandlung, welche Schwenkfeldt mit seltener Geduld und Sanftmuth ertrug, ward die Spannung zwischen ihm und den orthodoxen Theologen der protestantischen Kirche immer größer. Obwohl er die Zweckmäßigkeit äußerer kirchlicher Ordnung nicht absolut bestritt, so wollte er doch dieselbe vornehmlich auf alles das beschränkt wissen, was zur Aufrechterhaltung der Kirchenzucht nothwendig ist. Ja, er hielt dies für so dringend erforderlich, daß ohne dieselbe eine segensreiche Verkündigung des göttlichen Worts und Austheilung der Sakramente nicht stattfinden könne. Wie er für sich selbst daher niemals das Abendmahl nahm und auch seine Anhänger in gleicher Weise sich von der Kirche zurückzogen (er nannte dies Stillstand und die ihm hierin folgten, Stillstände), so unterließ er doch nicht, wohin er kam, in Privatversammlungen Einzelne, die er als die wahrhaft Bekehrten aussonderte, um sich zu versammeln und hier in einer gewissen redseligen Breite die Herzenserfahrungen seiner Frömmigkeit auszutauschen. Auf diese Weise hat er, in Verbindung mit einigen ihm verwandten mystischen Wiedertäufern die Grundlage des in Württemberg sich später immer weiter ausbildenden Conventikelwesens gelegt, und man kann ihn wohl, von dieser Seite betrachtet, als den Vorläufer des späteren Pietismus ansehen. Uebrigens beschränkte sich Schwenkfeldt's Wirksamkeit keineswegs auf diese private Thätigkeit in dem Kreise der Stillen im Lande. Vielmehr war er unermüdlich bedacht, durch zahlreiche Schriften erbaulichen und lehrhaften Karakters, seiner Lehre Eingang zu verschaffen, sie gegen Andere zu vertheidigen, sie gegen Mißverstand sicher zu stellen und in den Gang der sich bildenden orthodoxen Lehre einzugreifen. Mit unermüdlicher Zudringlichkeit schickte er seine Schriften, die er nur heimlich drucken lassen durfte, den Gegnern ins Haus und reizte diese dadurch zu neuen Angriffen. Fast mit allen bedeutenderen Theologen des Reformationszeitalters hat er Streitschriften gewechselt, namentlich mit Mathias Flacius, Brentz, Erhard Schnepf, Marbach, Jakob Andreä, Ludwig Rabus, Melchior Specker, Simon Musäus, Friedrich Staphylus, Johann Wigand, Nikolaus Gallus, Major, Petrus Martyr, Musculus und Anderen. Neben diesen Streitschriften gingen einher eine Menge rein erbaulicher Schriften und Sendschreiben, wodurch er den Zusammenhang seiner in ganz Deutschland zerstreuten Anhänger lebendig erhielt. So sehr daher auch Theologen und Kirchenregierungen in der Verdammung des Mannes wetteiferten, so war es doch nicht möglich, die von ihm gesammelte Schaar seiner Anhänger gänzlich auszurotten. Namentlich wurden die öffent-

lichen Versammlungen protestantischer Stände zu Erlassen gegen ihn und seine Anhänger benutzt, so zu Naumburg 1554, zu Nürnberg 1555, zu Braunschweig 1556, zu Regensburg 1557 und zu Frankfurt 1558. Vor allen Dingen war die württembergische Regierung unter dem Einfluß des orthodoxen Eiferers Jakob Andreä bemüht, durch harte Edikte den Schwenkfeldtianismus zu unterdrücken. Zu den schon früheren Edikten vom Jahre 1535 kamen im Jahre 1554 und 1558 neue, welche die persönliche Sicherheit des verfolgten Mannes vielfach beeinträchtigten. Er konnte deshalb sich an keinem Orte dauernd aufhalten, und wiewohl er Schwaben nun nicht mehr verließ, so verweilte er doch in den verschiedenen Reichsstädten daselbst immer nur kurze Zeit. Endlich starb er zu Ulm den 10. Dezember 1561, umgeben von einigen ihm befreundeten Personen sanft und unter Bezeugung der unverminderten Anhänglichkeit an seine Ueberzeugung.

Schwenkfeldt war ein Mann von inniger, aufrichtiger Frömmigkeit, was auch die Unbefangeneren seiner Gegner stets anerkannten. Sein Schicksal und die ihm zu Theil gewordene Verkennung ist ein beschämendes Zeugniß für die evangelische Kirche, wie sehr es ihr an richtigem geistlichen Urtheil fehlte und wie vielfach äußerliche Motive auf den Gang der Reformation Einfluß hatten. Seine ascetischen Schriften leiden zwar an großer Breite, stechen aber durch ihre Wärme und Innigkeit gegen die meisten ähnlichen Erzeugnisse des Reformationszeitalters vortheilhaft ab und würden, in zweckmäßiger Weise verkürzt, noch jetzt manchen Segen stiften. Was aber im Allgemeinen die historische Bedeutung Schwenkfeldt's betrifft, so ist sie sowohl nach seinem Verhältniß zu der Reformationsbewegung im Allgemeinen zu beurtheilen, als auch darin erkennbar, daß er auf energische Weise das mystische Princip vertritt und es in unmittelbaren Zusammenhang mit derjenigen Entwickelung der Christologie bringt, welche ein Erzeugniß der Reformation ist. Man kann daher Schwenckfeldt als den ersten protestantischen Mystiker bezeichnen, der entschieden auf die Seite der lutherischen Richtung zu stellen ist. Daß er mit dieser seiner Richtung, obwohl sie bei Luther mannichfache Anknüpfungspunkte fand, dennoch so isolirt stand und von allen Parteien gleichmäßig bekämpft wurde, hat in verschiedenen Umständen seinen Grund. Einmal entbehrte Schwenkfeldt derjenigen gelehrt-theologischen Bildung, welche ihn befähigte, sein mystisches Princip an die vorhandenen Elemente der Theologie anzuknüpfen, und so erschien dasselbe seinen Zeitgenossen in einem viel unverständlicheren Lichte, als es im anderen Falle geschehen wäre. Dazu kam, daß gerade in der Zeit der sich bildenden protestantischen Kirche, in welcher Polemik gegen die katholische Scholastik ein Hauptbedürfniß war, die theologische Gelehrsamkeit einen überwiegenden, ja man kann sagen, Alles beherrschenden Einfluß ausübte. Wenn nun ein Mann auftrat, der, ohne zur Zunft der gelehrten Theologen zu gehören, an allen Erscheinungen des protestantischen Kirchenwesens etwas zu tadeln fand, der bei aller Uebereinstimmung mit den Grundlagen der Reformation doch den Gang, den dieselbe nahm, als einen verderblichen schilderte, so war kaum zu erwarten, daß die Häupter der neu sich bildenden, kaum noch zum Bürgerrecht gelangten Kirche diesem Tadler Gerechtigkeit widerfahren und die Wahrheitselemente seiner Lehren unbefangen hätten anerkennen sollen. Endlich darf auch das nicht verschwiegen werden, daß Luther selbst und seine ihm zunächst stehenden Anhänger aus gerechter Besorgniß, das mystische Princip werde der reformatorischen Bewegung gefährliche Elemente religiöser Schwärmerei beimischen, mit unbedingter Härte dasselbe von sich stieß und so selbst die bald in der evangelischen Kirche überhand nehmende Tendenz auf scholastische Ausbildung der reinen Lehre und die davon unzertrennliche Verkümmerung der religiösen Subjektivität verschuldete. Erst später lernte man die Bedeutung dieses Elementes schätzen, und so sind denn die pietistischen Schriftsteller, wie Gerber (Historie der wiedergebornen Sachsen, IV, S. 266), A. H. Francke, Anton Salig und Arnoldt, die ersten, welche über Schwenkfeldt eine mildere Beurtheilung herbeizuführen suchten. Dies war für die lutherische Kirche um so bedeutender, als schon in der Concordienformel ein zum Theil höchst ungerechtes Urtheil, welches sich auf völlig unerwiesene Angaben über den Inhalt

seiner Behauptungen gründete, enthalten war. Es wird hier nämlich dem Schwenkfeldt die Behauptung zugeschrieben, daß der wahrhaft wiedergeborene Mensch das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen beobachten und erfüllen könnte; und doch hatte Schwenkfeldt, als zuerst Flacius gegen ihn diese Beschuldigung aussprach, beständig dagegen protestirt, und es läßt sich in der That nicht eine einzige Stelle in seinen Schriften finden, welche eine solche Beschuldigung rechtfertigte. Nachdem noch selbst Planck (Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, V. S. 77) trotz unverkennbarer Billigkeit, die er in seiner Beurtheilung zu erkennen gibt, doch in Schwenkfeldt nur einen Schwärmer sieht, welcher im Eifer der Rechthaberei in seinen wunderlichen Grillen und Hypothesen sich von Unsinn in Unsinn und von Widerspruch in Widerspruch verloren habe, nachdem auch Schenkel über Schwenkfeldt geurtheilt hatte, daß er „an der Fähigkeit des Verstandes, das christliche Räthsel zu lösen, verzweifelnd, sich der Phantasie in die Arme warf und seinen Verstandesbankrott mit mystischer Ueberschwenglichkeit deckte" (das Wesen des Protestantismus I. S. 344), so ist erst in neuerer Zeit von Hahn (Schwenkfeldtii sententia de Christi persona et opere exposita. Wratislawiae 1847), Erbkam (Geschichte der protestant. Sekten im Zeitalter der Reformation. Hamb. 1848. S. 357 f.), Baur (Theolog. Jahrbb. VII. Jahrg. 1848. S. 502) und Dorner (Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II. Berlin 1853. S. 624) eine unbefangenere und gerechtere Beurtheilung geltend gemacht worden.

Schwenkfeldt's Mystik zeigt sich zunächst negativ in der Polemik gegen das objektive Kirchenthum, welches er nicht minder in der protestantischen wie in der katholischen Kirche vertreten fand. Er bestritt deshalb die Wirksamkeit der äußeren Gnadenmittel des öffentlichen Predigtamtes, des Gebrauchs der Sakramente und kirchlicher Uebungen. Zwar wollte er nicht schlechthin jede Aeußerung der inneren Frömmigkeit verwerfen, er läßt auch gelten, daß äußere Gebräuche eine Zubereitung zur inneren Erweckung werden können, aber einen nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Gebrauch äußerer Gnadenmittel und der dadurch bedingten inneren Wirkung läßt er nicht zu. Ueberall betont er den Satz, daß der wahre Glaube dem Menschen ohne Mittel gegeben und erhalten werde. Hiermit scheint im Widerspruch, daß er mit so großem Eifer auf die Errichtung eines Kirchenbannes drang und von diesem allen Segen des Evangeliums erwartete. Indessen war diese Inconsequenz in jener Zeit, als die Errichtung eines solchen Kirchenbannes nur ein frommer Wunsch war, verzeihlich; hätte er die Erfahrung von der Art, wie ein solcher meistens wirklich geübt wird, gemacht, so würden ohne Zweifel seine Erwartungen von der Wirkung desselben bedeutend herabgestimmt seyn. In damaliger Zeit, als die protestantischen Geistlichen vornehmlich die äußeren, durch ihr Amt bewirkten Mittel der Erhaltung und Förderung der Kirche geltend machten, bot sich dem subjektiven Standpunkte Schwenkfeldt's eine reichliche Gelegenheit dar, den Unterschied des Aeußeren und Inneren hervorzuheben und zu zeigen, daß das bloße Wort der Predigt, unterstützt durch ein demgemäßes Leben, die dem Evangelium verheißene Wirkung nicht haben könne. Nicht mit Unrecht sagt er deshalb (vom Lehramt des neuen Testaments, S. a. b): „die lutherischen Prädikanten sind dahin kommen, daß sie Alles, was sie im Kirchendienste thun, Gott und dem Herrn Christo zuschreiben, es sey gleich Recht oder Unrecht, beßerlich oder ärgerlich, es predige ein gottseliger oder gottloser Clamant, so muß es Alles Gottes Werk seyn, ja es muß Gott und der Herr Christus selbst zugethan haben, daß sie hinfüro wenig Unterschiedes zwischen dem äußerlichen Dienst und der innerlichen Wirkung oder Kraft Gottes, zwischen dem Herrn und Knecht, zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, zwischen Gott und der Creatur, wie auch zwischen ihrem mündlichen Wort und dem seligmachenden Wort Gottes in den Händeln, unsere Seligkeit betreffend, von ihnen wird gehalten". Wenn man hinzunimmt, daß in jener Zeit, wo es an gehörig eingerichteten Vorbereitungsanstalten für das geistliche Amt fehlte, nicht selten geschah, daß unwürdige Subjekte, die auf ihre reine Lehre pochten und gegen die Schwärmer loszogen, zu Ansehen und Ehren kamen, so wird man die ungünstige

Schilderung, die Schwenkfeldt von den Predigern seiner Zeit macht, nicht für übertrieben halten können. Folgende Schilderung seiner Zeit ist durch ihre innere Wahrheit überzeugend: „Das ist das Allerbeschwerlichste, so sie bei diesem Allen in solcher Sicherheit und Vermessenheit stehen, daß sie sich auch unangesehen alles jetzige gottlose Wesen selbst überreden und rühmen dürfen, es habe seit den Zeiten der Apostel nie besser in der Christenheit gestanden, gleich als ob es nun schon ausgerichtet und verbracht worden wäre. Wir sind kaum aus Aegypten gekommen und vielleicht noch nicht durch's rothe Meer, so vermeinen sie, wir hätten das gelobte Land schon eingenommen, und darum kehren sie allen Fleiß für, auf daß sie ihre Lehren bei Würden möchten behalten, damit nicht Spaltung oder Ketzerei dawider einfiele. Derhalben sie denn auch den Verstand der Schrift nun gerne an Doktor Martin's Auslegungen, gleich als die Papisten an den Pabst wollten gebunden haben, und wie Paulus nichts durfte reden noch fürnehmen, es sey denn, daß es Christus durch ihn wirkete, also sollten wir auch in Gottes Sachen nichts reden, das da nicht dem Luther gefiele. Wo es aber dahin gelangte und daß wir nun bei der h. Schrift von unserm Meister Christo und von seiner Lehre sollten abgeweiset werden und uns allewege der Menschen müßten rühmen, so wären wir fürwahr schier ärmer bei diesem Evangelii, als wir unter dem Pabstthum gewesen sind. — Sie sehen aber auch nicht, daß sie das Pabstthum und seine Kraft, welches denn auch die Seligkeit und göttliche Gnade beim Aeußerlichen verheißt, wiederum durch diese Weise doch unter dem Namen des Evangelii in sein Regiment setzen. Denn wer will ihnen demnach wehren, daß sie nicht eben als wohl nach dem Spruch Pauli, omnia sanctificantur per verbum, als die Lutherischen durch diesen fides est ex auditu, auditus per verbum dei, die göttliche Kraft ins Aeußerliche bringen oder durch's äußerliche Wort erlangen möchten? Es ist auch von den Papisten noch nie zugelassen, daß die Lutherischen (wie sie sich denn rühmen, es wäre zuvor das Evangelium nicht gepredigt) allein Gottes Wort haben; dann also würde neben anderen Unschicklichkeiten auch folgen müssen, nach dem sie fürgaben, der Glaube komme aus dem Gehör des äußerlichen Wortes, daß alle diejenigen, so vor unsern Zeiten solch (des Luthers) Evangelium nicht gehört, ungläubig und verdammt wären, welches aber ja vermeßlich wäre, zu reden."

Neben der Polemik gegen alle äußerlichen Vermittelungen des religiösen Lebens fehlt bei Schwenkfeldt nicht die positive Seite der mystischen Richtung, nämlich die Betonung der subjektiven inneren Erfahrung des religiösen Lebens, er nannte dieses das geistliche Fühlen und der Gnade Gottes innere Empfindlichkeit. Hierin schließt er sich ganz an die älteren Mystiker des Mittelalters an. Alle äußeren Vermittelungen durch Bild und creatürliche Einwirkung soll der Mensch vergessen und fallen lassen, aller Dinge ledig, gelassen und den Creaturen entnommen seyn, wenn er das innere Einsprechen der göttlichen Gnade vernehmen soll. Der wahre Glaube, sagt er, kann ohne Empfindlichkeit nicht seyn, „es muß ja der Kranke die Krankheit und der Gesunde die Gesundheit und Wohlthat erkennen, was wäre sonst der Arzt nütze, oder wie viel würden wir in Erkenntniß Gottes für die Heiden oder Juden Vortheils haben mögen?" Der Glaube ohne diese innere subjektive Empfindung gilt ihm nur als ein historischer Glaube, der keinen Werth für das religiöse Leben habe. Von hier aus bestimmt sich ihm auch der Glaube und die Rechtfertigung in einem anderen Sinne, als die Reformation ursprünglich gelehrt hat. Unter Rechtfertigung nämlich versteht er die innere Gerechtmachung oder, wie er sich ausdrückt, „den gnädigen Handel mit dem Menschen zu seiner Seligkeit im Anfang bis zu Ende, in welchem der Sünder bekehrt, wiedergeboren, fromm, gerecht, heilig und selig wird." Sie ist also nicht eine bloße Nichtzurechnung der Sünde, sondere eine lebendige Empfindlichkeit und Erneuerung des Herzens (s. Erbkam S. 441). Ebenso ist ihm der Glaube eine Mittheilung des Wesens Gottes an den Menschen; er sagt (vom Worte Gottes S. 110): der Glaube ist eine gnädige Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein

Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, welches Gott ist und kürzlich eine Gemeinschaft und Theilhaftigkeit der göttlichen Natur und Wesens." Und an einer anderen Stelle: „was das Wort Gottes in den Gläubigen wirkt, das ist es auch selbst. Es erleuchtet, denn es ist ein Licht, es macht lebendig, nachdem es das Leben selbst ist, es lehrt in der Seele, denn es ist der Meister, es macht weise und rechtfertigt uns, denn es ist die Weisheit und Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes."

Im engsten Zusammenhange hiermit steht diejenige Idee Schwenkfeldt's, in welcher sich seine Mystik am eigenthümlichsten zeigt und die er selbst auch für den Mittelpunkt seiner ganzen religiösen Anschauung erklärte, nämlich die Idee von der Vergottung des Fleisches Christi. So sehr diese Vorstellung in damaliger Zeit den Vorwurf des Eutychianismus auf sich lud und auch späterhin derselbe immer wiederholt worden ist, so würde man doch Unrecht thun, wenn man Schwenkfeldt die einfache Wiederholung jener alten Häresie vorwerfen wollte, wenn auch nicht geläugnet werden mag, daß Elemente des Eutychianismus in seine Lehre Eingang gefunden haben. Die Genesis dieser Vorstellung hängt aufs innigste zusammen mit den Abendmahlsstreitigkeiten, wenn sie auch nicht ausschließlich darauf beruht. In seiner religiösen Erfahrung hatten sich ihm zwei Momente besonders tief eingeprägt, das eine war dieses, daß die im Abendmahl gewährte religiöse Erhebung nicht an die sinnlichen Elemente gebunden seyn könne, das andere dies, daß eine wirkliche reale Mittheilung des verklärten Christus im Abendmahl stattfinde. So stellte sich auf der einen Seite seine mystische Grundrichtung der lutherischen Auffassung entgegen, indem er den Leib Christi sich nicht an die sinnlichen Elemente gebunden denken konnte. Auf der anderen Seite aber war ihm auch die Erfahrung der wirksamen Gegenwart Christi im Abendmahl so gewiß, daß er sich nicht dazu entschließen konnte, hier nur ein Erinnerungsmahl an ein bedeutungsvolles Ereigniß in dem Leben Christi zu finden, und so ward er ebenso sehr auch von der Zwingli'schen Lehre abgestoßen. Im weiteren Verlaufe der Abendmahlsstreitigkeiten, die er im lebhaftesten Interesse verfolgte, entwickelt sich auch eine dieser Erfahrung entsprechende Theorie und fand ihren nächsten Ausdruck in einer Polemik gegen die herrschende Vorstellung von der Menschheit Christi, daß dieselbe nämlich eine Creatur sey und daher nicht anzubeten. Er sah hierin eine gefährliche Zertrennung der Person Christi, und da er als Ausgangspunkt seiner ganzen religiösen Erfahrung die göttliche Herrlichkeit Christi erkannte, so ward er versucht, von dem Standpunkte der lebendig aufgefaßten Einheit der Person Christi sein Verhältniß zur Menschheit zu begreifen. Durch den von ihm angeregten Streit wurden die alten Lehrbestimmungen der griechischen Kirche, welche von Nestorianischer Grundlage aus die Consequenzen nach der einen oder anderen Seite durch die Lehre von der communicatio idiomatum zu vermeiden gesucht hatte, wieder erweckt. Die schweizerischen Theologen, welche die consequentesten Anhänger des chalcedonense waren, blieben bei der älteren einfachen Lehrbestimmung stehen, wonach nur in der unio personalis eine wirkliche Vereinigung beider Naturen stattfinde, während die lutherischen Theologen zu einer kunstreichen Weiterbildung des chalcedonense nach der monophysitischen Richtung hin fortschritten und daher auch, abgesehen von dieser unio personalis, eine gegenseitige Mittheilung und Vereinigung beider Naturen statuirten. —

Schwenkfeldt verwarf aber die communicatio idiomatum schlechthin, er sah darin nur eine durch sophistische Formeln verhüllte Zertrennung Christi. Er nahm vielmehr an, daß Christi Fleisch, d. h. seine Menschheit, nicht aus der creatürlichen Welt erzeugt sey, sondern eine aus dem Wesen Gottes abstammende und mit ihm selbst homogene Substanz sey, die eben darum auch in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur eingehen könne. Hiermit berührte er sich nur mit einer im Kreise der Wiedertäufer zuerst von Melchior Hoffmann aufgebrachten, dann von Meno Simons fortgebildeten Vorstellung, wonach Christus sein Fleisch nicht aus der Jungfrau Maria, sondern unmittelbar vom Himmel her empfangen habe. Aber gegen diese Consequenz verwahrte

er sich aufs entschiedenste; er will den Zusammenhang Christi mit der adamitischen Menschheit nicht zerreißen und fühlt auch mit richtigem Takt heraus, daß auf solche Weise die Annahme des Leidens und des Todes Christi alle Bedeutung verlieren würde (vgl. Erbkam S. 463). Der gedachten Consequenz entging er auf doppelte Weise, einmal durch die Annahme von etwas substantiell Göttlichen, welches auch schon in der adamitischen Menschheit angelegt ist, wenn auch noch nicht entwickelt, und sodann durch die Hervorhebung des doppelten Standes Christi, des Standes der Erniedrigung und der Erhöhung. In erster Beziehung ist beachtenswerth, was er über den Urstand des Menschen gelehrt hat. „Der erste Adam", sagt er, „ist nur eine Figur des anderen Adams gewesen, aber er ist seiner Natur nach irdisch gewesen; obwohl die Sünde ihm keineswegs anerschaffen und also nothwendig gewesen ist, so ist sie doch in diesem Zustande natürlich, und daher hat sich durch die einmal eingetretene Sünde dem Fleische des Menschen eine wesentliche Verderbniß mitgetheilt; dennoch ist ihm die Fähigkeit der Wiedergeburt und des Glaubens geblieben. So ist auch die Jungfrau Maria, als sie gewürdigt wurde, die Mutter des Heilandes zu werden, durch ihren Glauben wiedergeboren, und darum konnte Christus aus ihr geboren werden, aus ihrem heiligen Fleisch konnte er sich sein eigenes Fleisch, welches nun nicht gleich ist dem der übrigen verderbten Menschen, sondern ein himmlisches göttliches Fleisch ist, bilden. So ist das Fleisch Christi von Anfang an, rein, heilig und für die Theilnahme des heiligen Geistes empfänglich. Dennoch aber ist sein Fleisch noch nicht zu der Herrlichkeit erhoben, die ihm natürlich ist. Es mußte erst aus der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, wodurch es der göttlichen Natur noch ungleich war, in die ewige Herrlichkeit der verklärten Existenz gebracht werden. Dies ist in dem irdischen Leben Christi und in seinem Tode geschehen. In diesem zweiten Stande der Erhöhung ist das Fleisch Christi ganz vergottet und himmlisch geworden, und von ihm aus kamen dem Menschen alle Einwirkungen Christi zu. „Aus dem Fleische Christi fließen die Quellen der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Süßigkeit und des ewigen Lebens" (Epistolar I. p. 291). Weil aber dies Fleisch in überirdischer Herrlichkeit strahlt, kann es nicht in die Niedrigkeit der irdischen Elemente eingehen, sondern nur mit der geistlichen inneren Natur des Menschen sich verbinden. Schwenkfeldt verwirft daher die physische Ubiquität des Leibes Christi, wie sie Luther annahm, behauptete aber eine geistige Allgegenwart des Fleisches Christi, wonach dasselbe in jedem Momente des Glaubenslebens als der wirksame Faktor thätig ist.

Im engsten Zusammenhang mit dieser Lehre und als weitere Consequenz seiner ganzen mystischen Anschauung ist der Dualismus anzusehen, den er durch die ganze Wirksamkeit Gottes hindurchführt. Er unterscheidet nämlich Schöpfung und Erlösung oder Wiedergeburt. Durch die Schöpfung wird alles Dasjenige hervorgebracht, was außerhalb des Wesens Gottes und ihm fremd ist, durch die Wiedergeburt dagegen wird eine Wesensmittheilung Gottes bewirkt. Jene begründet das Reich der Macht und Gewalt Gottes, in welcher seine Majestät und Herrschaft zur Erscheinung kommt. Diese begründet das Reich der Gnade, in welcher Gott sich selbst mittheilt und die Menschen seiner Natur theilhaftig macht. Der Mensch in seinem ersten Stande ist ein Werk der Schöpfung Gottes, eine Creatur. Aber Gottes Wesen ist ihm nicht mitgetheilt, er ist auswendig Gott geschaffen, damit sucht er sich die pantheistische Lehre Sebastian Frank's und anderer Irrlehrer jener Zeit abzuwehren, welche die heidnische Meinung, wie er sich ausdrückt, wiederholen, daß alle Creaturen Gottes voll sind und Gott wesentlich in allen Dingen sey, das sey eine Lästerung der Herrlichkeit Gottes. Die wesentliche Einwohnung Gottes ist durch die Wiedergeburt bedingt und ein Werk des regierenden Gnadenkönigs Christi (vgl. Erbkam S. 447). Indem er so entgegengesetzte Irrthümer zu vermeiden suchte, drang er um so mehr darauf, daß Christus keine Creatur zu nennen sey. Wenn man auch nicht mit Schenkel (a. a. O. S. 345) sagen kann, daß er sich die Mittheilung des Fleisches Christi an den Menschen magisch dachte, denn davor bewahrte ihn schon seine mystische Grundrichtung, die jede Vermittelung durch äußerliche Dinge, woran doch

alles Magische haftet, verwirft, so wird man doch nicht läugnen können, daß nach seinen Voraussetzungen es ein ungelöstes Räthsel blieb, wie innerhalb der creatürlichen Menschheit das nicht creatürliche göttliche Leben entstehen und dennoch eine wirkliche Erlösung zu Stande kommen konnte. Es war deshalb ein ganz ungerechter Vorwurf, wenn Luther trotzdem, daß Schwenkfeldt vornehmlich die Einheit der Person Christi betonte, ihm einen doppelten Christus vorwarf. Bei allem Reden vom Fleisch Christi birgt sein System etwas Naturfeindliches in sich, was ihn bekanntlich auch in seiner Lehre vom Worte Gottes und den Sakramenten geleitet hat, und wenn er Christus doch auch mit der adamitischen Natur in Verbindung gebracht hat, so mußte er bei seinen Vordersätzen, den Unterschied zwischen den beiden Ständen Christi zu einem so tiefen machen, daß ihm das Irdische an Christus in der Vollendung vernichtet ward und die Identität des erniedrigten und erhöhten nicht bewahrt blieb" (Dorner II. S. 636).

Wie Schwenkfeldt schon bei seinen Lebzeiten zahlreiche Freunde und Anhänger gewonnen hatte, so verloren sich dieselben auch bei seinem Tode nicht, ungeachtet er grundsätzlich nichts that, um sie zu einer organisirten Gemeinschaft zu verbinden. Sie zogen sich von der Gemeinschaft der äußeren Kirche zurück, und man nannte sie deshalb anfangs Neutrale, sie selbst sich aber Bekenner der Glorie Christi, später wurden sie Schwenkfeldter genannt. Die ungemein zahlreichen Schriften Schwenkfeldt's wurden von diesen Anhängern eifrig gelesen und aufgelegt; sie wurden in vier Folianten gesammelt, von denen der erste Theil die christlichen orthodoxischen Bücher enthaltend, im J. 1564 erschienen. Die drei folgenden Bände enthalten Missiven oder Sendbriefe, der erste die erbaulichen Inhaltes, der zweite die gegen die Päbstischen, der dritte die gegen die Lutherischen. Alle drei Bände führen den Namen Epistolar, ein vierter und fünfter Band, der die gegen die Zwingli'schen und Wiedertäufer gerichteten enthalten sollte, ist nicht erschienen. Die in diesen Werken gesammelten Schriften umfassen aber keineswegs sämmtliche von ihm geschriebene und gedruckte. Außerdem besitzt die Wolfenbüttler Bibliothek eine große Anzahl von Abschriften Schwenkfeldt'scher Briefe, welche nach den von Salig (Historie der Augsb. Confess. III. S. 1092) mitgetheilten Auszügen zu urtheilen, interessante Mittheilungen aus der inneren Geschichte der Reformation enthalten und wohl eine erneute Durchsicht verdienten. Seine Anhänger waren durch ganz Deutschland zerstreut, vornehmlich fanden sie sich in Schwaben und Schlesien zusammen. In letzterem Lande bildeten sie zuerst eine eigene Sekte, die sich in einzelnen Resten bis auf unsere Zeit erhalten hat. Im 17. Jahrhundert nahmen mehrere von letzteren die Meinung Jakob Böhme's an und verschmolzen sich mit den zahlreichen Anhängern desselben (s. Hensel, protestant. Geschichte der Gemeinden in Schlesien, S. 327. 407. 533. 677). Hier lebten sie still und unangefochten, ja wegen ihres ehrbaren Wandels von Jedermann geachtet, bis im Jahre 1708 ein Prediger Daniel Schneider in Goldberg durch den Tadel, den seine Predigten von einigen Schwenkfeldtern erfuhren, sich veranlaßt fand, öffentlich gegen sie aufzutreten (s. Unpartheiische Prüfung des Caspar Schwengfelds und gründliche Vertheidigung der Augsb. Conf. u. s. w. Gießen 1708). Obwohl die Schrift in ruhigem und mildem Geiste abgefaßt war, wurde die Regierung doch darauf aufmerksam und die Schwenkfeldter wurden aufgefordert, im Jahre 1718 ihr Glaubensbekenntniß abzulegen. Darauf im Jahre 1720 schickte der Kaiser Karl VI. eine Jesuitencommission nach Schlesien zu ihrer Belehrung, die mit den gewöhnlichen Gewaltmitteln gegen sie verfuhr. Bei dieser Gelegenheit entstand eine lebhafte Controverse zwischen den Wittenberger Theologen und den Jesuiten über die Frage, ob man dergleichen Ketzer mit Gewalt belehren dürfe (s. fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1721, S. 282. 494). Durch die Bedrückungen der Jesuiten wurden die Meisten genöthigt, aus Schlesien nach Sachsen auszuwandern, wo sie indessen, trotzdem daß der Graf Zinzendorf ihnen Schutz angedeihen ließ, doch von der sächsischen Obrigkeit nicht geduldet wurden. Sie zogen deshalb von Sachsen nach Holland und England und wanderten zuletzt nach Nordamerika aus, wo sie in Philadel-

phia eine kleine Gemeinde bildeten. Zinzendorf und Spangenberg haben bei ihrer Anwesenheit in Amerika viele Mühe angewendet, um sie zu gewinnen, was ihnen aber nur mit Wenigen gelang. Es scheint, daß diese amerikanischen Schwenkfeldter von Schwenkfeldt selbst nicht mehr als den Namen sich erhalten haben. — Der König Friedrich II. ließ bei seiner Besitzergreifung Schlesiens auch diesen Verfolgten Schutz angedeihen. Durch ein Edikt vom Jahre 1742 erlaubte er ihnen, unangefochten nicht bloß in Schlesien, sondern in allen übrigen preußischen Landen zu wohnen und Handel zu treiben. Denen, welchen in Schlesien ihre Höfe und Häuser genommen, sollten dieselben, falls sie von den neuen Besitzern noch nicht bezahlt, unentgeltlich wieder gegeben werden; denen, die sich in königl. Aemtern niederlassen, sollen Höfe angewiesen und für ihr gutes Unterkommen gesorgt, denen, die sich in Städten niederlassen, sollen nebst einigen Freijahren Plätze zur Erbauung ihrer Häuser unentgeltlich angewiesen werden (vgl. Ulrich, Briefe über den Religionszustand in den preußischen Staaten seit der Regierung Friedrich's des Großen. Leipz. 1778. I, 487. 495). Diese großmüthige Handlung erweckte die dankbare Gesinnung der amerikanischen Schwenkfeldter, und sie dedicirten ihm die Schrift: „Die wesentliche Lehre des Herrn Kaspar Schwenkfeldt's und seiner Glaubensgenossen, sowohl aus der Theologie als bewährten Dokumenten erläutert, nebst ihrer Geschichte bis 1740, ihrem Glaubensbekenntniß und Streitigkeiten.“ Leipz. (vgl. Anhang zu dem 25. bis 36. Band der allgem. deutschen Bibliothek. Berlin u. Stettin 1780. S. 109). — Daß auch in diesem Jahrhundert sich die Gemeinde der Schwenkfeldter in Nordamerika erhalten hat, ersieht man aus der Schrift: Dankbare Erinnerung an die Gemeinde der Schwenkfeldter zu Philadelphia in Nordamerika. Görlitz 1816.

Quellen: Außer den eben angeführten Schriften von Schwenkfeldt selbst und den Bearbeitungen von Arnold (Kirchen- und Ketzergeschichte I. S. 849), Salig (Historie der Augsb. Confession III. S. 950 ff.) ist noch zu nennen: Wachler, Leben und Wirken Caspar Schwenkfeldt's während seines Aufenthalts in Schlesien 1490 bis 1528. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte in Streit's „schlesische Provinzialblätter“, fortgesetzt von Sohr. Jahrg. 1833. I. S. 119 ff. **Erbkam.**

Schwertbrüder (Fratres militiae Christi s. Gladiferi), auch Schwertträger und Ritter Christi genannt, ein geistlicher Ritterorden, dessen Zweck dahin ging, unter den heidnischen Liefländern die Bekehrungen, welche unter ihnen seit dem Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts begonnen worden waren, durch Waffengewalt zu unterstützen und zu sichern, entstand durch den Bischof Albrecht von Riga und dem Freunde desselben, dem Abte Dietrich von Thoreide in Dünamünde im Jahre 1202. Pabst Innocenz III. bestätigte den Orden, der die Verfassung der Tempelherren annahm, in religiöser Beziehung den Cisterciensern sich anschloß und dem Bischofe von Riga unterstellt wurde. Die Ordenskleidung bestand in einem weißen Mantel und Rocke mit kreuzweis übereinander gelegten Schwertern und einem Sterne von rothem Tuche. Der erste Ordensmeister war Winno von Rohrbach, unter dem den Rittern von dem Bischofe der dritte Theil des Landes, das ihm bereits unterworfen war, zum Unterhalte als freies Eigenthum zugesprochen wurde (1206). Die Zahl der Ordensritter vermehrte sich, mit ihnen eroberte der Bischof ganz Kurland und Liefland, er gerieth aber bald in Streit mit dem Orden, indem dieser auch den dritten Theil der neuen Eroberungen für sich in Anspruch nahm. Der Streit kam zur Entscheidung des Pabstes, der sich gegen die Zulässigkeit jener Forderung erklärte und den Rittern noch die Verpflichtung auferlegte, an den Bischof, zum Zeichen des Gehorsams gegen denselben, den vierten Theil des Zehnten abzugeben. Winno fiel durch einen abtrünnig gewordenen Ritter (1208) und ihm folgte Fulko Schenk von Winterfeld als Ordensmeister. Indem aber der Streit zwischen dem Bischofe und dem Orden fortdauerte, suchte jener mit dem Ordensmeister die Beilegung des Streites bei dem Pabste Innocenz III. in Rom nach; dieser entschied sich nun dahin, daß der Orden dem Bischofe zwar gehorsam bleiben, aber von allen Abgaben an denselben befreit seyn und den dritten

Theil von Liefland und Lettland wie auch die ferneren Eroberungen in diesen Ländern im Besitze behalten sollte. Das im Jahre 1217 eroberte Esthland fiel zur Hälfte an den Bischof, zur Hälfte an den Orden, der auch die Dänen vertrieb (1227), als diese in Esthland festen Fuß fassen wollten. Als aber der Bischof Albrecht gestorben war (1229), die Kräfte des Ordens durch die beständigen Kämpfe sehr erschöpft waren, Fulko bezweifelte, daß der Orden seine Selbstständigkeit bewahren könne, beantragte er eine Vereinigung der Schwertbrüder mit dem deutschen Ritterorden. Der Ordensmeister desselben, Hermann von Salza, lehnte jedoch den Antrag ab, neue Unterhandlungen zerschlugen sich abermals, bis endlich Pabst Gregor IX. des Ordens sich annahm, die Schwertbrüder zu Viterbo ihres Gelübdes entband und mit dem deutschen Orden vereinigte, in dem sie bis zum 16. Jahrhunderte gänzlich aufgingen. Vgl. H. A. G. de Pott, Comment. de Gladiferis s. de Fratribus militiae Christi in Livonia. Erlang. 1806.

Neudecker.

Schwestern, barmherzige, weibliche Congregationen, die sich der Krankenpflege widmen. Es gibt deren viele in der katholischen Kirche. Auf dem Generalcapitel der barmherzigen Genossenschaften, welches auf Befehl Napoleon's I. am 30. Septbr. 1807 zu Paris sich versammelte, waren Deputirte von 31 Genossenschaften mit Centralhäusern anwesend, von fünf Genossenschaften, die keine Centralhäuser haben. Sodann reichten noch 30 Genossenschaften, die keine Deputirten hatten, damals ihre Bittschriften ein. Alle diese Genossenschaften sind nun von sehr verschiedenem Umfange; während einige zahlreich sind, sind andere äußerst geringfügig und bis auf die Zahl von vier Schwestern beschränkt. Sodann geben sich viele dieser Genossenschaften auch mit Schulunterricht ab. Man findet die Aufzählung aller dieser Congregationen, die damals alle von der Regierung mit Geld oder liegenden Gütern unterstützt wurden, bei Brentano a. a. O. S. 201—210. Es kommen hier hauptsächlich zwei Congregationen in Betracht, die barmherzigen Schwestern des h. Vincentius von Paula und die Töchter des heil. Karl Borromeo. 1. Vincenz von Paula (s. d. Art.) stiftete zunächst einen Frauenverein zur Unterstützung der Armen und bildete ihn um und erweiterte ihn später, unter thätiger Mitwirkung der frommen Wittwe Le Gras, seit 1625 zu einem Verein für Krankenpflege der Armen. Im Jahre 1633 erhob ihn der Erzbischof zu Paris unter dem Namen der soeurs de charité zu einer selbstständigen Genossenschaft, welche bald sich in Frankreich und auch nach Polen verbreitete. Die Regel, die Vincenz ihnen gab, 1688 von Clemens IX. bestätigt, schrieb vor, Christum in den Kranken zu pflegen, täglich 4 Uhr Morgens aufzustehen, zweimal des Tags dem innerlichen Gebete obzuliegen, den ekelhaftesten Kranken Hülfe darzureichen, den Oberen unbedingten Gehorsam zu leisten; von lebenslänglichen Gelübden war keine Rede, sondern, nachdem die Schwestern eine Probezeit von 5 Jahren durchgemacht, sollten sie die Gelübde ablegen und sie alle Jahre erneuern (Helyot, histoire. Tom. VIII. p. 113). Das Volk nannte sie wegen der grauen Kleidung soeurs grises, graue Schwestern, welchen Namen sie auch in einigen Theilen des katholischen Deutschlands führen. Schon im Jahre 1721 gab es deren allein in Frankreich 1500. Die Stürme der Revolution ergingen auch über dieses Institut, doch ohne es bei der Wurzel abschneiden zu können. Nachdem im J. 1790 alle Orden und Congregationen aufgehoben worden waren, hörten die barmherzigen Schwestern nicht auf, ihr frommes Werk stiller, entsagender Christenliebe zu üben. Im Jahre 1800 wurden die barmherzigen Schwestern durch den ersten Consul wieder hergestellt und äußerlich unterstützt, so daß sie in Frankreich sehr bald zu großer Blüthe gelangten. — 2. Verschieden von der Stiftung des Vincentius von Paula ist der Orden der Schwestern des heil. Borromeo, gestiftet und mit einer Regel versehen von Epiphanius Louys, Abt von Estival, General der Prämonstratenser, im J. 1652; die Schwestern, die in diesem Jahre das Gelübde ablegten, ihr ganzes Leben der Pflege der Kranken und Kinder zu widmen, nahmen von dem Hospital St. Charles zu Nancy, worin sie dienten, den genannten Namen an. Auch diese Genossenschaft fand viele Ver=

breitung und überlebte die Revolution. Trier war die erste deutsche Stadt, worin sie sich niederließen (1811), später finden wir sie in Düsseldorf, Cleve, Koblenz, Berlin (hier seit 1851), in München seit 1832 und bald in anderen Städten Bayerns; sie fanden auch in anderen deutschen Ländern Eingang. In neuester Zeit sind Klagen gegen diese barmherzigen Schwestern erhoben worden; unter anderen die, daß sie gegen Nichtkatholiken den Namen, den sie tragen, nicht bewahrheiten. — Vergl. Brentano, die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen= u. Krankenpflege. 2. Aufl. Mainz 1852; und den Art. bei Wetzer und Welte. Herzog.

Scotisten, s. Thomas von Aquino und die Thomisten.

Scotus, Duns, s. Duns Scotus.

Scotus, Joannes Erigena. Ueber sein Leben vergl. neben Oudin, commentarii de scriptoribus ecclesiasticis T. V, Histoire littéraire de la France T. IV et V, Neander, Kirchengesch. Bd. IV, besonders F. A. Staudenmaier, J. Scot. Erig. und die Wissenschaft seiner Zeit", Frankf. 1834, wovon aber nur der erste, das Leben Erigena's enthaltende Theil erschien. — Ueber seine Lehre vergl. P. Hjort, J. Scot. Erig. oder von dem Ursprung einer christl. Philosophie", Kopenhagen 1823; Nic. Möller, J. Scot. Erig. und seine Irrthümer", Mainz 1844; de vita et praeceptis J. Scoti, Bonnae 1835 (alle diese nur kurze, ungenügende Excerpten aus Erigena enthaltend); Taillandier, „Scot Erigène et la philos. scolastique", Paris 1843; Ritter, Gesch. der Philos. Thl. VII; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II Thl., Lehre von der Versöhnung S. 118 ff.; Helfferich, christl. Mystik I Thl.; Staudenmaier, Philos. des Christenthums, I Bd.: Lehre von der Idee; ders. Lehre des J. Scot. Erig. über das menschl. Erkennen in der Freiburger Zeitschr. für Theol. 1840, II Hft. S. 239 ff.; Fronmüller, Lehre des J. Scot. Erig. vom Wesen des Bösen in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1830, I Hft. S. 49 ff., III Hft. S. 74 ff.

Ueber Erigena's Leben und Lehre vgl. auch des Unterzeichneten soeben erschienene Monographie: „Das Leben und die Lehre des J. Scot. Erig. in ihrem Zusammenhange mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neuern Philos. und Theol. dargestellt, Gotha 1860, worin die nähere Begründung und weitere Ausführung des hier Folgenden nachzusuchen.

Die Gesammtausgabe der Werke Erigena's siehe in der Pariser Patrologie von J. P. Migne Tom. CXXII: „Joannis Scoti opera, quae supersunt, omnia ad fidem Italicorum, Germanicorum, Belgicorum, Franco-Gallicorum, Brittannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit H. Z. Floss". Das Hauptwerk Erigena's „de divisione naturae", eine Art von Naturphilosophie (s. l. IV, 1), oder spekulativer Theologie, worin in dem frischen, lebendigen Dialoge eines Magister mit seinem (in der Regel das kirchliche Gewissen Erigena's repräsentirenden) discipulus die wichtigsten theologischen, kosmologischen und anthropologischen Fragen durchgesprochen werden, s. auch in der Ausgabe von Thomas Gale, J. Scoti Erigenae περι φυσέων μεϱισμῶ i. e. de divisione naturae libri V diu desiderati", Oxonii 1681, und von C. B. Schlüter, J. Scot. Erig. de div. nat, l. V editio recognita et emendata (??) Monasterii Guestphalorum 1838. — Erigena's Buch „de divina praedestinatione" (contra Goteschalcum) s. bei Mauguin „vet. auct., qui IXo saeculo de praed. et gratia scripserunt, op. et fragm." Paris 1650 T. I, und bei Floß. — Erigena's „versio operum S. Dionysii Areopagitae" (in das Lateinische) s. bei Floß; seine „versio Ambiguorum S. Maximi (Scholia in Gregorium Theologum, d. h. Gregor von Nazianz) s. bei Gale u. Floß. — Von Erigena's Commentaren zu Dionys sind noch vorhanden die „expositiones super ierarchiam coelestem", „glossae in mysticam Theologiam S. Dionysii" und Fragmente der „expos. sup. ier. ecclesiasticam"; s. dieselben bei Floß. — Von den homiletischen Werken Erigena's ist nur übrig die „homilia in prologum S. evang. secundum Joannem" (nicht uninteressant); s. dieselbe in den „Rapports sur les bibliothèques des

départements de l'Ouest", Paris 1841, bei Taillandier a. a. O. und Floß; von den exegetischen nur vier Fragmente des Comment. in S. evang. secundum Joannem; s. sie bei Ravaisson, „catalogue général des manuscripts des bibliothèques des départements" T. I. Paris 1849 und bei Floß. — Ein Fragment von Erigena's Werk „de egressu et regressu animae ad Deum" s. in Greith's Spicilegium Vaticanum und bei Floß. — Die Poesieen Erigena's s. bei Kardinal Angelo Mai, „carmina Classicorum auctorum e codicibus Vaticanis editorum" T. X, bei Schlüter und Floß. Eine Reihe anderer, übrigens meist mit Unrecht dem Erigena zugeschriebener Schriften ist verloren gegangen.

Es gibt kaum einen Mann, über welchen in alter und neuer Zeit die Urtheile so weit auseinandergingen, wie über Scotus Erigena. An seinen Namen, an den Ort und die Zeit seiner Geburt und seines Todes, an die Frage nach seiner Stellung im Leben, an die Auffassung seiner Lehre im Ganzen, wie im Einzelnen knüpfen sich zahllose Controversen. Von seinen Zeitgenossen (so Pabst Nikolaus I. in einem Briefe an Karl den Kahlen, Prudentius in der Schrift: de praedestinatione, die Synode von Langres im J. 859) wird Erigena nur Joannes Scotus, Joannes natione Scotus oder Scotigena (s. Hincmar de praed. c. 31) genannt. Die ältesten codices nennen als Autor nur einen Joannes Scotus oder Scottus. Nur die ältesten Handschriften seiner Uebersetzung des Dionys haben statt Scotus den Beinamen Jerugena, womit sich Erigena, wenn anders dieses Wort nach dem in Erigena's Gedichten sich findenden alten „Grajugena" erklärt werden darf (s. Floß), als einen von der Insel der Heiligen (ἱερῶν scil. νήσον), d. h. von Irland, Herstammenden bezeichnen wollte. Spätere, des Griechischen unkundige Abschreiber machten daraus Eringena, Erygena und zuletzt Erigena, das Wort von Erin (alter Name Irlands) ableitend, daher diese Depravation dem Sinne nach doch richtig bleibt. Da auch Prudentius (de praed. c. XIV) von Erigena sagt: te transmisit Hibernia, so ist wohl Irland als sein Geburtsland zu betrachten, obschon Schottland (Mackenzie, Lives and Characters of Scots Writers I. S. 49), und England (Gale a. a. O. Vorwort, der Erigena von Ergene, einem an Wales gränzenden Ort der Graffschaft Hereford ableitet) ihrer Schwester diese Ehre streitig machen. Scotus erklärt sich daraus, daß Irland früher Scotia major genannt wurde, weil Schotten einen großen Theil Irlands bewohnten, so daß die Schotten und Irländer geradezu als „the same people" galten (s. Dav. Hume, history of England I. S. 409).

Historisch sicher ist Erigena's Aufenthalt am Hofe Karls des Kahlen in Frankreich, wohin er nach Wilhelm von Malmesbury (s. Gale a. a. O. S. 5 u. 7) adulta jam aetate kam, und da Prudentius, mit dem sich Erigena daselbst befreundete, im Jahre 847 den Hof Karls verließ (Hist. litt. de la France V, 240 sq.), so dürfte Erigena's Ankunft in Frankreich zwischen 840 und 846, also seine Geburt etwa zwischen 800 und 815 zu setzen seyn (s. Thomas Moore, Hist. Hibern. I, 13 und Mauguin, Vindic. praed. et grat. II. S. 142). Jedenfalls wurde er in einer der damals in Irland blühenden Klosterschulen unterrichtet. Am Hofe Karl's des Kahlen, des liberalen Mäcen's der damaligen Wissenschaft, fand er eine sehr ehrenvolle Aufnahme, und in Karl selbst, der ihn stets seinen Magister hieß und an seiner Tafel speisen ließ, einen persönlichen Freund. Er wurde Lehrer und Vorsteher der Hofschule, die wohl schon damals ihren Sitz in Paris hatte, und kam in dieser Eigenschaft in nähere Beziehung zu den andern, Karl befreundeten Gelehrten, einem Hinkmar, Lupus, Usuard, Ratramnus u. A. Ein kirchliches Amt scheint Erigena in Frankreich nicht bekleidet zu haben; auch ist sehr ungewiß, ob er einem Mönchsorden angehörte, wahrscheinlich aber, daß er die Priesterweihe empfangen hatte (vgl. hierüber Prudentius de praed. c. 3.; Thomas Moore, hist. of Irel. I. 13; Staudenmaier a. a. O. S. 124 ff.). Am Hofe Karl's verfaßte er die meisten, und vielleicht alle seine Schriften. Die nur zu ängstlich wörtliche Uebersetzung des Dionys, die er auf Karl's Aufforderung hin unternahm, und die eine Hauptbrücke bildet, worauf der Neuplatonismus in's Abendland geleitet wurde, be-

gründete weithin den Ruf seiner Gelehrsamkeit, erregte aber auch in Rom Mißtrauen gegen ihn (s. des Pabstes Nikolaus epist. ad Carol. Calv. bei Floß S. 1025).

Welchen Antheil Erigena an dem schon vor seiner Ankunft in Frankreich ausgebrochenen Abendmahlsstreite zwischen Paschasius Radbertus, Rabanus Maurus, Ratramnus u. A. nahm, läßt sich nicht mehr genau ermitteln. Die lange Zeit hindurch dem Erigena zugeschriebene Schrift „de eucharistia" l. I. ist zwar ohne Zweifel ein Werk des Ratramnus (s. Laufs, „über die für verloren gehaltene Schrift des J. Scotus von der Eucharistie" in den theol. Stud. u. Krit. 1828, IV Hft. S. 755 ff.); daß aber Erigena doch in der Frage seine Meinung abgab, geht theils aus dem Vorwurf des Hinkmar (de praed. c. 31.), daß Erigena im Abendmahl nur die memoria des Leibes Christi erkennen und Brod und Wein nur für Symbole der Gegenwart Christi in der Menschheit halten wolle, theils aus den neuestens aufgefundenen exposit. sup. ierarch. eccles. und coel. Dionysii und den Fragmenten seines Commentars zum Evangelium Johannes mit Sicherheit hervor. Aus letzteren erhellt, daß er sich entschieden auf die Seite des Ratramnus stellte, und in der Eucharistie nur eine typische Darstellung der spirituellen Theilnahme an Jesu, die wir mit dem bloßen Intellektus schmecken, erkannte*), was nach den Principien seines Systems, worin er die Lehre vom Abendmahl ganz bei Seite liegen läßt, nicht anders zu erwarten ist (s. de divis. nat. V. 20. 38; Neander a. a. O. S. 472). Zweifelhaft bleibt aber, daß Erigena seine Ansicht vom Abendmahl in einer besondern Abhandlung, oder bloß gelegentlich in einigen seiner Schriften erörterte.

Viel klarer und wichtiger ist Erigena's Auftreten im Gottschalkischen Prädestinationsstreit. Als Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius u. A. die Lehre des mißhandelten Gottschalk, beziehungsweise Augustins, zu vertheidigen begannen, und Hinkmar sich dadurch angegriffen glaubte, forderte er den Erigena, den er als gewandten Dialektiker achten gelernt haben mochte, auf, seine Sache gegen Gottschalk's Freunde zu vertreten, ein Auftrag, dessen sich Erigena wohl nicht so sehr aus Freundschaft gegen Hinkmar, als um eine Hauptgrundlage seines Systems, seine negative Ansicht vom Bösen, zu entwickeln, in seinem Buch „de divina praedestinatione" entledigte. Dasselbe wurde im Jahre 851 (oder jedenfalls zwischen der ersten und zweiten Synode zu Chiersy 849 und 853, welche letztere das Buch kennt), verfaßt. Wie Erigena darin nur Eine Prädestination, die zur Seligkeit, statuirt, in Bezug auf die Bösen und deren Strafe nicht nur eine Prädestination, sondern auch eine Präscienz Gottes läugnet, weil das Böse ein nihil und seine Strafe nur die Einordnung in das Ganze sey, wie ihm also der augustinische absolute Particularismus der Gnade in den absoluten Universalismus derselben umschlägt, werden wir unten sehen. Zu spät mochte Hinkmar es bereuen, einen Philosophen von solchen Ansichten zu seinem Vertheidiger gewählt zu haben. Bald erschien eine Reihe von Streitschriften gegen Erigena, zuerst von Venilo (Erzbischof von Sens), dann eine ausführlichere von Prudentius, zuletzt von Florus Namens der Kirche von Lyon. Nachdem die zweite Synode zu Chiersy mit Erigena nur Eine Prädestination, aber gegen ihn eine Präscienz Gottes in Bezug

*) Lauf's Ansicht, daß Erigena in dem Streit gar Nichts geschrieben habe, widerlegt sich, abgesehen von anderen Gründen, durch diese neu gefundenen Fragmente; einige, bis jetzt noch wenig gekannten Sätze daraus mögen hier stehen. In den Expos. sup. ier. coel. heißt es (Floß S. 140): „Asserit, visibilem hanc eucharistiam typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quam fideliter solo intellectu gustamus, h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus ad spirituale incrementum. — Quid respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam, volunt asserere, dum clarissime Dionysius clamat, non illa Sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, — inventa propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae — Deus invisibilis in utraque sua natura." — Comm. in evang. sec. Joan. p. 311: „Nos, qui spiritualiter eum immolamus, et intellectualiter mente, non dente comedimus" 2c. 2c. — Näheres s. bei Christlieb a. a. O. S. 68—81.

auf die Verlorengehenden statuirt hatte, verdammte das wieder eine doppelte Prädestination statuirende Concil zu Valence im Jahre 855 in can. IV u. VI die „pultes Scotorum" als ein „commentum diaboli", was im Jahre 859 die Synode zu Langres und Pabst Nikolaus bestätigten. Dennoch ist nicht bekannt, daß Erigena verfolgt wurde; er scheint von Kaiser Karl gegen seine Gegner beschützt worden zu seyn; wenigstens leistete Karl der Aufforderung des Pabstes, den Erigena nach Rom zu senden, keine Folge. Wie lange aber Erigena an der Hofschule verblieb, kann nicht genau ermittelt werden.

In der Frage nach dem Lebensende des Erigena besteht die Controverse darin, daß nach den Einen (Ingulf, historia abbatiae Croylandensis; Simeon v. Durham, de regibus Anglorum et Danorum; Wilhelm von Malmesbury u. A.; neuestens Staudenmaier und Schlüter) Erigena von Alfred dem Großen nach England berufen, als Lehrer in Oxford, später als Abt von Malmesbury angestellt, dort von seinen Schülern in der Kirche erstochen und später als Märtyrer verehrt und heilig gesprochen, nach den Andern (Mabillon, Acta Sanctor. ordin. S. Benedicti; Natalis Alexander, Hist. eccles. saec. IX, Hist. litter. de la France T. V; neuestens Floß) in Frankreich geblieben seyn und auch daselbst sein Ende gefunden haben soll. Da aber Mabillon und die ihm folgen, denen es hauptsächlich um die Läugnung von Erigena's Abtswürde zu thun gewesen zu seyn scheint, in ihrer oft leidenschaftlichen Polemik gegen die frühere Ansicht mehr subjektive als objektive Gründe beibringen und eine kirchliche Tendenz verrathen, nämlich das Streben, um jeden Preis zu läugnen, daß Einer, dessen Lehre von Concilienbeschlüssen und dem Pabst selbst verdammt worden war, in England hoch geehrt worden und lange Zeit in gefeiertem Andenken geblieben seyn könne, so dürfte die erste Ansicht weitaus die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben, und anzunehmen seyn, daß Erigena wohl bald nach Karl's Tode nach England übersiedelte (883?) und später in Malmesbury ermordet wurde (891?), wo man Jahrhunderte lang sein Grab zeigte. (Näheres s. bei Staudenmaier a. a. O. S. 117 ff.; Christlieb a. a. O. S. 42 ff.).

In seinem kleinen Körper wohnte ein merkwürdig universeller Geist. Als Theolog und Philosoph, als Homilet, Exeget, Uebersetzer und sogar als Dichter auftretend, erregte er durch seinen scharfen Verstand, seine überlegene dialektische Gewandtheit, seine seltene Beredtsamkeit (s. Matthäus von Westmünster, Flor. histor. ad annum 883), seine damals beispiellose Gelehrsamkeit, besonders auch durch seine Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur schon bei seinen Zeitgenossen große Bewunderung. In seinem Wandel wird er als vir per omnia sanctus gerühmt (s. den Brief des päbstlichen Bibliothekars Anastasius, Floß S. 1025 ff.).

Er geht aus von der inneren Einheit der Philosophie und Theologie, die er zuerst bestimmt aussprach auf eine an Schelling (Meth. des akad. Stud. S. 167) und Hegel (Rel. Phil. I, 5 ff.) erinnernde Weise in jenem Satze, der der Kanon aller spekulativen Theologie geworden ist de praed. cap. I, 1: „quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, quae summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam", sowie von der Ueberzeugung, daß die zwei Erkenntnißquellen der Wahrheit, recta ratio und vera auctoritas einander nicht widersprechen können, weil beide aus Einer göttlichen Quelle stammen (de div. nat. I, 56. 66), daher er auch diese beiden Erkenntnißquellen neben einander herlaufen läßt, so aber, daß sich die Wagschale deutlich auf die Seite der freien Spekulation neigt, und die Vernunft, weil vor der Autorität daseyend, als höher, die Autorität aber, nur soweit sie mit der Vernunft übereinstimmt, als gültig betrachtet wird (a. a. O. I, 69), dabei deutet er die Schrift in einer von Dionysius Areopagita und Maximus Confessor angenommenen, oft sehr willkürlichen Weise allegorisch, in jeder Stelle einen „pfauenfederartig schillernden,

unendlich vielfachen Sinn" annehmend (a. a. O. IV, 5; III, 24; Näheres bei Christlieb a. a. O. S. 112—128). Auf diese Weise sucht Erigena in den fünf Büchern de divisione naturae sein Lehrsystem aufzubauen, das der erste praktische Versuch der Vereinigung der Philosophie und Theologie im Abendlande ist.

Die höchste Eintheilung aller Dinge," beginnt Erigena de div. nat. I, 1, ist in solche, die sind, und solche, die nicht sind, die aber beide unter den Begriff φύσις — natura fallen. Diese ursprüngliche Identität des Seyns und Nichtseyns zerfällt in vier Formen: 1) die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird; 2) die Natur, die schafft und geschaffen wird; 3) die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft; 4) die Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird". Hiermit bekundet sich dieses System als eine Art von Naturphilosophie, die ähnlich dem Ausgangspunkt der Hegel'schen Logik (das reine Seyn, das in seiner Inhaltslosigkeit gleich dem Nichts ist), die höchsten Gegensätze von vornherein zu überwinden, sie in Einem Begriff zusammenzufassen sucht und die, indem sie das Seyn Gottes und der Welt als ursprünglich in dem allgemeinen Seyn, in der natura, aufgehend faßt, eine Disposition zum Pantheismus, zugleich aber in dem Unterschiede von Schöpfer und Geschöpf, in den sich jene ganze Eintheilung auflöst (II, 1. 2), das Streben verräth, das gesonderte Seyn Gottes und der Welt dennoch festzuhalten; daher schon diese Eintheilung ahnen läßt, daß sich in diesem System der spekulative Pantheismus und Idealismus mit einem christlich realistischen Theismus durchkreuzt*). Die erste jener vier Formen soll Gott als die Ursache von Allem, die zweite die primordiales causae, die idealen Principien der Welt, die dritte die sichtbare Schöpfung, die vierte, nicht an sich, nur in unsrer subjektiven Betrachtung von der ersten verschiedene Form soll wieder Gott seyn als das Endziel, in das alle Dinge zurückkehren. Wir haben daher in dieser Viertheilung einen Kreislauf vor uns, wo Anfang und Ende zusammenfallen, und sich im Grunde Alles in dieses Eine göttliche Princip auflöst, da die Creatur, so weit ihr überhaupt ein Seyn zukommt, nichts ist als eine Participation dessen, qui solus vere est (a. a. O. II, 2; I, 72. 12; III, 17. 4; de praed. IX, 4), und Gott principium, medium et finis ist (a. a. O. I, 11). Fällt aber die Unterscheidung der ersten und letzten Naturform, so fällt der Entwicklungsproceß der „Natur" überhaupt unsrer subjektiven Betrachtung anheim, und wir begreifen jetzt schon, daß Erigena darauf hingetrieben wird, kein anderes Seyn als das im Bewußtseyn gesetzte anzuerkennen.

Indem Erigena im Zusammenhange mit dieser Grundeintheilung verschiedene modi essendi et non essendi unterscheidet je nach dem Standpunkte der sinnlichen Erfahrung, oder der Reflexion, oder der spekulativen Betrachtung, oder des Glaubens und der Erleuchtung durch den heiligen Geist, macht er bereits einen Versuch zu einer Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre (a. a. O. I, 3. 4. 5. 6. 7). Besonders bedeutsam ist, daß er auf eine an den Standpunkt der absoluten Idee bei Schelling und Hegel erinnernde Weise von der empirischen Betrachtung eine altior rerum speculatio, intellectualis visio oder cognitio, eine gnostische Betrachtung des Intelligiblen**) unterscheidet, die „Allem vorausgeht, was sie erkennt und Alles ist, was sie erkennt" (a. a. O. IV, 9; I, 7. 66. 14. 21. 22; II, 8; de praed. III, 6), wodurch Erigena wieder zu erkennen gibt, daß ihm das Seyn erst durch das Selbstbewußtseyn zu seiner vollen Wahrheit gelangt. Diese höhere Betrachtungsweise zieht sich neben der empirischen durch das

---

*) Als vorherrschend pantheistisch fassen Erigena's System auf Neander, Baur, Dorner u. A., als theistisch Helfferich und Staudenmaier, der sich (Lehre von der Idee S. 583 ff.) viele, aber meist vergebliche Mühe gibt, Erigena's Lehre in allen Theilen als orthodox darzustellen; Weiteres s. bei Christlieb a. a. O. S. 129 ff.

**) Vgl. auch das Princip Spinoza's, daß die Dinge aliud in temporalitate mundi, aliud in aeternitate Dei seyen, mit Erigena's Satz: „unus intellectus considerat aeternitatem creaturae indivina cognitione, alter temporalem conditionem ipsius" de div. nat. III, 17.

ganze System des Erigena hindurch, daher es fast in jeder einzelnen Lehre den Karakter einer principiellen Doppelseitigkeit an sich trägt. Obige Viertheilung verfolgt nun Erigena in den fünf Büchern de div. nat., so aber, daß er der dritten Naturform zwei Bücher widmet, indem die Anthropologie ein besonderes Buch in Anspruch nimmt. Richtiger bezeichnet Erigena sonst (s. Vorr. zur Uebers. der Schol. des Max, Floß S. 1195; de div. nat. I, 11) die Hauptpunkte seiner Lehre als drei: 1) Gott, die zugleich einfache und vielfache Ursache von Allem; 2) Ausgang (processio) aus Gott, Vervielfältigung der göttlichen Güte durch alles Seyende vom Allgemeinsten bis zum Speciellsten, worin die obige zweite und dritte Naturform zusammengefaßt ist; 3) Rückkehr zu Gott, oder die Rückauflösung der Vielheit in die Einheit.

1) Gott oder die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird.

a) Das Wesen Gottes an sich. Hierbei hebt Erigena ganz in der Weise des Areopagiten zuerst die Unbegreiflichkeit Gottes hervor, auf den zwar „die bejahende Theologie" die Prädikate des Geschaffenen, Wesen, Güte, Weisheit u. s. w. metaphorice übertragen könne, bei dem aber stets zugleich „die verneinende Theologie" die Beschränkung hinzufügen muß, daß er mehr als dies, daß er *ὑπερούσιος*, *ὑπεραγαθότης* etc. sey und die Position und Negation jener Begriffe zugleich enthalte, so aber, daß letztere überwiege, da Gott mit mehr Wahrheit in Allem geläugnet als affirmirt werde. So ist ihm Gott zuletzt nur das reine, sich selbst gleiche Seyn, das in seiner absoluten Unbestimmtheit, Beziehungs- und Gegensatzlosigkeit ebenso gut das absolute Nichts ist (a. a. O. I, 14. 3. 13; II, 28; V, 21). Auch Alles, was ein Thun oder Leiden bezeichnet, kann nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden; er ist ohne Bewegung; seine Bewegung ist nur sein Wille, daß Alles werde. Dieser Wille ist aber identisch mit seinem Seyn, wie es in ihm auch keinen Unterschied des Erkennens und Schaffens gibt. Es scheint daher, daß ein Selbstbewußtseyn im vollen Sinne des Worts Gott nicht beigelegt werden kann; Gott soll zwar wissen, daß er nichts Endliches ist, aber dieses Wissen bleibt ein rein negatives, weil der Begriff Gottes aller positiven Bestimmungen, aller materiellen Fülle völlig entkleidet wurde, daher Gott „et sibi ipsi infinitus et incomprehensibilis" bleibt, und Erigena sagen muß: „quomodo in se ipso potest cognoscere, quod non potest in se ipso esse? — „Nescit, quid ipse est" (II, 28. 20; I, 15. 16. 17. 73); die Controverse hierüber s. Christlieb a. a. O. S. 168—176).

In der Trinitätslehre, bei der wir den idealistischen Kern des Systems durch häufige Accommodation an die kirchliche Lehre vielfach verdeckt finden, wendet Erigena die Formel des Johannes von Damascus, daß der heil. Geist vom Vater ausgehe vermittelst des Sohnes (Neander, K.-G. IV S. 584 ff.), auch auf das Verhältniß vom Vater zum Sohn an: „wie der heil. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht, so werde der Sohn aus dem Vater durch den heil. Geist geboren" (II, 33), wiederholt die Vergleichung der drei Personen mit Feuer, Strahl und Glanz, bezeichnet weiter ihr Verhältniß als essentia, sapientia, vita, läßt aber alsbald die in Gottes Wesen gesetzten Unterschiede in seiner absoluten Identität mit sich selbst zerfließen, versteht unter den drei Personen keine realen Wesen, sondern bloße Namen der Kategorie der Relation, über welche Gottes Wesen, wie über alle andern Kategorieen hinausliege, da es mehr als unitas und trinitas sey, und stellt diese Bezeichnung Gottes als das bloße Produkt einer verschiedenen subjektiv menschlichen Betrachtung dar, die in Gott bald das Eine, ungetheilte Princip von Allem erkannt, bald die wunderbare Vielfachheit seines Wesens angeschaut, und so eine ungezeugte, gezeugte und hervorgehende Substanz darin unterschieden habe (a. a. O. I, 13; II, 35). Daher muß sich auch, wenn Erigena öfters die trinitarischen Unterschiede Gottes als der „Trinität des menschlichen Wesens", das sich in *οὐσία — δυναμις — ἐνεργεια*, oder *νοῦς — λόγος — διάνοια*, oder esse — velle — scire gliedert, entsprechend darstellt, trotz der Versicherung, daß die menschliche Trinität nur das Abbild des göttlichen Urbildes sey, das Ver-

hältniß umkehren, die menschliche muß zur ursprünglichen, die göttliche zur abgeleiteten werden, indem wir das, was wir von der Trinität Gottes erkennen, im Grunde nur von unserem eigenen Wesen abgesehen und auf jene übertragen haben (II, 23. 31. 32; IV, 7; V, 31; s. Christlieb S. 178—186. 259—266). Die Auffassung des Logos als Einheit der primordiales causae, des heil. Geistes als Princips der Entwicklung dieser Grundursachen in die einzelnen Dinge s. unten.

b) Das Verhältniß Gottes zur Welt. Erigena gibt sich viele Mühe, neben der Selbstmittheilung Gottes an die Kreatur sein unveränderliches, überweltliches Seyn festzuhalten. Wenn auch Gott in dem zu Schaffenden sich selbst realisirt und selbst in Allem wird, soll er doch zugleich in sich selbst bleiben und die Einfachheit seines Wesens nicht aufgeben; wenn auch Alles nur dadurch entsteht, daß Gott sich extendirt, so soll er dabei doch segregatus ab omnibus subsistiren, seine processio per omnia soll seine mansio in se ipso nicht ausschließen (I, 12; III, 4. 9. 20; IV, 5. 7). Freilich wird dabei der Welt ihre selbstständige Existenz gegenüber von Gott völlig entzogen, sie wird zur bloßen Erscheinung Gottes, zum sichtbaren Reflex des an sich unsichtbaren göttlichen Wesens. Wenn nun aber Erigena weiter sagt, daß nicht nur der Wille Gottes mit dem Geschaffenen, sondern Gottes Wesen selbst identisch sey mit dem Gedanken Gottes von der Welt, und daher mit der Welt selbst, daß Nichts außerhalb Gottes subsistire, und daß um der Einfachheit des göttlichen Wesens willen Nichts innerhalb Gottes seyn könne, das nicht er selbst sey, daß Gott Alles in Allem, und zwar nicht bloß die Substanz, sondern auch das Accidenz von Allem sey, wenn er zuletzt Gott und Kreatur für unum et id ipsum, una atque eadem natura erklärt und den Schluß: Deus itaque omnia est et omnia Deus nicht abweist, sondern wenigstens zwischen den Zeilen anerkennt, so kommen wir zu dem Resultat, daß wir den Satz: creator et creatura unum est im Sinne einer pantheistischen Einerleiheit beider zu verstehen haben, und begreifen schwer, wie man läugnen konnte (so Staudenmaier, Helfferich gegen Baur, Neander u. A.), daß solche Stellen das Gepräge des vollendeten Pantheismus an sich tragen (III, 10. 17. 4. 9; V, 30; I, 13). Das Sichselbsterschaffen der göttlichen Natur, das nichts Anderes seyn soll, als das naturas rerum condere, bedeutet hiernach nur die Ewigkeit der Weltentstehung. So läßt Erigena im bunten Zettel seines Gewebes den von Anfang an eingelegten Faden des spinozischen ἓν καὶ πᾶν auch hier dominiren, obgleich wir andererseits das ernste, aber im Grunde erfolglos bleibende Ringen bei ihm anerkennen müssen, die Schwächen des areopagitischen Gottesbegriffs zu überwinden und sich von der pantheistischen Basis jener Lehre loszureißen.

Erigena's Lehre vom Verhältniß Gottes zur intellektuellen Kreatur, d. h. seine Lehre von den Theophanieen zeigt dieselbe Doppelseitigkeit. Von dem Satze ausgehend, daß das an sich unbegreifliche Wesen Gottes nicht anders zur Erscheinung kommen könne, als indem es sich mit der intelligenten Kreatur verbinde (I, 10; woher aber der intellectus komme, erklärt Erigena nicht, was eine große Lücke in diesem System ist), faßt er zuerst mit Dionys die Theophanie als substantive Erkenntnißart, als die besonderen, zeitweiligen Erscheinungen Gottes in einzelnen frommen Geistern, ihre Visionen (I, 7. 8; cf. Dionys, de coel. hier. IV, 3), weiterhin als habituelle Zustände derselben, als ihre Tugenden (I, 9); dann betrachtet er in objektiver Fassung den intellectus selbst als Theophanie, indem dieser nur sich selbst (durch die altior rerum speculatio) vollkommen erkennen darf, so erkennt er Gott (I, 40. 43; II, 5. 32; III, 12; V, 31). Da aber dieselbe höhere Betrachtung den Geist darauf führt, in der ganzen Welt nur eine Manifestation Gottes zu erkennen, so muß Erigena zuletzt nicht bloß den intellectus, sondern (vgl. Schelling) die ganze Welt, jede sichtbare und unsichtbare Creatur eine Theophanie nennen (I, 7. 8. 13), daher sich im Begriff der Theophanie Erigena's ganze Anschauung von der Schöpfung, Weltordnung und Vorsehung concentrirt. Indem Erigena hierbei einerseits anerkennt, daß es keine Theophanie geben könne unabhängig vom intellectus der Creatur, andererseits die Schöpfung

an sich nur als ein System von Theophanieen betrachtet, so läßt sich begreifen, wie Erigena die Welt nachher in eine idealistische Abhängigkeit vom subjektiven intellectus setzen muß, und ebenso, wie er der Consequenz nicht entgehen kann, die Realität des Bösen zu läugnen.

2) Der Ausgang aus Gott oder die Naturen, die geschaffen werden.

a) Die Natur, die schafft und geschaffen wird, oder die idealen Principien der Welt und ihre Einheit im Logos. Mit dieser Lehre sucht Erigena zwischen der Einen absoluten Substanzialität Gottes und der Mannichfaltigkeit der Welt eine Brücke zu bauen. Das einfache Seyn Gottes kann sich nicht unmittelbar in verschiedenen Einzeldingen manifestiren, daher schafft Gott, indem er erscheinen will, ihre Urformen, die auf ewige, unwandelbare Weise in Gott ruhen, die näher als Vorbilder, Vorherbestimmungen der Dinge, Ideen, göttliche Willensakte (II, 2; vergl. Dionys de div. nom. V, 8) bezeichnet, bisweilen aber auch als mehr gesondert vom Wesen Gottes dargestellt werden, als erste Ausstrahlungen Gottes, denen er eine sekundäre Schöpferkraft verleiht (III, 4). Aber ihre Namen: per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, — vita, — ratio u. s. f. zeigen, daß sie sich in Begriffe der göttlichen Eigenschaften auflösen (III, 1), daß sie statt realer, objektiver Kräfte nur verschiedene subjektive Betrachtungsweisen des göttlichen Wesens sind, daß es also „so viele primordiales causae gibt, als der intellectus contemplantium bilden mag“ (III, 2). — Erigena will nun aber ihre objektive Realität dadurch retten, daß er sie in dem Logos, Verbum Dei, subsistiren läßt. In ihm hat Gott Alles, was er schaffen will, ehe es sich in seine Gattungen und Arten theilte, präformirt. Er ist die Einheit, der Inbegriff der Ideen und Urformen aller Dinge, die in ihm eine in sich einfache ununterscheidbare Einheit bilden, da sie erst in ihren Wirkungen zu einer unendlichen Vielheit werden (II, 15. 2. 22; III, 1). Sie sind also das nicht, was sie seyn sollen, ein Erklärungsgrund für die Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt, die pluralitas soll erst bei den effectus beginnen; so kommen wir auch hier, wie bei'm göttlichen Wesen, nicht über die unterschiedslose Einheit hinaus. — Soll aber an diesen Idealprincipien der Uebergang zur sichtbaren Welt gefunden werden, so sollten sie objektive, in sich geschiedene, aktuose Potenzen, im Aristotelischen Sinne lebendige Kräfte seyn, daher Erigena, wo er von der Entwicklung der Urformen in die Erscheinungswelt redet, jene wieder als objektive Kräfte und Unterschiede faßt*).

b) Die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft, oder die Erscheinungswelt und ihre Vereinigung im Menschen. Indem Erigena anerkennt, daß die Ursachen nur Ursachen sind, sofern mit ihnen zugleich eine entsprechende Wirkung gesetzt ist, daß, weil Gott keine Accidenz zukomme, darum auch die Schöpfung dem Wesen Gottes zeitlich nicht nachfolgen könne (V, 25; III, 8), aber doch vor der Consequenz, die dritte Naturform darum als gleichewig mit der zweiten und ersten zu bezeichnen, zurückbebt (III, 5. 7. 8. 14), gelangt er zum Resultat, Alles sey sowohl ewig als geschaffen, im Logos existire Alles auf ewige Weise, durch die Schöpfung (?) aber habe es angefangen, zeitlich zu seyn, indem die Idealprincipien in ihre Wirkungen heraustraten, in Einzelformen und Arten zur Erscheinung kamen (III, 1. 4. 9. 15. 20; s. daselbst die emanatistische Grundlage dieser Schöpfungslehre). Das Princip der Entwicklung der Grundursachen in ihre Wirkungen, der Differenzirung ihrer Einheit in die Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt ist der heilige Geist; der Vater schafft, im Sohne wird Alles (einheitlich), durch den heil. Geist wird Alles ausgewirkt in Einzelnes (II, 22. 23. 32; III, 17), worin wir aber nur die Momente des Werdens der Natur haben, da die „Schöpfung“ ein mit metaphysischer Nothwen-

*) Ueber den Zusammenhang dieser Lehre von den Idealprincipien mit Plato, den Neuplatonikern, Philo u. A. s. Christlieb a. a. O. S. 223—228; Erigena's „Lehre von den Engeln“ s. ebendas. S. 229—234.

digkeit erfolgender Proceß ist, welchen die Idealprincipien eingehen müssen, weil sie sonst aufhörten, als Ursachen zu existiren (V, 25). — An Kant's Kritik der reinen Vernunft erinnernd, betrachtet nun weiter Erigena Raum und Zeit als nur in animo existirend, die Materie als bloße Theilnahme an Form und Gestalt, diese aber als unkörperlich; die Körper als aus dem concursus der Accidenzien einer Substanz entstehend, selbst aber als keine Substanzen, und daher zuletzt die ganze Erscheinungswelt als einen bloßen Reflex, ein Echo, einen Schatten des wahrhaft Seyenden (I, 27. 56—58. 60. 63; II, 43; III, 14. 15).

Wie der Logos die Einheit der Idealprincipien, so ist der Mensch der alle Gegensätze und Unterschiede des Geschaffenen vereinigende Mittelpunkt der Erscheinungswelt; in seinem Geiste hat Gott die unsichtbare und intelligible, in seinem Körper (über die Unterscheidung des innern, geistigen und des äußeren, materiellen Leibes, s. I, 63. 49. 53; IV, 12 u. unten) die sichtbare Welt erschaffen; er ist die Werkstätte aller übrigen Creaturen, die in sich Alles einheitlich enthält, was in den verschiedenen Theilen der Natur gesondert existirt, eine Auffassung, die Erigena von Maximus Confessor herübernahm (II, 9. 7; III, 37; IV, 7; V, 25). Der Mensch besitzt nämlich in seinem Geist eine eigenthümliche Schöpferkraft. Wie Gott in seinem Sohn Alles schafft, so bringt die menschliche Vernunft Alles, was sie von Gott und den ewigen Ursachen der Dinge auffaßt, in ihrem Verstande hervor und vertheilt das also Hervorgebrachte in die gesonderte Erkenntniß einzelner, sensibler oder intelligibler Dinge (II, 24). Und wie in Gott sein Gedanke von dem zu Schaffenden die wahre Substanz des Geschaffenen ist (daher auch der menschliche Geist und der Begriff desselben in Gottes Geist identisch sind, und der Mensch nur „ein intellektualer Begriff ist, der im göttlichen Geiste von Ewigkeit her existirte" IV, 7), so ist auch der im menschlichen Geiste liegende Begriff der sinnlichen und intelligiblen Wesen die Substanz dieser Wesen selbst; intellectus omnium est omnia III, 4; intellectus rerum veraciter ipsae res sunt II, 8; und darum eben ist die ganze Natur im Menschen geschaffen und subsistirt in ihm, weil der Begriff aller ihrer Theile, der Elemente, Bäume u. s. f. ihm eingepflanzt ist (IV, 7. 9; III, 4; IV, 9).

Bei diesen merkwürdigen Sätzen war dem Erigena wohl nur so viel klar, daß es kein wirkliches Seyn, kein Daseyn geben könne unabhängig vom intellectus; aber er steuert der Fichte'schen Höhe des subjektiven Idealismus nur zu, ohne sie zu erreichen; denn unser Denken und Vorstellen ist ihm nicht unabhängig vom Seyn, hinter dem Erkennen bleibt das reine Seyn, die absolute Realität, die ebenso Gott als Welt ist (vgl. Kant's „Ding an sich" mit Erigena's „incomprehensibile per se", von dem wir nur erkennen, daß, nicht aber, was es ist I, 3; III, 15; IV, 7). Nur sobald etwas Bestimmtes von dem reinen Seyn ausgesagt, sobald es in eine Form des „Daseyns" gefaßt wird, so existirt es in dieser Bestimmtheit bloß im menschlichen Bewußtseyn. So steht Erigena etwa auf dem Standpunkte, den Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben" einnimmt; es fehlt ihm zur Abklärung seiner Anschauung nur der Begriff des Daseyns im Unterschied vom reinen Seyn (Näheres s. Christlieb a. a. O. S. 267 bis 296). — Ueber das Verhältniß des menschlichen intellectus zum göttlichen hierbei sagt zwar Erigena, daß Gottes Gedanken die primäre, der menschliche die secundäre Substanz der Dinge sey (IV, 7), da aber nur vom Menschen gesagt wird, daß er in dem Begriff von sich seine Substanz habe, das Seyn und Selbstbewußtseyn Gottes aber stets unsicher bleibt, so treibt uns Erigena, wenn auch stillschweigend, darauf hin, den intellectus, in dessen Begriffen die Realität des gesammten Daseyns ruhen soll, nur im Menschen, nicht in Gott zu suchen.

Das Paradies bloß spirituell vom Stande der Integrität nehmend (vgl. Origenes, Gregor von Nyssa u. A.) versteht Erigena unter Adam nicht sowohl eine historische Person, als die Idee des Menschen, oder das ganze menschliche Geschlecht in seinem präexistenten Zustande. Im zeitlichen Leben des Menschen kann kein ursprüng-

licher Zustand der Unschuld angenommen werden; denn der Eintritt in die sinnliche Welt ist bereits Folge der Sünde; und wenn jener Zustand der Unschuld — führt Erigena in einer oft fast wörtlich mit Schleiermacher übereinkommenden Weise aus (s. Christlieb S. 317—318) — auch nur kurze Zeit gedauert hätte, so hätte sich im Menschen eine solche Uebung im Guten entwickeln müssen, bei der sein Fall unerklärbar wäre (IV, 15. 16. 9; III, 25; V, 38). Der Mensch war daher nie ohne Sünde; die Sünde ist nicht etwas zufällig und zeitlich Entstandenes, sondern mit der Schöpfung und Natur des Menschen gleich Ursprüngliches (l. c. IV, 14; de praed. c. IX, 5—7). Die Folge des nur aus der Freiheit zu erklärenden, also unerklärbaren Falles (div. nat. V, 38. 9. 8. 36; IV, 3) war die Annahme eines animalisch-irdischen und sterblichen Leibes, in den sich der ursprüngliche, geistige Leib des Menschen verwandelte, der Unterschied der Geschlechter, und in Folge dieser Spaltung des Mikrokosmus alle zeitlichen und räumlichen, physischen und ethischen Verschiedenheiten im Makrokosmus (IV, 12—15; II, 5—7; V, 36). Eine Erbsünde läugnet Erigena in de div. nat. (IV, 16; V, 31), ohne aber die Kirchenlehre offen zu bekämpfen. Im Comm. in ev. sec. Joan. versteht er Erbsünde von der vorzeitlichen Sünde, die die menschliche Natur im Paradies beging, und die Jedem in diesem Leben anhafte, weil er in Folge derselben erst in diese Welt kam; originale könne sie heißen, weil durch sie unser (zeitlich-irdischer) Ursprung veranlaßt wurde. — Wie kann aber das Geborenwerden Folge des Seyns seyn, da Gott den Menschen mit einem animalischen Leibe schuf, weil er in ihm auch die sichtbare Natur schaffen wollte? Offenbar kann Erigena weder die Realität des Bösen (s. unten), noch die der Freiheit festhalten; das Böse ist ursprünglich und nothwendig, also kein Böses, Alles ist nur als die Eine, nothwendige Entwicklung und Extension des göttlichen Wesens zu betrachten (über Erigena's semipelagianische Lehre von der Freiheit nach dem Fall s. Christlieb a. a. O. S. 322 ff.; und Weizsäcker, das Dogma v. d. göttl. Prädest. im 9. Jahrh., Jahrb. d. deutsch. Theol. 1859; III Hft. S. 562 ff.)

c) Die Vereinigung des Göttlichen und Creatürlichen oder der Gottmensch. Hierbei zeigt sich die Doppelseitigkeit dieses Systems am deutlichsten. In einer Menge von Stellen scheint die historische Persönlichkeit Christi (der gleich bei seiner Geburt Allwissenheit und Fähigkeit zu lehren hatte IV, 9) festgehalten zu seyn; Christus habe einen Körper (aber wie ohne Sünde??), Sinn, Seele, Geist angenommen und dadurch die ganze sensible und intellektuale Kreatur in sich vereinigt (II, 13. 23. V, 27. 20. u. A.). Er soll das Princip für den Zusammenhang der zeitlichen Wirkungen mit den ewigen Ursachen, das Princip der Zurückführung der Mannichfaltigkeit der effectus in die Einheit ihrer ewigen Ursachen seyn, und als geschlechtslos Auferstandener und Erhöhter diese Wiedervereinigung des Getheilten angebahnt haben (V, 20. 25; II, 6. 9; IV, 20). Aber Erigena kann sich auch nicht verbergen, daß die Menschwerdung Christi und Erlösung als ein ewiges und nothwendiges (V, 25: „Das Wort mußte in die Wirkungen der Ursachen herabsteigen, weil sonst die Ursachen aufhörten, solche zu seyn"), aus dem Entwicklungsprocesse der Welt sich von selbst ergebendes (V, 23 erscheint die Rückkehr der Dinge zu Gott als naturalis effectiva potentia der Creatur), nur die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen ausdrückendes Verhältniß nach den Principien seines Systems aufgefaßt werden kann, daher läßt er das historische descendere des Logos zusammenfließen mit dem metaphysischen decurrere der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt (V, 25), läßt das Wort nur gewissermaßen (quodammodo) in das Fleisch herabsteigen und „durch eine theophania multiplex sine fine in das Bewußtseyn der Engels- und Menschennatur eintreten", indem er erkennt, daß das über alle Begriffe erhabene Wesen Gottes nicht in einer einzelnen Person, sondern nur in der Welt überhaupt zur Erscheinung kommen kann (V, 31; II, 5), und läugnet, daß zwischen unsern Geist und Gott eine Natur gesetzt, zwischen Gott und Mensch eine Vermittlung nöthig sei. (Vgl. die Christologie des Dionys, Maximus

und Hegel bei Christlieb S. 352 ff.; s. daselbst auch die verschiedenen Auffassungen der Christologie Erigena's von Dorner, Helfferich, Staudenmaier, Baur).

3) Die Rückkehr zu Gott, oder die Vollendung der Welt in die Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird.

a) Die Rückkehr zu Gott nach ihrer vorzeitlichen Idee oder die Lehre von der Prädestination. Nach Augustins Definition der Prädestination = vorzeitliche Vorbereitung dessen, was Gott thun will, muß Gott selbst die Prädestination seyn; weil vor der Zeit Nichts war als Gott. Er ist aber freier Wille, also ist von der Prädestination die Nothwendigkeit, er ist unzertheilbare Einfachheit, also ist die Doppelheit von jener ausgeschlossen (de praed. cap. II. §. 1—6). Die Härese einer doppelten Prädestination würde überdies das Verhalten des Menschen einer zwingenden Nothwendigkeit unterwerfen und seine Freiheit aufheben; es gibt also nur Eine wahre Prädestination, die zur Seligkeit; und wo die Schrift von einer Prädestination zum Verderben redet, geschieht dieß durch einen harten Gebrauch der Tropen, nach einer vom Gegentheil zu verstehenden Ausdrucksweise (a. a. O. III, 5; IV, 1—6; V, 1—5; VI, 1—3; XI, 1—4). — Gibt es aber in Bezug auf das Böse auch keine göttliche Präscienz? Den Anfangs nach Augustin noch festgehaltenen Unterschied zwischen praedestinare und praescire muß Erigena wegen der absoluten Einfachheit des Wesens und der Thätigkeit Gottes bald wieder aufgeben, und Beides mit dem schaffenden Willen Gottes zusammenfallen, darum die Präscienz auch als causirend fahren lassen und in Bezug auf das Böse läugnen; für Gott gibt es ja überhaupt kein prae oder post; ihm ist Alles simul (XI, 6—7; X, 5; XV, 4; de div. nat. II, 28; V, 27. 31. 36, de praed. XVII, 2; IX, 5).

Den Hauptgrund zur Läugnung der Prädestination und Präscienz Gottes in Bezug auf das Böse findet aber Erigena im Wesen des Bösen selbst. Dasselbe ist weder Gott, noch rührt es von ihm her, kann also nichts Seyendes, folglich auch nicht vorausbestimmt oder gewußt seyn (de praed. X, 3); es wird nirgends substanziell in der Natur gefunden und ist nur ein vermischt mit dem Guten existirender Mangel (a. a. O. XVI, 4; de div. nat. IV, 16), ein nihil, das für die altior rerum speculatio, d. h. in seiner Stellung zum Ganzen der Welt betrachtet, als Böses verschwindet und vielmehr ein wesentliches Moment der allgemeinen Schönheit bildet (de praed. VI, 3; X, 5; XVII, 1; de div. nat. V, 35—36); im göttlichen Wissen ist also das Böse nicht gesetzt, weil es nichts Reales ist, und umgekehrt: es ist darum nichts Reales, weil es im göttlichen Wissen nicht gesetzt ist (de div. nat. V, 27). Die Schrift lehrt eine Präscienz Gottes vom Bösen, nur sofern er das Böse als Negation des Guten weiß, indem das Erkennen des Guten im Geist Gottes auch einen in der reflexiven Vorstellung gebildeten Widerschein des Bösen voraussetzt (X, 4; XV, 9. 10). — Auch in Bezug auf die Strafe des Bösen gibt es keine Prädestination oder Präscienz Gottes. Die Prädestination zur Verdammniß ist nur die Einordnung des Bösen in das Ganze, der durissimus punitor ist in Wahrheit nur ein justissimus ordinator (s. unten bei c.); Prädestination ist also nur „das ewige Gesetz und die unveränderliche Ordnung aller Naturen, wonach die Erwählten aus ihrem Verderben wiederhergestellt, die Verworfenen (?) auf ein bestimmtes Maaß der Verkehrtheit beschränkt werden" (XVIII, 7; XVII, 1. 5). In dieser Lehre vom Bösen zeigt sich deutlich die Consequenz der Anschauung der Welt als eine Theophanie, wenngleich Erigena bis zur spinozischen Läugnung der Freiheit wenigstens nicht offen fortzuschreiten wagt. — Ueber

b) Die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zeitlichen Grundlegung oder die Lehre von der Erlösung finden sich nur wenige, zerstreute Bestimmungen bei Erigena. Weil jede Creatur im Menschen enthalten ist, so dehnt Erigena die Erlösung auch auf Engel, Thiere, Bäume u. s. f. aus (de div. nat. V, 25). Der Tod Christi kann nicht an sich, nur als Mittel zur Auferstehung von Bedeutung seyn, da die Erlösung nur in der Zurückführung der Wirkungen in die Einheit ihrer

primordialen Ursachen besteht, und diese Rückkehr erst mit der Auferstehung und Erhöhung Christi ihren Anfang nahm; was dort Christus durch Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes an sich selbst speciell that, wird er am Ende der Welt bei der gesammten Creatur thun und sie in die Einheit ihrer Ursachen restituiren (V, 23. 25; II, 6. 9. 13). Anderwärts erscheint diese Restitution auch als bereits vollzogen, da durch die Erhöhung Christi „die ganze menschliche Natur, weil Christus sie ganz annahm, in die Gottheit aufgenommen, sitzend zur Rechten Gottes und Gott selbst wurde (II, 23), und die Himmelfahrt Christi, sofern er nur „ascendit in contemplationibus ascendentium ad se" (V, 38), sich wieder in eine subjektive Betrachtungsweise aufzulösen. Wie bei Maximus schwer zu sagen ist, was der historische Christus für den allgemeinen Prozeß der Vergottung leiste, so kann auch bei Erigena Christus nur durch sein Seyn, nicht sein Thun Erlöser seyn. Wie der Abfall der Menschen und die Menschwerdung Christi (s. oben) nur ein ewiges und nothwendiges Verhältniß bezeichnen, so kann auch die Erlösung und Versöhnung nur die mit dem Abfall von Gott gleichewige Einheit der Welt mit ihm bezeichnen. Durch mystische Contemplation steigt der Mensch zur Vereinigung mit Gott auf, durch sie wird „peccatum mundi ab omni humana natura tollitur" (Comm. in evang. Joann. p. 312); die Erlösung besteht also im selbstthätigen Erkennen, im spekulativen Wissen; wir werden Eins mit Gott virtute contemplationis (de div. nat. V, 21. 36. 38. 39; de praed. XVII, 9).

c) Die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zukünftigen Vollendung. Bilden die vier Naturformen einen Kreislauf, sind Ausgang aus und Rückkehr zu Gott a se invicem inseparabiles (II, 2), so ist der Proceß der Rückkehr ein dem zeitlichen Weltlauf immanenter, und wenn der Geist in seiner absoluten Betrachtung Alles zusammenschließt, was die sinnliche Anschauung als getheilt erkennt, so kann die Vollendung der Rückkehr in jedem Augenblick als wirklich angeschaut werden durch Betrachtung der Welt sub specie aeternitatis. Diese subjektiv-idealistische Auflösung der Rückkehr, die Erigena nur II, 23 andeutet, verliert er im letzten Buch de div. nat. aus den Augen, und betrachtet die Vollendung der Rückkehr zu Gott als eine objektive und zukünftige Thatsache.

Wie bei Mond und Sternen das Ende ihrer Bewegung wieder ihr Ausgangspunkt ist, so kehrt die ganze Welt zu ihrer Urquelle zurück. Die Grundlage der Rückkehr der gesammten Natur bildet die Rückkehr des Menschen zum Logos; daher beginnt die Rückkehr der Natur von der Auflösung des Körpers an, welche die erste Stufe der Rückkehr der menschlichen Natur bildet; die zweite ist die Auferstehung und Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes; die dritte, wenn der Körper sich in Geist verwandelt; die vierte, wenn die ganze Natur des Menschen in die primord. causae zurückkehrt; die fünfte, wenn die Natur selbst mit ihren causae sich zu Gott hinbewegt (II, 6. 8; V, 7. 8. 3—6). Vergebens gibt sich Erigena hierbei Mühe, die besondere Substanz der Dinge und die Persönlichkeit des menschlichen Geistes vor ihrem Untergang in Gott zu retten (V, 8. 12. 13); Ausdrücke, wie supernaturalis occasus in Deum, interitus, mors Sanctorum (vgl. Dionys) beim Anschauen Gottes, zeigen deutlich, daß das Resultat ein völliger Akosmismus ist, indem das Wesen Gottes jedes Seyn an sich reißt (V, 21. 39). Hierin rächt sich das Fehlen des ethischen Moments der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, der naturaliter cogitur redire in Deum (V, 6).

Wie reimt sich dies aber mit der Lehre der Schrift von einer ewigen Verdammniß, die den Menschen von Gott trennt? Diese zu erklären, sieht sich Erigena genöthigt, wie früher den Begriff des Bösen, so auch den seiner Strafe auf ein minimum zu reduciren, und zuletzt auch dieses aufzuheben. Erst schließt er den Körper von der Strafe aus, da diese nur spiritualis seyn soll; sodann bewahrt er die geistige Natur und Substanz, das ganze naturale subjectum vor Strafe, und beschränkt sie auf das Accidenz der unvernünftigen Bewegungen des bösen Willens und die Erinnerung an

dieselben; weiterhin läßt er das Böse generaliter und zuletzt aus allen einzelnen Menschen und sogar aus den Dämonen verschwinden, womit auch jede Strafe aufhört, da das Böse seine eigne Strafe ist (de praed. X, 5; XV, 8; XVII, 8—9; de divin. nat. V, 30. 31. 36. 28). Auch das Höllenfeuer, worin die beati wie die miseri wohnen, nur daß es für jene ein Ort der Freude, für diese eine Qual ist, gehört zur Ordnung und Harmonie des Ganzen, die durch die Einordnung von Allem in Gott eine vollkommne seyn wird, wenn das Haus Gottes nach einer bestimmten Rangordnung voll werden wird (de praed. XVII, 5; de div. nat. V, 38). — So haben wir auch hier noch einmal den Kampf zwischen realistischem Theismus und idealistischem Pantheismus; jener will die Einzelsubstanz der Wesen und die Realität der Strafe retten, dieser muß Beides verschwinden lassen, und wir können bei diesen resultatlos endenden Kampfe zwischen Erigena's Spekulation und seinem Glauben nur sagen, daß der Mann besser war als sein System.

Erigena ist nicht der Vater der Scholastik (gegen Staudenmaier), sondern der Gründer der spekulativen Theologie des Abendlandes, und der Scholastik eben nur soweit sie spekulative Theologie, besonders soweit sie dem Platonismus befreundet ist. Noch weniger ist Erigena Vater der Mystik; er bildet nur die Brücke, auf der die Mystik des Neuplatonismus, der dionysischen Schriften und des Maximus Confessor in die abendländische Wissenschaft überging, nicht aber den eigenthümlichen Ausgangspunkt der Mystik. In der Streitfrage, ob Erigena den Schlußpunkt der vorscholastisch-griechischen Zeit (so Baur, Dorner, Ritter) oder den Anfangspunkt der neuen abendländischen Wissenschaft (so Staudenmaier, Hjort u. A.) bilde, haben beide Parteien Recht. Als Theolog bildet er weit mehr den Abschluß der griechischen Wissenschaft als den Anfangspunkt der mittelalterlichen; als Philosoph aber ist er der Anfangspunkt der neueren; er kann die Ehre für sich in Anspruch nehmen, zum ersten Male das Selbstbewußtseyn, sofern es in seinen Begriffen das Wesen des Wirklichen hat, zum Princip der Philosophie gemacht und dadurch, obwohl selbst wahrscheinlich nicht Germane, den Grundgedanken der neueren deutschen Philosophie zuerst ausgesprochen zu haben, und er kann darum von der Geschichte der Philosophie mehr, als bisher geschah, ein Räumlein, ja einen Ehrenplatz verlangen. Freilich ist dieses neue Princip bei ihm noch weit nicht abgeklärt gegenüber den früheren, und hat sich auch mit den Grundanschauungen des Christenthums noch wenig vermittelt; daher finden wir die alte und neue Zeit bei ihm in stetem Streit mit einander; er steht zwischen dem Platonismus und der Scholastik in der Mitte, wie ein zweiköpfiges Janusbild, dessen eines Gesicht noch vom letzten verschwommenen Abendroth der hellenischen Wissenschaft bemahlt wird, während das Auge des andern, dem Abendlande zugekehrt, die gährenden Elemente der neu sich bauenden Wissenschaft mit den ersten Adlerblicken germanischer Spekulation überschaut. — (Näheres über seine Stellung zur alten und neuen Zeit, über das Schicksal seiner Lehre im Mittelalter und seinen Zusammenhang mit den Mystikern s. Christlieb a. a. O. S. 434 ff.).

Nachdem schon Honorius III durch eine Bulle vom 23. Januar 1225 das Werk de div. nat. verdammt hatte, wurde das lange Zeit vergessene, im Jahre 1681 aber in Oxford neu edirte Buch auch von Gregor XIII am 3. April 1685 auf den index librorum prohibitorum gesetzt. Th. Christlieb.

Scotus, Marianus, geboren im Jahre 1028 in Irland, wurde nach der Landessprache wahrscheinlich Moelbrig genannt — ein Name, der die Bedeutung „Clausenaire, inclusus" hat. Kaum 24 Jahre alt, verließ er (1052) sein Vaterland und vielleicht seit dieser Zeit führte er erst den Namen Marianus. Im Jahre 1056 kam er nach Deutschland und hier ging er in Köln in das Schottenkloster des heil. Martin, welches damals unter den Aebten Helias und Majolus zu großer Blüthe gelangt war. Nach einem Aufenthalte von zwei Jahren in jenem Kloster begab er sich nach Fulda, begleitet von dem Abte des Klosters daselbst, Ecbert, mit dem er auch nach Paderborn

ging. Von Eckberts Nachfolger, Sigefried, wurde er (1059) in Würzburg zum Priester geweiht, darauf aber, zur Sühnung seiner Sünden (pro peccatis) von der Welt abgeschlossen und zehn Jahre lang in das Kloster von Fulda gesperrt, in dem er täglich Messe las. Als er endlich auf Befehl des Erzbischofs von Mainz das Kloster verließ (1069) und nach Mainz kam, wurde er hier zum zweiten Male und zu gleichem Zwecke in das Kloster gesperrt. Noch im Jahre 1082 lebte er hier, aber wahrscheinlich starb er noch in diesem Jahre oder 1083; im Kloster St. Martin wurde er begraben. Als Schriftsteller ist er besonders durch sein Chronicon merkwürdig geworden, das freilich in Deutschland wenig beachtet, um so mehr aber in England geschätzt wurde. Sigebert von Gemblours, Wilhelm von Malmesbury u. A. legten dem Werke einen großen Werth bei; in Oxford soll ein noch fast vollständiges Exemplar aufbewahrt werden. Das Chronicon zerfällt in drei Bücher, von denen das erste die Weltgeschichte bis auf Christus darstellt, dessen Geburt 22 Jahre früher als nach der Zeitrechnung des Dionys angegeben wird. Das zweite Buch schildert die Geschichte Jesu und der Apostel mit Berücksichtigung der Schriften von Augustin, Gregor, Beda u. A., das dritte Buch führt die Geschichte der Kirche bis zum Jahre 1082 fort. Florentius, Mönch zu Worcester († um das J. 1118) hat das Chronicon fortgesetzt; er folgte ganz und gar dem Texte des Scotus, so daß seine Arbeit mit dem Chronicon des Scotus oft verwechselt worden ist. Scotus wollte übrigens durchaus nicht eine Geschichte seiner Zeit schreiben, sondern nur nach einer berichtigten Chronologie einen kurzen Ueberblick der weltgeschichtlichen Ereignisse geben. G. Waitz hat das Chronicon mit Nachweisung der von Scotus benutzten Quellen herausgegeben in dem Werke: Monumenta Germaniae Historica, ed. Georg Heinr. Pertz, Tom. V. Hannov. 1844, die Prolegomenen S. 481—494, das Chronikon S. 495 ff. **Neudecker.**

Scotus, Michael, nach einigen Angaben in Durham, nach anderen in der schottischen Grafschaft Firste zu Balweary im 13. Jahrhundert geboren, war zu seiner Zeit als Mathematiker, aber auch als Nekromant, Adept und Astrolog, überhaupt wegen seiner Kenntnisse in den sogen. geheimen Wissenschaften der Schwarzkünstler berühmt. Er studirte in Oxford und Paris Mathematik, Astronomie, Medicin, Chemie und die morgenländischen Sprachen; von Frankreich ging er nach Deutschland, wo er bei dem Kaiser Friedrich II. eine günstige Aufnahme fand, besonders mit Astronomie, Astrologie und Chemie sich beschäftigte, aber auch literarisch thätig war. Er verfaßte die Schrift: „De secretis naturae sive de procreatione hominis et physiognomica (Par. 1508, Francofurt. 1615 und Amstel. 1655 in den Werken Alberts des Großen); „Quaestio curiosa de natura solis et lunae" (Argent. 1622); „Mensa philosophia seu Enchiridion, in quo de quaestionibus mensalibus et variis ac jucundis hominum congressibus agitur" (Francof. 1602. 1608. — eine Schrift, als deren Verfasser aber auch der Irländer Theobald Anguilbert [cap. 1500] genannt wird). Auch an der lateinischen Uebersetzung der Werke des Aristoteles aus der arabischen Version des Avicenna, veranstaltet auf Befehl des Kaisers Friedrich II., soll er sich betheiligt haben; sie erschien unter dem Titel: „Aristotelis opera latine versa, partim e graeco, partim arabico, per viros lectos et in utriusque linguae prolatione peritos, jussu imperatoris Friderici II. Venet. 1496. Von Deutschland ging Scotus nach England wieder zurück, erfreute sich hier der besondern Gunst des Königs Eduard II., und begleitete als schottischer Gesandter ein schottische Prinzessin nach Norwegen. Bald darauf (nach 1290) soll er gestorben seyn, nach einigen Angaben zu Holme-Colterme, nach andern in der Abtei Molcrose. Vgl. Biogr. univers. T. 41. p. 363 sqq. Par. 1825. **Neudecker.**

Scriver, Christian, ist geboren den 2. Januar 1629 zu Rendsburg im Holsteinischen. Schon als Knabe von 4 bis 5 Jahren sah er sich aus einer augenscheinlichen Lebensgefahr gerettet, indem er in einen Mühlbach gefallen, vom Strome fortgerissen und von einer herbeigeeilten Frau den Wellen entrissen wurde. Seinen Vater verlor er früh und auch der Stiefvater starb bald, so daß der Knabe vom 7. Jahre

an nur von der Mutter erzogen wurde, die noch mehrere Kinder hatte. Diese Erziehung fiel mitten in die schweren Zeiten des 30jährigen Kriegs, der das väterliche Vermögen Scriver's vollends aufzehrte. Ein begüterter Kaufmann, Thomas Hebber, seiner Großmutter Bruder, nahm sich indessen des jungen Christian mit großer Liebe an und gedachte seiner auch in seinem Testamente. Bald konnte sich der von treuen Lehrern geleitete Jüngling nun selbst forthelfen. Erst bekleidete er eine Informatorstelle bei einer Familie in Lübeck und dann (1647) bezog er Rostock. Da war es der durch seine geistliche Wirksamkeit berühmte Joachim Lütkemann (s. d. Art.), der als sein Beichtvater einen wohlthätigen Einfluß auf ihn übte. Daneben hörte er auch den Theologen Quistorp u. A. Scriver wurde 1653 Archidiakonus zu Stendal und 14 Jahre darauf Pastor an der St. Jakobikirche in Magdeburg; dazu gesellten sich verschiedene kirchliche Würden, wie die eines Scholarchen und zuletzt eines Seniors des Ministeriums. Verschiedene Rufe (nach Halberstadt und Berlin) schlug er aus, und ebenso lehnte er nach längerem Kampfe, wobei er auch mit Spener sich berieth, den Antrag ab, den ihm die Erbprinzessin von Dänemark bei ihrer Vermählung mit König Karl XI. von Schweden machte, die Hofpredigerstelle in Stockholm anzunehmen, weil sie eines solchen Mannes bedürfe, der sie vor allem Bösen warne, zum Guten sie antreibe und ihr ungescheut die Wahrheit sage. Erst in seinem späteren Alter ließ sich Scriver bewegen, Magdeburg zu verlassen und die Oberhofpredigerstelle in Quedlinburg anzunehmen, die ihm auf Speners Empfehlung hin von der Herzogin von Sachsen, Anna Dorothea, angetragen wurde. Er fing jedoch bald nach Antritt dieser Stelle an zu kränkeln und starb, nachdem er zu Ende des Jahres 1692 von einem Schlagfluß war betroffen worden, den 5. April 1693 in einem Alter von 64 Jahren. Er war in seinem Leben, das nicht ohne mancherlei Anfechtungen blieb, viermal verheirathet gewesen und hatte auch noch die vierte Frau überlebt. Von den 14 Kindern überlebten jedoch nur ein Sohn und eine Tochter den Vater. —

Scriver's Name lebt bis auf diesen Tag im Munde des protestantischen Volkes, das an seinem „Seelenschatz“ ein gediegenes Andachtsbuch besitzt, welches Arndt's „wahrem Christenthum“ und ähnlichen Büchern an die Seite gestellt werden darf*). Das Buch ist aus Wochenpredigten des Verfassers entstanden, dann aber zu einem selbstständigen Werke ausgearbeitet worden. Scriver dedicirte diese „Seelenpredigten“ dem dreieinigen Gott**). In der Vorrede (1675) aber versichert er den Leser, daß sie ihn manchen Schweiß, manches Seufzen, viele und große Arbeit, viel Beten und Wachen gekostet haben. „Es ist“, sagt er, „hie ein Blumenfeld, darinnen die edeln Bienen, die gläubigen Seelen, den süßen Honigthau heilsamer Lehren und kräftigen Trosts werden sammeln können; denn ich habe mit treuem Fleiß, als ein guter Hausvater thun soll, Altes und Neues gesammelt und sie zusammengetragen, auf daß gottselige Herzen nicht möchten Ursache haben zu klagen, sie seyen mit vergeblicher Hoffnung abgespeiset worden.“ Dieses Selbstzeugniß ist durch die Erfahrung von mehr als anderthalb Jahrhunderten nicht zu Schanden geworden.

Außer dem Seelenschatz und verschiedenen Predigten, die unter verschiedenen Titeln erschienen sind***), verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden „Gotthold's

---

*) Seelenschatz, darinnen von der menschlichen Seele hohen Würde, tiefen und kläglichen Sündenfall, Buße und Erneuerung durch Christum, göttlichen heiligen Leben, vielfältigen Creutz und Trost im Creutz, seligen Abschied aus dem Leib, triumphirlichen und frölichen Einzug in den Himmel und ewiger Freude und Seligkeit, erbaulich und tröstlich gehandelt wird; mit einer Vorrede von J. G. Pritius. (Magdeb. 1681.) Magdeb. u. Leipz. 1737. Schaffhausen 1738 u. ö. 5 Thle. in 2 Foliobdn.

**) „Laß dieses Werk“, heißt es unter Andern in der Zuschrift, „einen Sprengkrug seyn aus dem Brünnlein Israelis und aus der Quelle Deiner Liebe gefüllet, und laß deinen Kirchgarten hin und wieder daraus bespr enget und befruchtet werden, daß die edeln Blumen und Pflanzen desto mehr wachsen, blühen, duften und fruchten mögen“.

***) Schon im 1. Jahre seines Predigtamts erschienen drei Predigten von dem Leiden Christi

zufällige Andachten", eine Art christlicher Parabeln, 400 an der Zahl, worin an Naturgegenstände und Erscheinungen des täglichen Lebens geistreiche und erbauliche Betrachtungen angeknüpft werden. Das Buch erschien 1671 und wurde öfter wieder aufgelegt (z. B. Bremen 1837). Es ist ebenfalls dem dreieinigen Gott gewidmet, nachdem der Verfasser aus einer schweren Krankheit erstanden war. Auf diese Krankheit bezieht sich denn auch sein „Siech- und Siegesbette", darin er sowohl seine Krankheit selbst beschreibt, als auch die Hülfs- und Trostmittel, die ihm Gottes Güte während derselben dargereicht. Aus seinem Nachlasse hat Pritius den „Wittwentrost" herausgegeben, eine Trostschrift, welche Scriver an eine vornehme Dame gerichtet, die ihren Gemahl verloren.

Ueber Scriver's Leben und Schriften vgl. die Vorrede von Pritius zum Seelenschatz, die Biographie von J. Christmann (Nürnberg 1829) und meine Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation (IV. Der evangelische Protestantismus II, S. 177 ff.). Hagenbach.

Sculptur, christliche. Wir haben in den früheren Artikeln, welche die christliche Kunst behandeln, darauf hingewiesen, daß die Sculptur gleichsam das Princip und Fundament der gesammten antiken (griechisch-römischen) Kunst bildet und den eigenthümlichen, durchgängig plastischen Karakter derselben bedingt, das Christenthum dagegen und die von ihm getragene Weltanschauung diesen Zweig der Kunst wenig begünstigt und sich entschieden der Malerei zuneigt. Die christliche Sculptur hatte daher von Anfang an einen schweren Stand. Das eigenthümliche Wesen dieser Kunst fordert entschieden die größtmögliche Klarheit, Ebenmäßigkeit und Durchbildung der leiblichen Gestalt, welche dem Künstler nicht gestattet, zu Gunsten des geistigen Ausdrucks von den Gesetzen der formellen Schönheit abzuweichen. Ihr Ideal, dem sie nachstreben muß, ist daher, wie früher schon bemerkt, die Darstellung vollkommenster Einheit von Geist und Leib, Idee und Erscheinung, — einer Einheit, in welcher beide gleichsam sich decken, beide von gleichem Werthe und gleicher Geltung, nur als die gleichberechtigten Faktoren Eines Ganzen erscheinen. Die specifisch-christliche Weltanschauung dagegen fordert ebenso entschieden, daß dem Geiste der Vorzug eingeräumt werde vor allem Sinnlichen, Natürlichen, daß er die Herrschaft führe über den Leib, dieser nur als Vollstrecker seiner Befehle, als Medium seiner Entwicklung und Ausbildung, als Werkzeug zur Verwirklichung seiner Zwecke, die ganze irdisch-leibliche Existenz nur als Uebergangsstufe zu einem höheren geistigen Daseyn gefaßt werde. Nach christlicher Ansicht fällt alle Idealität in das geistige Leben; eine selbstständige oder auch nur gleichberechtigte Idealität der leiblichen Erscheinung gibt es nicht: sie hat vielmehr nur das geistige Leben so klar als möglich abzuspiegeln.

So lange diese christliche Anschauungsweise den Sinn und die Thätigkeit der Künstler beherrschte, war daher ihr Streben, bewußt oder unbewußt, darauf gerichtet, zwischen jenen Gegensätzen eine Vermittlung herzustellen. Die Geschichte der Sculptur bis in's 16. Jahrhundert hinein zeigt durchgängig das Ringen des christlichen Kunstgeistes, eine Fassung und Behandlung der Sculptur, d. h. einen Styl zu finden, der es ihr möglich mache, in ihren Werken ebenso sehr den Grundprincipien der christlichen Weltanschauung wie den eigenthümlichen Gesetzen plastischer Darstellung gerecht zu werden. Die einzelnen Perioden und Zeitalter, wie die einzelnen Künstler und Kunstwerke, unterscheiden sich daher vornehmlich dadurch von einander, daß mehr und mehr das Bewußtseyn dieser Aufgabe sich herausbildet, in dem einen dunkler, im andern heller hervortritt, und die Aufgabe selbst mehr oder minder glücklich gelöst erscheint. —

---

unter dem Titel: „Das blutrünstige Bild Jesu Christi, des Gekreuzigten". — So gab er auch in Stendal seine „Goldpredigten" heraus, „darinnen die selig machende Katechismuslehre auf das Kürzeste gefasset, mit der Betrachtung des Goldes erkläret und allem vergänglichen Gold und Schätzen vorgezogen wird". Auch aus der Magdeburger Periode gingen verschiedene Sammlungen hervor, vgl. die Vorrede zum Seelenschatz von Pritius.

Anfänglich freilich, in der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, dem sogenannten altchristlichen Zeitalter, ward die Sculptur, soweit sie nicht zur Herstellung von Grabmonumenten oder kirchlicher Geräthe und bloßen Schmuckwerks (in Elfenbein, Silber und Gold) diente, dergestalt vernachlässigt, daß das Bewußtseyn jener Aufgabe kaum in einzelnen schwachen Regungen des künstlerischen Gefühls zum Ausdruck kommt. Zuerst war die Furcht und der Abscheu vor dem Heidenthum und seinem Götzendienste, welchem die antike Plastik ihre edelsten Kräfte geweiht hatte, noch so groß, daß von einer Uebung der Bildhauerei durch christliche Künstler nicht die Rede seyn konnte. Ging doch Tertullian so weit, die bildende Kunst, insbesondere die Sculptur, für eine Erfindung des Teufels zu erklären. Aber auch als diese Furcht sich zu verlieren begann und man dem Bedürfniß nachgab, die christlichen Grabmonumente, Sarkophage rc. durch einzelne Embleme und Reliefdarstellungen aus der heiligen Geschichte als christliche zu bezeichnen, ja selbst nachdem das Christenthum seinen Gegner überwunden und durch Constantin zur Herrschaft im römischen Reich gelangt war, wendete sich die christliche Kunstthätigkeit doch vorzugsweise der Malerei zu. Denn alle Bildkunst sollte ja nur dazu dienen, den Gläubigen den Inhalt der heiligen Schrift zu vergegenwärtigen; sie sollte nur eine Biblia pauperum vertreten, d. h. den geistig Armen, welche nicht lesen konnten, die Thatsachen der heiligen Schrift in die Erinnerung zurückrufen und die innere Anschauung von ihnen beleben. Zu diesem Zwecke waren Werke der Sculptur weit weniger geeignet als Gemälde und Mosaiken. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß von Statuen religiösen Karakters, d. h. Abbildungen heiliger Persönlichkeiten, aus der ganzen altchristlichen Zeit bis zum 10. Jahrhundert sich nur vier Werke erhalten haben, die mit Sicherheit dieser ersten Periode der christlichen Kunstbildung zugeschrieben werden können. Zu ihnen gehört das marmorne Standbild des Bischofs Hippolytus von Portus Romanus, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (unter Maximinus) den Märtyrertod erlitt, in sitzender Stellung, mit der Toga bekleidet, noch ganz antik gehalten (von dem indeß der ganze obere Theil eine moderne Restauration und nur der untere Theil des Körpers mit dem Stuhl und der Inschrift ächt ist), und die berühmte Erzstatue des heiligen Petrus, ebenfalls in sitzender Stellung, von ähnlichem Styl und Karakter, wahrscheinlich im 5. Jahrhundert zu Constantinopel gefertigt, welche von Alters her bei hohen Festen mit dem ganzen Pompe des päbstlichen Ornats bekleidet, den Gläubigen zum Fußkusse ausgestellt wird (so daß bereits der rechte Fuß fast ganz weggeküßt ist). Die beiden andern sind zwei Marmorstatuen Christi als des guten Hirten, von denen die eine noch der besseren Zeit (des 5. oder 6. Jahrhunderts), die andere dagegen in ihrer starren Nüchternheit dem späteren, schon dem Verfall zueilenden Zeitalter der altchristlichen Kunst angehört. Wir hören zwar in den historischen Berichten von einer Reiterstatue, die dem Kaiser Justinian, von einer andern, die Theoderich dem Großen gesetzt worden sey; aber selbst solche Porträtstatuen zum Ruhme der Großen dieser Welt scheinen in so spärlicher Anzahl verfertigt worden zu seyn, daß sich nichts von ihnen erhalten hat. Alles Uebrige, was wir außer jenen vier Statuen besitzen, sind nur Reliefdarstellungen verschiedener Art. Unter ihnen spielen eine Hauptrolle die Steinsculpturen auf den Sarkophagen und Grabmonumenten, von denen sich eine ziemlich große Anzahl aus dem 3. bis 6. Jahrhundert in den sogenannten Cömeterien (den Katakomben bei Rom, Neapel, Syrakus rc.) erhalten hat; darunter eines der bedeutendsten Monumente der altchristlichen Sculptur, der Sarkophag des Junius Bassus, der als Präfekt der Stadt Rom kurz nach seiner Bekehrung 359 starb. Sodann kommen die Elfenbeinschnitzwerke an den sogenannten Diptychen (vgl. dies. Art.), von denen einige bis in das 4. Jahrhundert hinabreichen dürften. Auch belegte man Stühle und Bücherdeckel mit solchem Schnitzwerk und schmückte damit kleine elfenbeinerne Gefäße (ein Stuhl dieser Art, der dem Erzbischof Maximinian angehörte, befindet sich im Dom von Ravenna). Namentlich aber wurden in großer Menge kirchliche Prachtgeräthe, Kelche, Schalen, Hostienschreine, Altarbekleidungen, Crucifixe rc., aus getriebenem

Silber und Gold gearbeitet und zu diesem Behufe eine unglaubliche Masse edlen Metalls verwendet. Ein Zeitgenosse macht uns die Schmucksachen dieser Art namhaft, welche die alte Peterskirche zu Rom gegen Ende des 8. Jahrhunderts besaß. Die Flügel des Hauptportals waren mit Silberplatten, 975 Pfund schwer, belegt, über der Thür das Bild des Heilands aus vergoldetem Silberblech. Unter dem sogenannten Triumphbogen war ein Querbalken angebracht mit einer 1352 Pfund schweren Silberbekleidung. Eine der Kanzeln (Ambonen) hatte ein silbernes Lesepult, der Hauptaltar eine Bekleidung von Goldblech, 597 Pfund an Gewicht. Auf ihm stand ein silbernes Ciborium (in älterer Zeit oft ein tabernakelartiger Aufbau über dem Altar), das 2015 Pfund wog; zur Seite desselben ein goldener Tisch zur Aufstellung der heiligen Geräthe. Das Taufbecken zierte ein silbernes Lamm, das die Mitte desselben einnahm und dem das Wasser entströmte. Der Altar des Baptisteriums war mit Goldblech belegt, darüber wiederum ein mit Silber überzogener Balken, auf welchem mehrere aus Silber getriebene Figuren standen. In ähnlicher Art waren mehrere Nebenaltäre mit Platten und Bildwerk von Silber und Gold geschmückt. Zwischen dem Chor und dem Zugange zur Krypta war selbst der Fußboden mit Silberplatten, der der Krypta sogar mit Goldplatten belegt und letztere selbst mit einer Masse kostbarer Geräthschaften und Schmucksachen förmlich angefüllt (Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, S. 75 f.). In ähnlicher Weise waren viele Kirchen ausgestattet. Von allen diesen Herrlichkeiten hat sich indeß nur sehr wenig erhalten (z. B. eine silberne Altarbekleidung mit Reliefs in St. Ambrogio zu Mailand, nach der Inschrift aus dem 9. Jahrhundert). Sie reizten zu sehr die Raubgier von Freund und Feind: 846 wurden die Peters- und die Paulskirche in Rom von Sarazenen geplündert, und die gleichfalls unermeßlichen Schätze der Kirchen von Constantinopel gingen bei der Eroberung der Stadt durch die Lateiner (1204) verloren. Von dem Kunstwerth derselben wissen wir daher nichts; sie geben nur Zeugniß von dem Streben der Kirche nach Pracht und Glanz der äußeren Erscheinung und von dem noch ungebildeten Geschmack der Zeit, der an solcher Ueberladenheit mit blendendem Schmuckwerk Gefallen fand. —

Alle die verschiedenen Reliefarbeiten, die aus der altchristlichen Periode sich erhalten haben, tragen insofern denselben künstlerischen Karakter, als sie in Auffassung und Behandlung durchgängig den Gemälden und Mosaiken der Zeit gleichen: das eigenthümliche Wesen der Plastik kommt in ihnen so wenig zur Geltung, wie in den Farbendarstellungen das Wesen der Malerei. Beide Künste wurden — wie wir bereits im Art. „Malerei" ausgeführt haben — noch ganz in demselben Geiste und Style behandelt, in einem Style, der weder plastisch noch malerisch, sondern aus beidem gemischt erscheint, und den man daher als den spezifisch-altchristlichen Styl bezeichnen kann. Er beruht nicht auf einer organischen Verschmelzung der Gegensätze, auch nicht auf einer Modifikation oder Umbildung der entgegenstehenden Principien, sondern combinirt sie in mechanischer Weise, indem er von beiden Seiten einzelne Elemente aufnimmt und andere dagegen fallen läßt (vgl. d. Art. „Malerei"). Auch in der weiteren Entwicklung dieses Styls, in der — wie wir a. a. O. gezeigt haben — drei verschiedene Stadien zu unterscheiden sind, gehen beide Künste Hand in Hand. Nur treten in der Sculptur die drei Stadien nicht so klar hervor; der Unterschied derselben ist an den plastischen Arbeiten weniger deutlich erkennbar als an den Malereien, wahrscheinlich weil das Streben, das die altchristliche Kunst während der mittleren Zeit ihrer Blüthe beseelte, jenes Streben nach dem Ausdruck ehrfurchtgebietender, feierlicher Würde und Hoheit, in den kleinen ornamentalen Gebilden der Sculptur sich weniger geltend zu machen vermochte als in den großräumigen Mosaiken, mit denen man die Wände der Kirchen bedeckte. Auch scheint der Verfall der altchristlichen Kunst die Plastik früher ergriffen zu haben als die Malerei. Wenigstens wurden in Italien schon im 7. Jahrhundert, wie es scheint, nur noch Sculpturen in Stein (namentlich Sarkophagreliefs) und Schnitzwerke in Elfenbein ausgeführt, alle Erzarbeiten dagegen aus Constantiopel bezogen.

Und hier, im byzantinischen Reiche, setzte das Concil von 787 ausdrücklich fest, daß fortan nur noch Gemälde und Reliefarbeiten in den Kirchen zugelassen, alle Statuen dagegen streng ausgeschlossen seyn sollten, — eine Art von Compromiß, durch das der blutige Bilderstreit beigelegt, aber auch der Sculptur eine ihren Verfall nothwendig beschleunigende Beschränkung auferlegt ward. —

Der mittelalterliche Styl der Sculptur tritt zum altchristlichen von Anfang an in einen entschiedenen Gegensatz. Während in der ersten Periode, wie bemerkt, das Plastische mit dem Malerischen in mechanischer Weise combinirt wurde, begann das Mittelalter ohne Weiteres alle Sculpturarbeiten ganz im Geiste und Style der Malerei zu behandeln. Im Allgemeinen erscheint daher die mittelalterliche Plastik ebenso pittoresk wie die Architektur und ebenso abhängig von letzterer wie die Malerei. Allein unwillkürlich macht sich doch der specifische Unterschied beider, Wesen und Gesetz der plastischen Darstellungsweise dergestalt geltend, daß mit der weitern Entwicklung der mittelalterlichen Kunst die Bildhauer unbewußt zu einer mehr plastischen Auffassung, Formgebung und Composition hingedrängt werden. Der Ausgangspunkt dieser weiteren Entwicklung ist für den romanischen Styl der Sculptur ein anderer als für den gothischen. Der romanische Styl geht, wie in der Baukunst und Malerei, so auch in der Sculptur von den überlieferten altchristlichen Typen aus und sucht dieselben nur von innen heraus, subjektiv zu beleben, ihnen mehr Innigkeit des Ausdrucks, mehr Seele und Gefühl einzuhauchen und allgemach eine naturgemäßere Form zu geben. Eben damit bildete er sie im Geiste und Sinne der Malerei um. Die ersten Versuche dieser Neubelebung erscheinen, in Deutschland wenigstens, noch sehr roh (z. B. in den Sculpturen von St. Emmeran zu Regensburg, der Michaelskapelle auf dem Hohenzollern, der Krypta des Doms von Basel, u. a.). Aber allgemach kommen sie ihrem Ziele näher, und je mehr es gelingt, die altchristlichen Typen mit dem neuen Geiste, in welchem das Mittelalter das Christenthum auffaßte, neu zu beseelen und ihm gemäß künstlerisch umzugestalten, desto bestimmter tritt an ihnen das ursprünglich plastische Gepräge, das die altchristliche Kunst mehr und mehr verwischt und entstellt hatte, wieder hervor. Nur so läßt sich die auffallende Erscheinung erklären, daß die herrlichen Sculpturen an der sogenannten goldenen Pforte des Doms von Freiberg (im Erzgebirge) und an der Kanzel und dem Altar der Kirche zu Wechselburg, die schönsten Monumente aus der Epoche des romanischen Styls, eine Haltung und Formgebung zeigen, die in ihrer plastischen Schönheit an die Meisterwerke der Antike erinnert. Nur so läßt es sich erklären, daß in Italien der berühmte Nicola Pisano (um 1230), der sogenannte Vater der italienischen Sculptur, jedenfalls der Hauptmeister des romanischen Styls derselben, plötzlich von den altchristlichen (byzantinischen) Typen sich abwendete und, in Gewandung und Körperbildung wenigstens, antiken Vorbildern nachstrebte.

Allein dieses plastische, antike Gepräge stimmte nicht zu den Ideen und Tendenzen, auf deren Verwirklichung das Mittelalter ausging (vgl. d. Art. „Kunst"); es trug zu sehr die Spuren des fremden Bodens an sich, auf dem es ursprünglich erwachsen war. Wie in der Architektur und Malerei, so mußte daher auch in der Sculptur der romanische Styl, trotz seiner künstlerisch hohen Ausbildung in einzelnen Meisterwerken, dem gothischen Style weichen. Dieser brach insofern mit der Vergangenheit, wenigstens mit der altchristlichen Tradition, als er überall entschieden darauf ausging, neue, lebensvollere Darstellungsformen für den Ausdruck der christlichen Ideen zu gewinnen. Zu diesem Behufe wandte er sich in der Malerei und Sculptur unmittelbar an die Natur und die gegebene Wirklichkeit. Nicht nur die Reliefgestalten, sondern auch die statuarischen Figuren erhielten demgemäß ein individuelleres Gepräge; von idealer Schönheit der leiblichen Bildung wurde ganz abgesehen und aller Nachdruck auf den karaktervollen Ausdruck des innern geistigen Lebens gelegt. Damit schwand das spezifisch-plastische Gepräge der Sculpturarbeiten so gänzlich und das malerische trat dafür so entschieden hervor, daß es nur natürlich erscheint, wenn man noch einen Schritt weiter ging und

die dargestellten Figuren durch Färbung aller Theile in statuarische Gemälde verwandelte. Allein die aus der Natur entlehnten Formen sollten dem gothischen Style doch nur die Mittel gewähren, um die Grundelemente der christlichen Weltanschauung, die Sehnsucht der Seele nach dem Reiche Gottes, ihre Verklärung in der christlichen Liebe, Glaubenskraft und Hoffnungsseligkeit, auf wirksamere, lebensvollere Weise zum Ausdruck zu bringen. Je mehr daher mit der weiteren Entwicklung des gothischen Styls das künstlerische Gefühl sich stärkte und ausbildete, je mehr in Folge dessen jene Grundelemente des Christenthums in der Idee der christlichen Schönheit der Seele zur Einheit zusammengefaßt wurden und damit eine innere Beziehung zu dem Fundamentalbegriffe aller christlichen Kunst gewannen, desto mehr machte auch im gothischen Style eine jener Idee entsprechende Formschönheit des Leibes sich geltend. Eben damit aber mäßigte sich dann auch unwillkürlich das Malerische in Auffassung und Behandlung der Bildwerke, und in einigen Monumenten der italienischen und deutschen Sculptur aus der letzten Zeit des gothischen Styls erscheint es bis zu einem solchen Grade gemildert, daß der ästhetische Eindruck in keiner Weise darunter leidet. (So namentlich an einzelnen Figuren, z. B. der Statue König Salomo's, von dem berühmten Nürnberger Bildhauer Sebald Schönhofer, der zwischen 1355 und 1361 an der Frauenkirche und am sogenannten schönen Brunnen in Nürnberg arbeitete, wie an einzelnen Werken der berühmten italienischen Meister, des Andrea Pisano [† 1343] und des Andrea Orcagna [1329—1389].)

Die dritte Periode, die Blüthezeit der christlichen Sculptur und Malerei (vgl. die angef. Art.), scheidet sich auch im Gebiete der Plastik vom Mittelalter durch das bewußte Streben, die Werke der Kunst in vollen Einklang zu setzen mit den Formen und Bildungsprincipien der Natur, wie mit den Bedingungen und Forderungen der künstlerischen Darstellung überhaupt und jedes einzelnen Kunstzweiges insbesondere, und so das christliche Ideal mit voller künstlerischer Freiheit, unabhängig von Tradition und Kirche, in der ihm entsprechenden Schönheit der Form zur Anschauung zu bringen. Jetzt gehen daher die Bildhauer mit mehr oder minder klarem Bewußtseyn darauf aus, eine Vermittlung jenes Gegensatzes zwischen der christlichen Weltanschauung und dem eigenthümlichen Wesen der Plastik zu finden. Sie behandeln daher zwar noch immer die Sculptur im Geiste und Karakter der Malerei, aber sie sind zugleich bemüht, den Gesetzen der plastischen Darstellung gerecht zu werden. Dies war nur möglich, wenn es ihnen gelang, ihre Gebilde genau auf die schmale Gränzlinie zu stellen, welche Sculptur und Malerei scheidet, aber als Gränze auch beide verbindet. Daher war es vorzugsweise das Relief, auf dessen weitere Ausbildung, insbesondere durch eine Verknüpfung des Basreliefs mit dem Hautrelief, sie allen Fleiß verwendeten. Denn im Relief nähert sich die Sculptur am meisten der Malerei, und jene Verknüpfung von Bas- und Hautrelief gewährt den Vortheil einer mannichfachen Abstufung der Darstellung und damit die Möglichkeit, nicht nur eine größere Anzahl von Figuren anzubringen, sondern sie auch in mehr malerischer Weise um Einen Mittelpunkt (um die Hauptfigur oder Haupthandlung) herumzuordnen und so im Ganzen der Darstellung eine größere Fülle geistigen Gehalts und ideeller Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.

In Italien ist es vorzugsweise der berühmte Lorenzo Ghiberti (geb. zu Florenz um 1380, † nach 1455), einer der größten Meister christlicher Bildkunst, dem es auf diese Weise mit Hülfe des Studiums der Antike gelang, die vom christlichen Geiste geforderte malerische Auffassung und Composition mit den Gesetzen der Sculptur und einer wahrhaft plastischen Formgebung zu verschmelzen (namentlich in seinem Hauptwerke, den Reliefs der Broncethüren am Baptisterium zu Florenz). An ihn schlossen sich Luca della Robbia (1440 — 1481) und eine Anzahl venetianischer Künstler würdig an, während sein talentvoller Nebenbuhler Donato di Betto Bardi, genannt Donatello (1383—1466), zwar ebenfalls der malerischen Behandlungsweise sich ergab, aber, realistisch, naturalistisch, weltlich gesinnt, dieselbe nur zu scharfer, oft übertriebener Karakte-

ristik und zu einem unplastischen Ausdruck heftiger Affekte und Leidenschaften benutzte. Seiner realistisch-naturalistischen Richtung folgten mehr oder minder die meisten italienischen Künstler des 15. Jahrhunderts; nur einige wenige zeigen das Streben, zwischen ihm und Ghiberti zu vermitteln. Erst zu Anfang des 16. Jahrhunderts treten neben Leonardo da Vinci einige Meister hervor — es waren namentlich die Florentiner Giov. Franc. Rustici und Andrea Contucci, genannt Sansovino, und neben ihnen der Venetianer Alonso Lombardi —, welche die vorherrschend realistische Richtung dadurch überwanden, daß sie ihr nicht bloß den christlichen Idealismus entgegenstellten, sondern zugleich dem wohlbegründeten Anspruch des Realismus auf eine naturgetreue, lebensvolle plastische Darstellungsweise gerecht zu werden wußten. Sie ereichten dieses höchste Ziel aller Bildkunst besonders dadurch, daß sie, den reformatorischen Tendenzen des Zeitalters folgend, das christliche Ideal mehr von seiner ethischen, der Hebung des sittlichen Lebens der Menschheit zugewandten Seite faßten. Denn eben von dieser Seite steht es nicht nur den berechtigten Forderungen des Realismus, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik näher. Ihre Gestalten tragen daher durchgängig das Gepräge eines hohen sittlichen Adels, einer ethischen Würde und Majestät, mit einer Klarheit ausgedrückt, wie sie das Mittelalter nicht kannte. Sie stehen nur insofern den größten Meisterwerken der Malerei (Raphael's) nach, als sie die transscendente Seite der christlichen Weltanschauung, die Verklärung des Menschlichen in das Göttliche, nicht in gleichem Maße zur Anschauung zu bringen vermögen. — Bald indeß machte diesen Meistern gegenüber Michel Angelo Buonarotti (vgl. d. Art. „Malerei“) auch in der Sculptur sein Streben nach dem Großartigen, Gewaltigen, Außerordentlichen geltend, ohne sich viel um ideale Formschönheit und die Gesetze plastischer Gestaltung zu bekümmern. Er riß allgemach die meisten italienischen Bildhauer in seine Bahn hinüber, und die Folge davon war, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts in allen Schulen Effekthascherei, Ostentation und Manier oder auch ein roher Naturalismus überhand nahmen. —

Die deutsche Sculptur entbehrte zwar der bedeutsamen Unterstützung, welche das Studium der Antike den italienischen Bildhauern für ihre künstlerische Ausbildung gewährte. Dennoch erreichte auch sie während dieser dritten Periode in einzelnen Meisterwerken einen so hohen Grad der Vollendung, daß sie der italienischen Plastik würdig zur Seite tritt. Namentlich sind es zunächst im Gebiete der Steinsculptur mehrere Grabmonumente von unbekannten Meistern aus dem Ende des 15. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts (z. B. der Grabstein des Domherrn von Isenburg [1482], des Domherrn Albert von Sachsen [1484] ꝛc. im Dom zu Mainz und andern rheinischen Kirchen), welche in den kleinen, übereinander gestellten Heiligenfiguren, die wie ein Rahmen das Bildniß des Verstorbenen einfassen, eine ebenso hohe Schönheit der Form wie Tiefe und Sinnigkeit der Auffassung zeigen. Auch ein Altar in einer Kapelle des Doms zu Augsburg (vom J. 1540) ist ein so treffliches Werk, daß wir ungern den Namen des Künstlers missen. Das Vorzüglichste indeß leistete die deutsche Sculptur im Gebiete der Erzarbeiten. Hier ist es besonders die Nürnberger Künstlerfamilie der Vischer, namentlich der berühmte Peter Vischer († 1529), der größte deutsche Meister der Zeit, der den Ruhm deutscher Kunst mit neuem Glanz umgab. Seine besten Arbeiten (die Statuen und Reliefs am Sebaldusdenkmal in St. Sebald zu Nürnberg) dürfen keinen Vergleich scheuen mit denen der genannten italienischen Meister. Ja man kann sagen, daß sie die deutsche Kunst auf einer höheren Stufe der Ausbildung zeigen, als sie im Gebiete der Malerei, selbst in den Meisterwerken eines Dürer und H. Holbein erreichte. Denn obwohl letztere den Ideenreichthum des deutschen Geistes und insbesondere den Adel der Gesinnung, die Reinheit und Tiefe des religiös-sittlichen Gefühls, aus welchem im letzten Grunde die Reformation hervorbrach, in würdigster Weise bezeugen, so fehlt es ihnen doch, wie bemerkt, an jener Idealität der leiblichen Gestaltung und der formellen Schönheit, welche die Kunst unerläßlich fordert. P. Vischer's

Werke dagegen bewähren auch nach dieser Seite hin einen hohen Grad der Vollendung (die um so mehr Bewunderung verdient, als ihm die Antike wahrscheinlich nur durch einzelne, von seinem Sohne Hermann aus Italien mitgebrachte Zeichnungen bekannt ward), während sie nach der Seite des Inhalts von demselben Geiste ethischer Würde und Hoheit durchdrungen sich zeigen. Diese auffallende Erscheinung, die in einzelnen Werken anderer Meister sich wiederholt, erklärt sich nur daraus, daß Wesen und Gesetz der plastischen Darstellung den deutschen Künstlern in ihrer Neigung zum Phantastischen, Beschaulichen, Spekulativen und zu einseitiger Hervorhebung des Individuellen, Karakteristischen eine heilsame Schranke auflegte und sie zugleich von innen heraus nöthigte, mehr Sorgfalt auf Ausbildung der Form zu wenden. Leider indeß bezeichnen Peter Vischer und seine wenigen Genossen nur einen kurzen Glanzpunkt in der Geschichte der deutschen Kunst. Die meisten übrigen Bildhauer hielten an der einseitig-realistischen Richtung, die im 15. Jahrhundert auch die deutsche Kunst ergriffen hatte, fest, oder behandelten (wie Albr. Dürer in seinen Schnitzwerken aus Holz und Speckstein) die Sculptur ganz in einseitig-malerischer Auffassung und Formgebung. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts aber ergab sich, wie die Malerei, so auch die deutsche Sculptur jener Nachahmerei der italienischen Meister, welche hier wie dort zur Manier und zu geistloser Betonung des bloßen äußerlichen Machwerks führte.

Dieses manieristische Unwesen bezeichnet, wie bemerkt (vgl. d. Art. „Malerei"), den Uebergang von der dritten zur vierten Periode der christlichen Kunstgeschichte. In ihr, haben wir gesehen, erhebt sich zwar die Malerei in Italien zu einer bedeutsamen Nachblüthe, in Spanien und den Niederlanden sogar zu einer Höhe selbstständiger Entwicklung und Ausbildung, welche in rein künstlerischer Beziehung der Kunstblüthe des 16. Jahrhunderts wenig oder nichts nachgibt. Allein es war eben nur die Malerei, welche von den großen Umwälzungen und neuen Impulsen der Zeit profitirte und in der ersten Hälfte dieser Periode wahrhaft Großes leistete. Der aufregende Kampf des Protestantismus mit dem restaurirten Katholicismus, welcher in der Architektur jene pathetische Bewegtheit und Schwunghaftigkeit der Formen — die schließlich zum sogenannten Zopfstyl führte — hervorgerufen hatte, brachte wohl auch in die Sculptur mehr Schwung und Bewegung. Ueberall tritt uns mehr Gluth der Empfindung, mehr Affekt, Pathos, Leidenschaft und in Verbindung damit eine entsprechende, entschieden naturalistische Behandlung der Form entgegen. Beides aber widersprach nicht nur dem christlichen Ideale, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik selbst. Und wenn auch die Sculptur nicht so weit entartete wie die Baukunst, so gerieth doch auch sie bald in eine dem architektonischen Zopfstyl nahe verwandte Darstellungsweise, namentlich in Italien. Hier führte Lorenzo Bernini (1598—1680), ebenso berühmt als Bildhauer wie als Baumeister, anknüpfend an den Styl M. Angelo's, bald auch in die Sculptur dasselbe forcirte Streben nach dem Imposanten, dieselbe Effekthascherei und Ostentation, dieselbe rauschende, bauschige, in allen möglichen Curven und Schnörkeln sich ergehende Bewegtheit ein, die er seinen Bauwerken gegeben und die seine Nachfolger noch mehr übertrieben. Frankreich folgte unmittelbar dieser neuen Wendung und gab ihr nur noch den Beigeschmack theatralischer Schaustellung. In Spanien, den Niederlanden und Deutschland, erhielt sich zwar längere Zeit ein besserer Geist, und der deutsche Meister Andreas Schlüter (1662—1714, von dem die Reiterstatue des großen Kurfürsten zu Berlin herrührt) dürfte der beste Bildhauer wie Architekt des Zeitalters seyn. Allein mit dem 18. Jahrhundert geriethen auch diese Länder unter den Einfluß des französischen Geschmacks und damit des Zopfstyls, der seitdem mehr die Form affektirter Zierlichkeit, coquetter Eleganz und frivoler Lüsternheit annahm. —

Die Gründe des allgemeinen Verfalls der Kunst im vorigen Jahrhundert haben wir in den beiden erwähnten Artikeln („Kunst" u. „Malerei") angedeutet. Die Sculptur mußte ihrem Wesen nach schwerer unter der herrschenden Verkehrtheit und Verdorbenheit des Geschmacks leiden als die Malerei. Dafür erhob sie sich aus ihrer Versunkenheit

früher als letztere und faßte zuerst von allen bildenden Künsten festen Fuß auf der neuen Basis, von der die modernen Kunstbestrebungen ausgingen. Dies erklärt sich daraus, daß die ersten Regungen eines besseren Geistes ihren Ausdruck und Ausgangspunkt fanden in dem tieferen Verständniß und der neuen Begeisterung für die Antike, welche Winkelmann's Schriften und die durch Revett und Stuart eingeleitete Bekanntschaft mit den Resten altgriechischer Meisterwerke weckten. Der Maler A. Carstens (1754—1798), der Erste, in dessen Seele ein reines Schönheitsgefühl wieder erwachte, gab dieser Begeisterung zuerst einen künstlerischen Ausdruck: seine trefflichen Zeichnungen sind ganz vom antiken Geiste getragen und durchdrungen, eben darum aber mehr Entwürfe zu Reliefdarstellungen als zu Gemälden. In den Arbeiten seines jüngern Zeitgenossen, des berühmten A. Canova (1757—1822), tritt dieser Geist — wenn auch noch unrein, noch gemischt mit Elementen des französischen Styls — in das eigentliche Gebiet der Sculptur ein. Reiner und klarer repräsentirt ihn der deutsche Meister J. G. Dannecker (1758—1841), am reinsten und vollkommensten der geniale Bertel Thorwaldsen (1770—1844). Allein so Ausgezeichnetes auch die moderne Sculptur in diesen Meistern und ihren besten Schülern leistete, — ihre ganze Kunstübung (abgesehen von der Porträtstatue, die Chr. Rauch und seine Schüler in selbstständiger, eigenthümlicher Weise gefaßt und ausgebildet haben) erscheint doch nur wie eine geniale Reproduktion der griechischen Plastik. Und die einzelnen Versuche, die sie gemacht haben, die christlichen Idealgestalten in den Kreis ihrer Kunstthätigkeit hineinzuziehen, — der colossale Christus von Dannecker, der segnende Christus und die 12 Apostel von Thorwaldsen rc. — beweisen nur von Neuem, daß der griechische Styl und das christliche Ideal unvereinbare Gegensätze sind. In neuester Zeit sind daher einzelne (Münchener) Künstler zu dem Standpunkt zurückgekehrt, den die oben genannten großen Meister zu Anfang des 16. Jahrhunderts einnahmen. Ob es gelingen wird, von ihm aus die christliche Plastik einer höheren Vollkommenheit entgegenzuführen, muß die Zukunft entscheiden. Bis jetzt zeigt sich auch in ihrem Gebiete nur ein unsicheres Tasten und Suchen nach neuen Haltpunkten, ein unklares Streben nach einer neuen Fassung des Ideals und einem ihr entsprechenden neuen Styl, dessen Verwirklichung von der weiteren Entwicklung unserer kirchlichen, religiösen und sittlichen Zustände abhängen wird. —

Von neueren Werken, die speziell die Geschichte der christlichen Sculptur behandeln, ist nur zu nennen: Cicognara, Storia della Scultura, dal suo risorgimento in Italia sino al secolo di Napoleone, 3 Tomi, Venezia 1813, — ein Werk, das auch bereits zum großen Theile antiquirt ist. H. Ulrici.

Scultetus (auch Schultetus), Abraham, reformirter Theolog am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. Er ist geboren den 24. August 1566 zu Grüneberg in Schlesien, wo sein Vater und nachher sein Bruder angesehene bürgerliche Aemter bekleideten. Von schwacher Constitution, oft kränkelnd, aber von aufgewecktem Geist, besuchte er die von ihm sehr gerühmte Schule seiner Vaterstadt, wo er der Liebling des Rektors Bernau wurde, obwohl er eine Zeit lang ein enragirter Verehrer von dessen Gegner, dem ubiquitistischen Stadtprediger Nic. Menius, war. 1582 begab er sich zu seiner weitern Ausbildung nach Breslau, wo er Mitschüler wie Bartholomäus Pitiscus (seinen nachherigen Collegen und Amtsvorgänger zu Heidelberg, starb als Hofprediger daselbst 1613, geb. 1561, s. Bayle, dict. s. v.), Amandus Polanus (s. den Art.) und Christoph Pelargus (oder Storch, 1565—1633, zuletzt calvinistischer Generalsuperintendent der Mark Brandenburg, Professor der Theologie und Rektor der Universität zu Frankfurt a. d. O.) fand, war aber kaum hier heimisch geworden, als (am 6. Juli 1582) eine Feuersbrunst seine Vaterstadt in Asche legte und er in Folge dessen von seinem Vater, der bei dem Brande sein Vermögen eingebüßt hatte, nach Hause gerufen wurde, um das Studium mit dem Handwerk zu vertauschen. Es glückte ihm indeß, eine Hauslehrerstelle in dem Grüneberg benachbarten Freystadt zu erhalten, wo er nun auch die Schule besuchte und ein fleißiger Zuhörer des durch chronologische Schriften bekannten

Predigers Abraham Buchholzer († 1584) war, von dem er bekennt, die erste Anregung zum Studium der Geschichte und zugleich das Muster einer populären Predigtweise empfangen zu haben. 1585 bezog er das unter der Leitung des Lorenz Ludwig, eines Zöglings von Melanchthon *), blühende Gymnasium zu Görlitz in der Lausitz, ging 1588, von einem adligen Gönner unterstützt, nach dem unter Christian I. (1586—1591) für kurze Zeit wieder Philippistischen oder Calvinistischen Wittenberg, und endlich 1590 nach Heidelberg. Während er die öffentlichen Vorlesungen besuchte, ertheilte er hier, wie zu Görlitz und Wittenberg, Unterricht in seinem Hause, und seine Privat-Lektionen waren von adligen Studenten aus Frankreich, England und Deutschland sehr gesucht. 1591 promovirte er zum Dr. phil. und empfing dann 1594, schon durch mehrere mit Beifall aufgenommene Schriften bekannt und als Prediger beliebt, die Ordination zum Pfarrdienst, den er zuerst zu Schriesheim unweit Heidelberg verwaltete. Aber schon nach wenigen Monaten wurde er vom Churfürsten Friedrich IV. als Schloßkaplan berufen, 1598 von der Schloßkirche an die Barfüßerkirche in Heidelberg versetzt, zwei Jahre später Kirchenrath und Pfarr- und Schulinspektor, 1614 nach Pitiscus' Tode Hofprediger und 1618 Professor der Theologie an der Universität. Zwischendurch finden wir ihn häufig auf Reisen und mit wichtigen Missionen betraut. Auf einer solchen Reise war es, wo er im Jahre 1596 zu Speier im Gasthofe zum Hecht mit Samuel Huber zusammentraf und mit demselben **), von ihm dazu herausgefordert, in Gegenwart der Lutherischen Stadtgeistlichkeit über die Prädestination disputirte (s. d. Art. „Huber"). Im J. 1610 begleitete er den Fürsten Christian von Anhalt in den Jülichschen Krieg; 1612 geht er im Gefolge des Churfürsten Friedrich V. zu dessen Vermählung mit der britischen Prinzessin Elisabeth nach England; 1614 ist er wieder am brandenburgischen Hofe, um den zur reformirten Confession übergetretenen Churfürsten Johann Sigismund in der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten seines Landes mit seinem Rathe zu unterstützen; 1618 erscheint er als pfälzischer Deputirter mit Heinrich Alting und Paul Tossanus auf der Dordrechter Synode, wo er Anfangs zu vermitteln sucht, dann aber, als eine Verständigung nicht mehr möglich erscheint, sich ganz auf die Seite der Contraremonstranten stellt; 1619 begleitet er die churfürstlichen Gesandten zur Kaiserwahl nach Frankfurt. 1620 folgt er seinem Churfürsten, nachdem derselbe die böhmische Krone angenommen hat, nach Prag, um in die Katastrophe, die durch die Schlacht am Weißenberge (8. Novbr. 1620) über seinen Herrn, über Böhmen und die Pfalz zunächst hereinbrach, mit verwickelt zu werden. Als er eilig von Prag geflohen, auf einem Umwege durch Schlesien und Brandenburg wieder nach Heidelberg gelangte, war hier schon seines Bleibens nicht mehr. Er begab sich mit den Seinen zuerst nach Bretten, dann nach Schorndorf im Würtembergischen. Hier erreichte ihn im Jahre 1622 ein Ruf als Prediger in Emden, dem er mit Erlaubniß seines wie er im Exile lebenden Churfürsten folgte. Er ist aber in diesem neu gefundenen Asyle schon nach 2 Jahren, den 24. Okt. 1624 ***), gestorben mit Hinterlassung seiner dritten Frau und seiner einzigen Tochter, die er von der letzteren hatte. — Scultetus gehörte zu den angesehensten reformirten Theologen seiner Zeit. Er stand mit den bedeutendsten Männern seiner Confession in Deutschland, Holland, England und der Schweiz im Verkehr und hat sie theilweise persönlich gekannt, wie denn schon seine Stellung als Hofprediger ihn mit Fürsten wie mit Gelehrten in vielfache Berührung brachte. Obwohl nicht geneigt, seiner Confession Etwas zu vergeben, war er doch gemäßigt gegen die Lutheraner und gab einst im Consistorium sein Gutachten dahin ab, daß man die Controverse mit denselben, als doch

---

*) S. über denselben die von seinem ehemaligen Schüler Scultetus gehaltene Leichenpredigt: or. de vita Laur. Ludovici, Görlitz 1594.

**) Er hatte früher anonym gegen ihn geschrieben: Scholia et notae in orat., quam Sam. Huberus anno 1593 Wittenbergam vocatus de dissidiis in religione publice habuit.

***) Nach allen ostfriesischen Nachrichten; irrthümlich steht bei Bayle im Text und nach ihm auch bei Andern das Jahr 1625.

zu Nichts führend, vielmehr nur die Zwietracht im Lager der Evangelischen nährend, „zum Jubel für die Papisten und zur Verachtung aller Religion für einen großen Theil des Publikums“ (s. seine unten näher anzuführende narratio apologetica p. 45 sq.) ganz auf sich beruhen lassen solle, eine Ansicht, die vom Consistorium adoptirt und im Auftrage desselben von Pitiscus in einer im Jahre 1608 erschienenen Schrift: „Treuherzige Warnung ꝛc.“ weiter ausgeführt wurde, — freilich im Interesse der pfälzischen Politik, die damals auf eine Vereinigung der protestantischen Stände gegenüber der von den Katholiken drohenden Gefahr hinarbeitete, — die aber deßhalb doch nicht die Aufnahme verdiente, welche sie ebenso wie ein späterer irenischer Versuch des Scultetus mit den Tübinger Theologen (im Jahre 1616) lutherischerseits fand. Von manchen Schwächen eines Hoftheologen ist Scultetus vielleicht nicht freizusprechen; keinesfalls hat er die Schmähungen und Vorwürfe verdient, die dem einst so angesehenen, einflußreichen, vielgesuchten und vielbeneideten Manne in die Verbannung folgten. Man beschuldigte ihn, daß er den Churfürsten zur Annahme der böhmischen Krone veranlaßt habe; Lucas Osiander, Kanzler in Tübingen, klagte ihn als Atheisten an wegen der Art, wie er die Union der Königreiche Böhmen und Ungarn in einer zur Feier derselben zu Prag gehaltenen Predigt gebilligt hatte; dann sollte er wieder reformirter Zelot und Iconoclast seyn, weil auf seinen Rath aus der für den Gottesdienst des reformirten Fürsten reservirten Prager Schloßkirche die Bilder entfernt worden waren, und sogar den Churfürsten zu Verfolgungen gegen Katholiken und Lutheraner aufgereizt haben. Gegen diese und andere Anklagen hat er sich in einem würdigen Tone verantwortet in der erst nach seinem Tode herausgekommenen Schrift: „de curriculo vitae, imprimis vero de actis Pragensibus Abr. Sculteti, narratio apologetica, Emdae 1625. 4. Außerdem hat er noch eine Reihe von Schriften hinterlassen, polemische, historische, ascetische u. a. m., unter Anderem eine Anzahl von Predigten und Reden, ausführliche Predigtentwürfe zu ganzen Büchern der heil. Schrift (idea concionum in Jesaiam, in Psalmos, in epist. ad Hebraeos, ad Romanos), eine Kirchenpostille (Betrachtungen über die Evangelien-Perikopen, zu Heidelberg gehalten), zuerst erschienen 1611 und nachher öfter wieder aufgelegt, in mehrere Sprachen übertragen und am 10. Mai 1613 zu Rom auf den Index gesetzt. Ferner sind zu nennen sein berühmtestes Werk: „Medulla theologiae patrum” in 4 Theilen in 4°, der erste Theil zu Neustadt an der Hardt, 1605, der dritte und vierte zu Heidelberg, 1609 u. 1613; dann „annalium evangelii etc. decas prima” (ab anno 1516—26), decas secunda (1526—36), Heidelb. 1618 u. 20, eine Geschichte der Reformation, von der das übrige Manuskript auf der Prager Flucht verloren ging; Ethicorum libri duo, wie Sphaericorum ll. tres aus Heidelberger Privatlektionen entstanden und bald in manche Schulen eingeführt, von welchen Piscator zu Herborn meinte, daß durch sie die Aristotelische und Platonische Ethik antiquirt seyen*) u. s. w.

Die von ihm selbst verfaßte Grabschrift, die auf einer messingenen Platte im Chor der großen Kirche zu Emden zu lesen ist, lautet:

> Abr. Scultetus fueram, natus Grunebergae Silesiorum 24. Aug. anno 1566, denatus Embdae 24. Oct. anno 1624. Caetera dolor et labor fuere.

Vgl. außer der „narratio apologetica” die Leichenpredigt auf ihn, den 29. Oktbr. 1624 über 2 Kor. 6, 3—10, von Friedrich Falmuth gehalten. Emden 1625. 4°. — Ed. Meiners: „Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse, Groning. 1738 f. II. deel. p. 439 sqq., sowie den Artikel „Scultetus“ in Bayle's dictionnaire, in D. van Hoogstraten's „allgemeen Woordenboek”, Amsterdam, Utrecht und Haag 1733, und

---

*) Cedat Aristotelis, cedat doctrina Platonis,
Ethica Sculteti ter meliora docet,
Nec solum meliora docet, sed et ordine recto
etc. s. in der 3. ed. 1614.

im Zedlerischen Universal-Lexikon, 36. Bd., Leipzig und Halle 1743 (der letztgenannte Artikel ist sehr flüchtig gearbeitet). Mallet.

Scythien. Obgleich die Scythen nur vorübergehend mit dem jüdischen Volke in Berührung kamen, haben sie doch einen so dauernden Eindruck auf dasselbe zurückgelassen, daß sie in diesem Werke um so weniger unberücksichtigt bleiben dürfen, da sie in den Schriften des A. und N. Testamentes nicht nur durch Beschreibung ihres Nationalkarakters und ihrer Lebensweise an einigen Stellen unverkennbar bezeichnet, sondern auch 2 Makk. 4, 47 *) und im Briefe an die Kolosser 3, 11. ausdrücklich genannt werden. Nach den Angaben der griechischen und römischen Schriftsteller waren die Scythen ein ursprünglich asiatisches Nomadenvolk, welches sich erst später vom Altai aus auch über den Nordosten Europa's verbreitete und dessen Gränzen in den verschiedenen Zeiten bald weiter, bald enger angegeben werden. Die erste ausführliche Beschreibung des Landes und seiner Bewohner verdanken wir dem Herodot, der sowohl in geographischer und ethnographischer, als in historischer Rücksicht sorgfältige Nachforschungen über dieselben theils durch eigene Anschauung und genaue Erkundigung, theils durch Benutzung früherer Quellen angestellt und im vierten Buche seines Geschichtswerks mitgetheilt hat. Er bezeichnet als die Gränzen des Landes im Westen den Ister oder die Donau, die Berge der Agathyrsen und der Neurer, im Norden die große Wüste, im Osten den Tanais und den Mäotissee, im Süden den Pontus Euxinus oder das schwarze Meer. Doch war dies nur das europäische Scythien, das auch West- oder Alt-Scythien genannt wurde, während das asiatische oder Ost-Scythien in zwei durch den Imaus getrennte Theile zerfiel, von denen der eine, Scythia intra Imaum, nördlich an das unbekannte Land, östlich an den Imaus, südlich an das Land der Saker, ferner an Sogdiana, Margiana und das kaspische Meer, westlich an das asiatische Sarmatien gränzte, also vom Ural bis zum Imaus und Sir reichte; der andere, Scythia extra Imaum, das Land östlich vom Imaus, nördlich von Indien, westlich von Serica und südlich von der großen Wüste umfaßte. Der Geograph Strabo und andere spätere Schriftsteller bis auf Pomponius Mela (50 n. Chr. G.) beschränken indessen den Namen der Scythen schon nicht mehr auf so fest bestimmte Gränzen, sondern dehnen ihn ohne weitere Unterscheidung auf fast alle Völkerschaften des Nordens der Erde aus. Bei Mela findet sich der Name „Sarmatia" von einem Theile des alten Scythiens gebraucht, jedoch erwähnt er neben demselben auch ein weit ausgebreitetes europäisches Scythien, so wie ein asiatisches um den Oxus und Jaxartes (Mela I, 3, 4. II, 1. III, 4, 5. 6.). Ptolemäus (um 150 n. Chr.) endlich verweist in seiner Geographie (VI, 13 ff.) zuerst Scythien ganz aus Europa und spricht nur noch von einem asiatischen, beschreibt aber das alte Scythien Herodot's als europäisches Sarmatien ausführlich.

So weit auch die Ansichten der Forscher über die Abkunft der von den Sarmaten ursprünglich verschiedenen Scythen auseinandergehen, so darf man doch mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß sie dem großen mongolischen oder hinteruralischen Völkerstamme angehörten, da nicht nur die, wenn auch nur in einzelnen Worten erhaltenen Ueberreste ihrer Sprache, sondern auch ihr eigenthümlicher Karakter und ihre ganze Lebensweise darauf hinweisen (vgl. Niebuhr, kleine histor. Schriften S. 361 ff.; Hansen, Ost-Europa S. 142 ff. und Ukert, Geographie der Griechen u. Römer III, 2. S. 264 ff.). Hippokrates (de aere ed. Cor. p. 91. 93.) sagt von ihnen, daß ihre Gesichtsfarbe etwas gelblich, ihr Körper dick und fleischig sey, so daß man die Gelenke nicht sähe; ihre Muskeln, wenigstens die der Vornehmen, seyen ohne Spannkraft. Nach Herodot's Beschreibung war ihre den Griechen äußerst auffällige Kleidung der

*) Cf. Const. Tischendorf, Vetus Testamentum graece juxta LXX. interpretes Tom. II. (Lips. 1856) p. 587; *Μακκ. γ, 7, 18. v. 5: οἱ καὶ δεσμίους καταγαγόντες αὐτοὺς μετὰ σκυλμῶν ὡς ἀνδράποδα, μᾶλλον δὲ ὡς ἐπιβούλους ἄνευ πάσης ἀνακρίσεως καὶ ἐξετάσεως ἐπεχείρησαν ἀνελεῖν, νόμου Σκυθῶν ἀγριωτέραν ἐμπεπορπημένοι ὠμότητα.*

massagetischen ähnlich, blieb sich im Winter und Sommer gleich und bestand in weiten Beinkleidern, Gürteln oder Wehrgehenken und spitzigen, oft bis auf die Schultern herabhängenden Mützen. Ungeachtet die Griechen schon früh an den Küsten des Landes Kolonien gegründet hatten, besaßen die Scythen doch weder Städte noch feste Wohnsitze, sondern weilten auf ihren Wanderungen nur so lange in einer Gegend, als dieselbe ihnen und ihren Heerden Nahrung darbot. Die Männer waren meist zu Pferde, die Weiber und Kinder befanden sich auf den mit zwei oder drei Paar Ochsen bespannten Wagen. Ihre Zelte bestanden aus Filzdecken, welche auch über die Wagen ausgebreitet wurden; ihre Gefäße waren von Holz und Thon, wiewohl manche Wohlhabende auch goldene Schaalen besaßen; dagegen hatten nicht einmal Alle Kessel zum Kochen der Speisen. Ihre vorzüglichste Habe bestand aus Heerden von Pferden, Rindern und Schafen, aus deren Haar und Wolle sie ihre Filzdecken bereiteten; ihre Nahrung war außer gekochtem Fleische ganz besonders die Stutenmilch, welche sie in hölzerne Gefäße gossen und dann von geblendeten Sklaven schütteln ließen, worauf sie das, was oben blieb, als das Beste abschöpften. Erst seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts vor Christus, als sie durch die Griechen mit dem Weine bekannt wurden, gewöhnten sie sich an denselben so sehr, daß ihn Männer und Weiber nicht nur gegen die Sitte der alten Völker ungemischt, sondern auch unmäßig tranken.

Die Religion der Scythen war ein aus Natur- und Sterndienst bestehender grober Polytheismus. Sie verehrten, nach Herodot's Bericht, außer der Hestia, welche sie Tabiti nannten, den Himmelsgott, der bei ihnen Papaios hieß, dessen Gattin Apia oder die Erde, und den Kriegsgott Tyr. Die Göttin der Liebe wurde von ihnen Artimpasia oder Arginussa, der Gott des Wassers Thamisadas und der des Lichts Oetosyros genannt. Als die ersten und höchsten Gottheiten galten ihnen der Himmelsgott Papaios und die Erdgöttin Tabiti; diese waren die eigentlichen Herren der Scythen. Bilder und Altäre hatten sie nicht, nur dem Kriegsgotte Tyr ward an jedem Versammlungsorte eines jeden Bezirks ein Heiligthum errichtet. Die Opfer, welche sie den Göttern darbrachten, bestanden in Thieren, besonders Pferden, die nicht geschlachtet, sondern erwürgt wurden; nur dem Kriegsgotte opferten sie nicht selten auch gefangen genommene Feinde. Statt der Priester, die wenigstens nirgends erwähnt werden, hatten sie Zauberer und Wahrsager, welche als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen eine wichtige Rolle spielten und sich einer Art von Loosen aus Weiden- oder Lindenholz bedienten.

Als Stammvater des Volkes gaben die Scythen selbst den Targitaos, einen Sohn des Zeus, um 1450 v. Chr. an und schrieben ihm drei Söhne, Lipoxais, Arpoxais, Kolexais, als Gründer der einzelnen Stämme zu. Der gemeinschaftliche Name des Urstammes war Skoloten, die sich dann in die königlichen Scythen, die östlichsten des Volkes, in die nomadischen und in die Ackerbau treibenden Scythen wieder verzweigten. Unter ihnen bildeten die königlichen Scythen den angesehensten und zahlreichsten Stamm, aus dem die Könige und Vorsteher des Volkes gewählt wurden. Sie waren allein frei und behandelten die übrigen Stämme als Knechte. Der Krieg, in dem sie meistens als Bogenschützen fochten, wurde von ihnen für die ehrenvollste Beschäftigung gehalten. Die Bogen, mit denen sie vergiftete Pfeile abschossen, waren von besonderer Gestalt und eigenthümlicher Krümmung; sie führten aber daneben auch Streitäxte, Säbel, Dolche, Lanzen und Peitschen oder Knuten als Waffen. Von den Gefangenen opferten sie den hundertsten Mann, die übrigen wurden geblendet und als Sklaven gebraucht. Als in der Mitte des 7. Jahrhunderts vor Christus eine große Bewegung der nomadischen Völker des Nordens entstand, wie sie sich später bis in das Mittelalter oft wiederholte, verbreiteten sich die wandernden Scythen auch über den Nordosten Europa's, wobei sie auf die am Pontus wohnenden Kimmerier stießen und dieselben zum Theil verdrängten. Um das Jahr 633 v. Chr. verfolgten sie die vor ihnen fliehenden Kimmerier bis nach Medien, dessen König Kyaxares damals im

Lager vor Ninive stand. Sobald derselbe die Nachricht von dem Einfalle der Scythen in sein Land erhielt, hob er die Belagerung der Weltstadt der Assyrier auf und zog den neuen Feinden entgegen, wurde aber geschlagen und mußte sich ihnen unter harten Bedingungen unterwerfen. Von Medien aus wandten sich die siegreichen Scythen durch Armenien nach Westen, bogen aber vom Flusse Halys südlich ab und überschwemmten Syrien bis an die Gränzen von Aegypten, wo sie vom König Psammetich nur mit Mühe durch Bitten und Geschenke zum Rückzuge bewogen wurden, auf dem sie eine Zeit lang im Lande der Philister zu Askalon schrecklich hausten und wahrscheinlich zur Entstehung der später sehr bedeutenden und reichen Stadt Scythopolis (früher Bäthsch'ân, jetzt Baisán), in einer wasserreichen Gegend des Jordanthales an dem großen Handelswege zwischen Aegypten und Damaskus, Veranlassung gaben (vgl. Plinius V, 18.; Syncellus I. p. 405, ed. Bonn; Cedreni hist. Byz. p. 237, ed. Bonn; 2 Makk. 12, V. 29 ff.; v. Raumer, Palästina, S. 148; Schultz in der Hall. Liter.-Zeitg. 1845. S. 667). Auch das Reich Juda blieb von ihrer Verheerung nicht verschont. „Siehe" — sagt der Prophet Jeremias in der lebhaften Beschreibung ihrer Raubzüge (Kap. 4 bis 6.) — „ein Volk kommt vom Lande des Nordens und eine große Nation steht auf vom äußersten Ende der Erde. Ein starkes Volk ist es, ein Volk von Alters her, dessen Sprache du nicht kennst und was es redet nicht verstehst. Wie Wolken ziehen sie herauf, wie Wirbelwind sind ihre Wagen, schneller wie Adler ihre Rosse. Bogen und Wurfspieße führen sie, grausam sind sie und erbarmen sich nicht. Ihre Stimme braust wie das Meer und auf Rossen reiten sie, gerüstet zum Streite wie ein Mann. Ihr Köcher ist ein offenes Grab; sie sind alle Helden. Jehovah rief den Stämmen der Königreiche gegen Norden: ein brennender Wind kommt von den Hügeln der Wüste; Belagerer kommen aus fernem Lande. Wider Israel brüllen Löwen, machen sein Land zur Wüste; seine Städte werden verbrannt, leer von Bewohnern. Verkündet es in Juda und rufet es aus zu Jerusalem, stoßt zu Thekoa in die Posaune und richtet zu Bethcarem ein Panier auf. Plötzlich kommt der Verwüster über uns, plötzlich werden die Zelte, unversehens die Teppiche verwüstet. Vor dem Getöse des Reiters und Bogenschützen fliehet jeglicher Ort, sie kriechen in's Dickicht und steigen auf Felsen. Laßt uns in die festen Städte ziehen! Gehe nicht auf das Feld und wandle nicht auf dem Wege; Schwert des Feindes und Schrecken ringsum! Unsere Hände erschlaffen, Angst und Wehe ergreift uns."

Achtundzwanzig Jahre lang durchzogen so die Scythen auf ihren schnellen Rossen die Länder, wohin die Beute sie lockte, legten den Unterjochten Tribute auf, verheerten außerdem das platte Land, eroberten auch durch Ueberfall manche Stadt, die nicht durch feste Mauern geschützt war, und bezeichneten überall ihr Erscheinen durch so furchtbare Verwüstungen, daß eine allgemeine Flucht aller Bewohner ihrem Anzuge voranging. Endlich gelang es dem König Kyaxares, als die Menge der Scythen durch so große Erfolge sicher geworden war und sich in mehrere Schaaren getheilt hatte, einen großen Haufen derselben, den er reichlich bewirthet und betrunken gemacht hatte, zu erschlagen und die übrigen dadurch zum Abzuge zu zwingen. Indeß hatte sich das Andenken an die von ihnen verübten Greulthaten den Völkern zwischen dem mittelländischen Meer und Persien so tief eingeprägt, daß nicht nur die persischen Großkönige Cyrus und Darius I. später Rachezüge gegen sie unternahmen, sondern auch der Prophet Ezechiel*) seinem Volke einen neuen Einfall solcher wilden Nordländer in die südlichen Reiche als Strafe ankündigte, und der Name der Scythen seitdem bei den Juden nie anders als mit der Nebenbedeutung eines rohen, grausamen und barbarischen Volkes gebraucht wurde. Indessen wagten die Scythen nicht, über ihre Gränzen noch einmal vorzudringen, und erst Mithridates der Große, der König von Pontus (regierte von 121

*) Ezech. Kap. 38 u. 39., wo die Völker Gog und Magog wohl nur auf die Massageten und Scythen zu beziehen sind.

bis 64 v. Chr.), gerieth mehrere Jahrhunderte später mit ihnen auf's Neue in Kampf und verdrängte sie aus der ganzen taurischen Halbinsel. Nachdem aber die Römer den Mithridates besiegt und die bosporanischen Könige von sich abhängig gemacht hatten, verschwand plötzlich der Name der Scythen aus der Geschichte und an seine Stelle trat der der Sarmaten, von denen sie mittlerweile bezwungen und unterworfen waren. Aelteren christlichen Sagen zufolge soll unter den Aposteln dem Andreas das Loos zugefallen seyn, nach Scythien zu gehen und daselbst das Christenthum zu verkündigen (vgl. Eusebius, Hist. eccles. III, 1.); jedoch geht dieser Erzählung so sehr alle Individualität ab, daß sie mit Recht schon längst in das Gebiet der Legenden verwiesen ist.

Ausführlichere geograph. Angaben und histor. Nachrichten über die Scythen finden sich bei G. S. Bayer, Opuscula ad histor. antiq. Hall. 1770. p. 63—182; Mannert, Geogr. d. Gr. u. Röm. Th. IV.; Ukert, Geogr. der Gr. u. Röm. Th. III. Abth. 2.; Forbiger, Handb. d. alten Geogr. Th. II. S. 461 ff.; F. A. Brandstäter, Scythica. Regiom. 1837; Lindner, Skythien und die Skythen des Herodot mit Ergänz. aus Hippokrates. Dorp. 1844; Ritter, Erdkunde. Th. VII. S. 627. 651. VIII, 55. 92. IX, 106; Duncker, Gesch. des Alterth. Bd. I. S. 459. 485; Ewald, Gesch. des Volkes Israel. Bd. III. S. 689 ff. G. H. Klippel.

Seba, s. Bd. V. S. 18.

Sebaldus, ein heiliger Wunderthäter der römischen Kirche, wird nach der Legende als Sohn eines dänischen Königs, außerdem aber auch als Sohn eines Landmannes genannt. Er soll, kaum 15 Jahre alt, in Paris studirt, hier nach Verlauf einiger Jahre mit der Tochter des Königs Dagobert sich vermählt, diese aber schon einen Tag nach der Hochzeit mit ihrer Einwilligung wieder verlassen, sich in die Einsamkeit zur Führung eines strengen ascetischen Lebens zurückgezogen, hier 10 Jahre lang zugebracht, dann eine Wallfahrt nach Rom unternommen und vom Pabste Gregor II. die Vollmacht zur Predigt des Evangeliums in Deutschland erhalten haben. Die Legende erzählt weiter von ihm, daß er auf dem Wege nach Deutschland dem heiligen Willibald begegnet sey und diesen auf eine wunderbare Weise vom Hungertode errettet habe. Darauf sey er nach Bayern gekommen, wo man ihn viele Bekehrungen bewirkt, Kirchen gegründet und zuletzt in einem Walde bei Nürnberg als Einsiedler gelebt haben läßt. Vor seinem Tode hatte er, wie weiter erzählt wird, befohlen, daß man seinen Leichnam auf einen mit vier Stieren bespannten Wagen legen und da beerdigen solle, wo die Thiere stehen bleiben würden; als er gestorben sey (das Todesjahr ist ganz ungewiß, man nimmt als solches bald das Jahr 801, bald das Jahr 901, bald das Jahr 1070 an), habe man seinen Willen erfüllt, die Stiere wären vor der Kapelle St. Peter in Nürnberg stehen geblieben, sein Leichnam sey hier beigesetzt, die Kapelle in eine Kirche verwandelt, diese nach seinem Namen Sebalduskirche benannt worden. In Folge der vielen und großen Wunder, die der Leichnam noch gethan haben soll, wurde Sebaldus vom Pabste Gregor X. beatificirt, von Martin V. kanonisirt (1425); die Stadt Nürnberg erwählte ihn zum Schutzpatron, dem der 19. August als Gedächtnißtag geweiht wurde. In der Sebalduskirche in Nürnberg findet man sein kostbares und kunstreiches, aus Silber und Erz bestehendes Grabmal von Peter Vischer. Neudecker.

Sebastian, ein Märtyrer und Heiliger der römischen Kirche, in der er zugleich als Schutzpatron wider die Pest betrachtet wird, soll im 3. Jahrhunderte in Narbonne geboren, aber in Mailand erzogen worden seyn. Die römische Kirchenlegende erzählt Folgendes von ihm: Durchdrungen von dem Verlangen, unglücklichen Christen (während der Verfolgung unter Diocletian) Hülfe zu leisten, aber auch Seelen zum Christenthume zu bekehren, sey er als heimlicher Christ in die Reihen des römischen Heeres getreten. Nach beiden Seiten hin habe er wirklich ganz außerordentliche Erfolge erzielt, selbst auch Wunder verrichtet, namentlich einer der Sprache schon seit mehreren Jahren beraubten Frau das Sprachvermögen wiedergegeben. Von Diocletian sey Sebastian, der seine christliche Sinnesweise stets verborgen hielt, zu einer hohen Ehrenstelle im Heere

befördert und vom Pabste Cajus selbst zum Defensor ecclesiae ernannt worden. Als er aber endlich doch als Christ erkannt worden sey, habe Diocletian ihn aufgefordert, das Bekenntniß der christlichen Lehre aufzugeben; Sebastian sey standhaft geblieben, darauf zur Hinrichtung verurtheilt, von einer Menge Pfeile durchbohrt und als todt an einen Baum gebunden worden. Eine Christin, Namens Irene, habe ihn in der Nacht beerdigen wollen, aber noch lebendig gefunden, und unter ihrer sorgfältigen Pflege sey er wieder vollständig genesen. Darauf sey er zum zweiten Male ergriffen, todt gestäupt und in eine Kloake geworfen worden (287 oder 288), doch sey er einer Christin, Namens Lucina, erschienen und auf seinen Befehl von ihr in den Katakomben beigesetzt worden. In Rom wurde ihm eine Kirche und ein Altar in der Kirche des heil. Petrus ad vincula erbaut, als die Pest in der Stadt wüthete. Da soll die Seuche aufgehört haben, durch ihn auch die Pest, die späterhin in Mailand und anderwärts wüthete, beseitigt worden seyn. Reliquien von ihm wurden an mehrere Abteien vertheilt. Die römische Kirche hat ihm den 20. Januar geweiht und feiert diesen Tag meistens zugleich als Gedächtnißtag für den Pabst Fabian; die griechische Kirche feiert das Fest des Sebastian den 18. Dezember. Uebrigens gilt dieser Heilige auch als Schutzpatron der Schützengesellschaften. Baronius, Tillemont u. A. legen auf die Acta S. Sebastiani einen großen Werth. Die Martyrologien erwähnen noch einen zweiten heiligen Sebastian, dem der 8. Februar, und einen dritten, dem der 20. März geweiht ist.

Neudecker.

Sebna, שֶׁבְנָה oder שֶׁבְנָא, war unter König Hiskia Palastmeister oder königlicher Haushofmeister (סֹכֵן אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת), was die oberste Hofcharge, die erste Ministerstelle war, wie denn bisweilen der Kronprinz dieses wichtige Amt versah (2 Chron. 26, 21.). Ihm droht in einer uns noch erhaltenen Weissagung Jesaja (22, 15 ff.) im Namen seines Gottes den baldigen Verlust seiner Stelle und Wegführung in ein fernes, fremdes Land, woselbst er sterben werde; mit ihm werde auch sein ganzer Anhang fallen (siehe V. 19. 25.), Eljakim aber, „der Knecht Gottes“, an seine Stelle kommen. Sebna wird als ein hochmüthiger Mann geschildert, der in prächtigen Wagen einherfahre (V. 18. vgl. 2 Sam. 15, 1.) und sich sogar eine Familiengruft, ein Felsengrab in der Höhe, wie die Könige (vgl. 2 Chron. 32, 33.), angelegt habe (V. 16. 18.), in dem er aber nicht ruhen werde! Daß er seine Stellung zu Bedrückung des Volkes und Beförderung Schlechter mißbrauchte, erhellt wohl aus dem Gegensatze, daß Eljakim ein „Vater“ des Volkes seyn werde (V. 21.). Da nirgends sein Vater genannt ist, so scheint Sebna ein homo novus, ein Emporkömmling gewesen zu seyn, der sich gerade durch sein anmaßliches Benehmen als solcher karakterisirt. Er wird zu der untheokratischen, ägyptischgesinnten Hofpartei, vielleicht gar als ihr Haupt, gehört haben, die nach Jesaja's innigster Ueberzeugung des Landes Unheil herbeiführte, weshalb er ihn „die Schande des Hauses seines Herrn“ nennt. Die Weissagung ging — theilweise wenigstens — bald genug in Erfüllung. Bei dem kurz darauf erfolgten Einfall der Assyrier unter Sanherib finden wir nämlich wirklich Eljakim an erster Stelle, als Hausmeister, Sebna nur noch als סֹפֵר oder Staatsschreiber, königlichen Geheimschreiber, was nach Rang und Einfluß eine geringere Stelle war (Jes. 36, 3. 11. 22. 37, 2.; vgl. Paulsen, Regierung d. Morgenländer S. 321 ff.); als solcher hilft er mit Rabsake unterhandeln und wird von dem geängstigten Könige zu Jesaja geschickt, um dessen Rath und Fürbitte zu erflehen. So hat er seinen früheren, höheren Posten mit einem geringeren vertauschen müssen; dagegen wird nichts gemeldet von einer Wegführung des Mannes oder einer Verbannung desselben, wie denn damals die Assyrier nicht, wie Anfangs erwartet wurde (V. 3.), Jerusalem eroberten. Man vgl. übrigens die Ausleger zu Jes. Kap. 22. Rüetschi.

Sebulon, זְבֻלוּן, *Ζαβουλών*, hieß der sechste und letzte Sohn Jakob's von der Leah (1 Mos. 30, 19 ff. 35, 23.), und der Name wird in erster Stelle, wie es scheint, doppelt gedeutet, nämlich theils als „Wohner“ oder „Wohnung“, theils als „Geschenk“, als stünde זְבֻדוּן (Philo opp. II, p. 663 Al. deutet gar in seiner Weise: *ῥύσις νυ-*

κτεριας!). Der auf ihn sich zurückführende Stamm Israel's hatte nach 1 Mos. 46, 14. und 4 Mos. 26, 26 f. 3 Unterabtheilungen (in den betreffenden Listen der Chronik ist dieser Stamm wie Dan weggelassen, wohl als damals bereits ganz verschwunden). Derselbe war ziemlich zahlreich, er hatte bei der ersten Zählung (4 Mos. 1, 30 f.) 57,400 Waffenfähige, bei der zweiten (26, 27.) sogar 60,500. Auf dem Marsche war er mit Issaschar, mit dem er stets näher verbunden wird, dem Lager Juda's zugetheilt, bildete den Schluß der Vorhut und lagerte ostwärts des heiligen Zeltes, also vor diesem, neben Juda; Eliab, Sohn Helon's, war in jener Zeit Stammführer (4 Mos. 1, 9. 2, 3. 7. 7, 24. 10, 16.). Sein Stammgebiet erhielt Sebulon im Nordosten Palästina's, zwischen Naphthali im Norden, Ascher und Issaschar im Westen (vgl. Ezech. 48, 26.), mit 12 Städten und deren Bezirken (Jos. 19, 10 ff. 27. 34.). Oestlich gränzte es an den See von Tiberias, das galiläische Meer (vgl. Jes. 8, 23., Matth. 4, 15.); im Westen reichte es bis gegen das Mittelmeer hin, obwohl nicht ganz klar ist, ob ein schmaler Streifen seines Gebietes wirklich dieses Meer in der Nähe von Kap Karmel erreichte (vgl. Jos. Antt. 5, 1, 22. vgl. bell. jud. 3, 3, 1, dessen Angaben im Einzelnen freilich sehr unsicher sind). Es gränzte so an Sidon, d. h. Phönizien, weshalb der Segen Jakob's 1 Mos. 49, 13. von Sebulon sagt: „am Meeresgestade wohnt er, am Gestade der Schiffe, und seine Seite gränzet an Sidon", und der Segen Mosis (5 Mos. 33, 18 f. von Sebulon und Issaschar vereint rühmt: „. . die Stämme laden sie zum Berge, daselbst opfern sie Opfer der Frömmigkeit; denn sie saugen den Zufluß der Meere und die verborgenen Schätze des Sandes"; sie zogen also Vortheil von ihrer geographischen Lage und dem Verkehr mit den Phöniziern, sie nahmen zwar wohl nicht selber am Seehandel thätigen Antheil, waren aber den Phöniziern beim Fange der Purpurschnecken*) und bei der Glasbereitung behülflich und bereicherten sich überhaupt als Zwischenhändler und Karawanenführer der phönizischen Großhändler (s. Movers, Phön. II, 1. S. 309 f.). Die Sebuloniten vermochten freilich so wenig als andere Stämme ihr angewiesenes Gebiet völlig zu erobern, in 2 Städten mußten sie Kanaaniter in ihrer Mitte dulden und sich begnügen, dieselben frohnpflichtig zu machen (Richt. 1, 30.), wie überhaupt die Lage ihrer Wohnsitze es mit sich brachte, daß sie von Vermischung mit Phöniziern nicht frei blieben; vgl. Jes. 8, 23., wo auch auf frühere — syrische und assyrische — Invasionen dieser so ausgesetzten Stämme hingedeutet wird. Es fehlte zwar dem Stamme nicht an kriegerischem Sinn: unter Barak und Debora, wie unter Gideon half Sebulon tüchtig zur Befreiung des Landes von Kanaanitern und Midianitern (s. Richt. 4, 6. 10. 5, 14. 6, 35.) und erhält (5, 18.) das schöne Lob: „ein Volk, das sein Leben verachtet zum Tode, ist Sebulon." Aus ihm ging der Richter Elon hervor, der 10 Jahre seinem Volke vorstand, und zu Ajalon, einer sonst nicht weiter genannten Stadt dieses Namens, begraben wurde (12, 11 f.). Als David zu Hebron sich befand, kamen 50,000 Bewaffnete aus Sebulon, „Männer unzweideutigen Herzens", festen, treuen Sinnes zu ihm und halfen ihn zum König über ganz Israel erheben, während Andere trotz der großen Entfernung auch aus Sebulon für ihn und die dortige Volksversammlung Lebensmittel herbeischafften (1 Chron. 12, 33. 40.). Noch unter Hiskia wandten sich einige Sebuloniten, obwohl die Mehrzahl die daherige Einladung verlachte und verspottete, nach Jerusalem zur Theilnahme am Passahfeste (2 Chron. 30, 10 f. 18.). Warum in Ps. 68, 28. auch Sebulons Obere neben denen von Naphthali, Juda und Benjamin als Theilnehmer der dortigen Feier genannt sind, ist bei der so äußerst streitigen historischen Deutung dieses Liedes nicht mit Sicherheit auszumachen, doch möchte die Erwähnung gerade jener 4 Stämme und nur dieser in die Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil herabführen, wo allmählich Judäa (Benjamin und Juda) und Galiläa (Sebulon und Naphthali) den theokratischen Staat repräsentirten nach Ausscheidung Samaria's. So im Allgemeinen

*) Davon versteht schon Pseudo-Jonathan die Stelle, vgl. Buxtorf, lex. chald. p. 759 sq.

Ewald, Reuß und Olshausen, obwohl man deshalb kaum mit beiden Letztgenannten in die griechische Zeit herunterzugehen braucht. In der vorexilischen Zeit bliebe die Erwähnung eben dieser Stämme ein ungelöstes Räthsel. — Dem Christen wird das Gebiet des Stammes Sebulon darum stets von höchstem Interesse seyn, weil es der hauptsächlichste Schauplatz der Wirksamkeit des Herrn war; lagen doch Nazareth, Kana, Tiberias und andere durch Ihn geweihte Stätten in dessen Umkreise.

Josephus (bell. jud. 2, 18, 9; 3, 3, 1) scheint von einer Stadt *Ζαβουλών* in der Nähe von Ptolemais zu berichten, wenn anders dort nicht ein alter Textfehler steckt und *Χαβουλών* zu lesen ist; jedenfalls ist Jos. 19, 27. nicht an eine „Stadt" Sebulon zu denken, sondern an das Stammgebiet (s. Keil z. d. St.).

Vgl. Reland, Palaest. p. 159 sq. 539 sq. 1062 sq.; v. Lengerke, Kenaan I, p. 477. 599. 674 sq.; Ewald, Gesch. v. Israel II, S. 293 ff. 303. 314. 323 (1. Aufl.); Ritter's Erdkunde XVI, S. 20. 610 f. 679 f. 687. 759. Rüetschi.

Seckendorf, Veit Ludwig von, ein ausgezeichneter und gelehrter Staatsmann, der in der Geschichte der protestantischen Theologie und Kirche eine bedeutende Stelle einnimmt, stammte aus einem uralten edlen Geschlechte in Franken und wurde am 20. December 1626 zu Herzogenaurach unfern Erlangen geboren. Sein Vater Joachim Ludwig von Seckendorf lebte daselbst als fürstbischöflich bambergischer Stallmeister und Landeshauptmann, konnte aber nur wenig für die Erziehung seiner Kinder thun, da er schon 1632 als Oberst in schwedische Kriegsdienste trat, und später wegen seines beabsichtigten Ueberganges zu dem kaiserlichen, vom General Piccolomini angeführten Heere von den Schweden verhaftet und im J. 1642 zu Salzwedel enthauptet ward. Um so eifriger sorgte die Mutter, eine Enkelin des aus der Geschichte des schmalkaldischen Krieges, als ritterlicher Vertheidiger der evangelischen Freiheit bekannten Sebastian Schärtlin von Burtenbach, für die Ausbildung des geliebten und talentvollen Sohnes. Während sie unter den harten Drangsalen des Krieges abwechselnd bald in Coburg, bald in Mühlhausen und Erfurt lebte, ließ sie ihn durch tüchtige Privatlehrer unterrichten und übergab ihn dann dem Gymnasium zu Coburg. Die ausgezeichneten Fortschritte, welche er hier nicht nur in der lateinischen, griechischen, hebräischen und französischen Sprache, sondern auch in der Mathematik und in andern Schulwissenschaften machte, erregten bald die Aufmerksamkeit des weisen und frommen Herzogs Ernst von Gotha, der ihn mit väterlichem Wohlwollen unter seine Pagen aufnahm und zugleich mit den beiden württembergischen Prinzen Silvius Nimrod und Manfred an seinem Hofe in allen ritterlichen Uebungen ausbilden ließ. Da indessen die unvermeidlichen Zerstreuungen, welche das Hofleben mit sich brachte, seinem eifrigen Streben nach wissenschaftlicher Ausbildung zu häufig störend in den Weg traten, so begab er sich mit Erlaubniß seines fürstlichen Wohlthäters 1640 nach Gotha, um sich auf dem dortigen, unter der Leitung des Rektors Reyher blühenden Gymnasium in ungestörter Ruhe auf die Universität vorzubereiten. Die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien wurden ihm mit edler Bereitwilligkeit von der Königin Christina von Schweden, sowie von dem General Torstenson und vor Allen von dem biederen und tapferen schwedischen Obersten Mortaigne, einem alten Freunde seines Vaters, gewährt.

Seckendorf hatte kaum das siebenzehnte Lebensjahr erreicht, als er, von seinen Lehrern für reif erklärt, 1642 die Universität zu Straßburg bezog, wo er drei Jahre lang außer der Philosophie und Rechtswissenschaft auch Philologie, Geschichte und die Hauptzweige der Theologie mit rastlosem Fleiße studirte. Hierauf machte er zu seiner Erholung und weiteren Ausbildung eine Reise durch die Niederlande und begab sich dann an den Hof des Landgrafen Georg II. von Hessen-Darmstadt, der ihn wohlwollend aufnahm und 1646 als Fähnrich in seiner adelichen Leibgarde anstellte. Indessen fand er im Kriegsdienste nicht die Befriedigung, welche er erwartete. Er entschloß sich daher noch in demselben Jahre, seinen Abschied zu nehmen und zu seiner Mutter nach Erfurt zurückzukehren, um eine seinen Wünschen und Bestrebungen angemessenere Anstellung im

Staatsdienste zu suchen. Da ihn die Reise in die Heimath über Gotha führte, hielt er es für seine Pflicht, seinen fürstlichen Wohlthäter, den Herzog Ernst den Frommen, daselbst zu begrüßen und mündlich seinen Dank für alles Gute, das er von ihm seit seiner frühesten Jugend empfangen hatte, abzustatten. Dies entschied seine künftige Laufbahn. Denn der Herzog, welcher es, wie Wenige, verstand, die Geister zu prüfen, seine Diener glücklich zu wählen und Jeden an den seinen Kräften angemessenen Platz zu stellen, fand während der Unterredung an den gründlichen Kenntnissen und besonnenen Urtheilen des bescheidenen jungen Mannes so großes Wohlgefallen, daß er den Entschluß faßte, sich seiner anzunehmen. Er ernannte ihn bald darauf zum Hof- und Kammerjunker, befreite ihn jedoch, um ihn zum tüchtigen Geschäftsmann auszubilden, nicht nur von den gewöhnlichen Dienstleistungen und übertrug ihm dafür die Aufsicht über die herzogliche Bibliothek, sondern ließ sich von ihm auch wöchentlich in festgesetzten Stunden über die Fortschritte seiner Studien Vorträge halten und machte ihn dabei besonders auf dasjenige aufmerksam, was zu einem heilsamen Gebrauche für Staat und Kirche am geeignetsten schien. So konnte es nicht fehlen, daß Seckendorf bei den eminenten Anlagen, welche ihm von der Natur verliehen waren, seine Kenntnisse mit jedem Tage erweiterte, sein Urtheil schärfte und schnell vom Zöglinge zum würdigen Regierungsgehülfen seines fürstlichen Lehrers heranreifte. Nachdem er 1651 zum Hof- und Kirchenrath ernannt war, wurden ihm neben verschiedenen Gesandtschaftsreisen die wichtigsten Regierungsgeschäfte übertragen, welche er mit so großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit besorgte, daß ihn Ernst der Fromme 1656 zum Hof- und Kammerrath beförderte, und der Herzog von Altenburg gleichzeitig zum Hofrichter in Jena ernannte. Als er darauf 1663 die Stelle des wirklichen Geheimen Raths und Kanzlers erhielt, nahm er als Direktor der Regierung, des Consistoriums und der Kammer berathend und helfend an allen wichtigen Entwürfen und Verbesserungen Theil, welche der edle Herzog zum Besten seiner Unterthanen in der Staatsverwaltung sowie in den Angelegenheiten des Kirchen- und Unterrichtswesens ausführte. Dadurch hatten sich aber seine Geschäfte allmählich so sehr vermehrt, daß er ihnen ungeachtet des angestrengtesten Fleißes nicht mehr vollkommen Genüge leisten zu können glaubte. Er trat deshalb nach erhaltener Erlaubniß seines wohlwollenden Landesherrn im J. 1664 als Kanzler und Präsident des Consistoriums in die Dienste des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz. Auch hier zeichnete er sich durch Umsicht, Rechtschaffenheit und rastlose Thätigkeit in der Verwaltung der ihm übertragenen Aemter aus. Die Verdienste, welche er sich dadurch um das Herzogthum erwarb, veranlaßten den Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen, ihm 1669 ohne sein Ansuchen den Titel eines sächsischen Geheimen Rathes mit einem Jahrgehalte zu verleihen, der ihn in den Stand setzte, sich durch den Ankauf des Gutes Meuselwitz bei Altenburg eine sorgenfreie Zukunft zu sichern. Gleichwohl sah sich Seckendorf wegen der von ihm beförderten, aber nur unvollkommen bewirkten Aufhebung des Collegiatstiftes in Zeitz in verdrießliche Verhältnisse verwickelt, die ihm seine Stellung sehr erschwerten. Zwar wußte er sich durch Klugheit und Karakterfestigkeit in der erworbenen Achtung und dem Vertrauen des Herzogs Moritz stets ungeschwächt zu erhalten; da aber nichtsdestoweniger seine Gegner fortfuhren, ihn zu verunglimpfen, so legte er nach dem im Jahre 1681 erfolgten Tode desselben seine Aemter nieder und zog sich auf sein Gut Meuselwitz zurück, um ungestört, wie er es schon lange gewünscht hatte, sich selbst und den Wissenschaften zu leben. Zehn Jahre verflossen ihm hier in der glücklichsten Muße, in welcher er sich abwechselnd mit der Vollendung früher begonnener literarischer Arbeiten beschäftigte, einen lebhaften Briefwechsel mit seinen gelehrten Freunden unterhielt und die Geschäfte besorgte, die ihm als Landschafts- und Ober-Steuerdirektor des Fürstenthums Altenburg oblagen. Allein so sehr auch dieses friedliche Leben seinen Wünschen entsprach, so folgte er gleichwohl im J. 1691 dem Rufe des Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, als ihm derselbe die seinen Neigungen zusagende ehrenvolle Stelle des Kanzlers der in Halle eben gestifteten Universität unter Beilegung des Geheimen-

rathstitels anvertraute. Doch hatte er das neue Amt in Halle kaum angetreten und die heftigen pietistischen Streitigkeiten, welche daselbst zwischen den akademischen Lehrern und Predigern ausgebrochen waren, durch einen Vergleich glücklich geschlichtet, als wiederholte Anfälle von Steinschmerzen am 18. Decbr. 1692 sein thätiges und segensreiches Leben endigten. Ein einziger Sohn, der ihm von mehreren Kindern aus zwei Ehen allein übrig geblieben war, folgte ihm schon drei Jahre später im Tode nach.

Mit Recht wurde Seckendorf von seinen Zeitgenossen „omnium nobilium christianissimus et omnium christianorum nobilissimus" genannt, da er als Staatsmann gründliches Wissen, Sicherheit des Blicks, Reinheit und Rechtlichkeit der Grundsätze und Gewandtheit in der Ausführung der Geschäfte mit einem edlen, menschenfreundlichen und christlich milden Sinne vereinigte. Aber er erwarb sich auch durch seine humanistische Bildung, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine unbestechliche Wahrheitsliebe und seinen rastlosen Fleiß, der keinen Augenblick unbenutzt ließ, einen wohlverdienten Ruhm als Schriftsteller. Schon während seiner Anstellung in Gotha begann er 1660 auf den Wunsch des Herzogs Ernst unter den mannichfaltigsten und lästigsten Berufsgeschäften die Ausarbeitung seines Compendium historiae ecclesiasticae, das von 1660 bis 1664 zu Gotha in zwei Theilen erschien, bald ins Deutsche übersetzt und bis in die Mitte des 18. Jahrhundert oft gedruckt wurde*). Nicht minder durch zweckmäßige Auswahl des Merkwürdigeren und übersichtliche Anordnung des Stoffes als durch Klarheit der Darstellung und Unparteilichkeit des Urtheils ausgezeichnet, hat sich dasselbe lange Zeit hindurch als das beste Lehrbuch der Kirchengeschichte auf den gelehrten Schulen Deutschlands behauptet und Vieles zu einer gründlicheren und würdigeren Behandlung dieser Wissenschaft beigetragen. Auch auf dem Gebiete der Dogmatik versuchte sich Seckendorf seit 1680 nicht ohne Glück durch seine später von C. Sagittarius herausgegebene Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa (Jena 1686. 4.), sowie er durch seinen „Christenstaat" (Leipzig 1684. 1685. 1686. 1706. 1737. 8.), in welchem er die Wahrheit der christlichen Religion gegen die Angriffe der Atheisten und Naturalisten gründlich vertheidigte, zugleich das Gedeihen der protestantischen Kirche durch die Verbreitung theologischer Kenntnisse, durch Veredlung und Hebung des Lehrstandes und durch nachdrückliche Empfehlung eines thätigen Christenthums kräftig zu befördern strebte. Den im Christenstaate dargelegten Grundsätzen gemäß schloß er sich in den pietistischen Streitigkeiten an Spener an, dessen Predigten über „des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit" er ins Lateinische übersetzte und unter dem Titel: „Capita doctrinae et praxis christianae insignia, ex 59 illustribus N. Test. dictis deducta, et evangeliis dominicalibus, in concionibus a. 1677 Francof. ad Moen. habitis, applicata a P. J. Spenero, 1689 in 8° herausgab. Einen Beweis, wie richtig und vorsichtig er die theologischen Streitigkeiten beurtheilte, liefert er in der Schrift, welche von ihm unter dem Titel: „Bericht und Erinnerung auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgestreute Schrift, Imago Pietismi genannt, mit einer Vorrede P. J. Spener's", Halle 1692 u. 1713 in 4° erschien. Als das bedeutendste und werthvollste seiner theologischen Werke verdient sein Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo s. de reformatione religionis (zuerst Leipzig 1688 in 4°, vollendet Frankfurt und Leipzig 1692 u. 1694 in Fol. erschienen)**), hervorgehoben zu werden. Die nächste Veranlassung zu demselben gab ihm die berüchtigte Histoire du Luthéranisme des schlauen Jesuiten Maimbourg, der unter dem Scheine des rechtschaffenen und wahrheitsliebenden Mannes

---

*) Die Geschichte des Neuen Testam. ist von J. H. Böcler, dem J. Chr. Artopäus dabei Hülfe leistete, verfaßt; fortgesetzt von E. S. Cyprian. Gotha 1723. 2 Bde. 8.

*) Einen wohlgerathenen Auszug aus dem Werke gab der Prediger Elias Frick zu Ulm unter dem Titel: „Ausführliche Historie des Lutherthums und der Reformation", Leipz. 1714 in 4° heraus. Auch eine holländische Uebersetzung von E. Ferickius erschien im Jahre 1728 zu Delft in 3 Foliobänden mit Kupfern.

seine Angriffe gegen den Protestantismus richtete und ein um so gefährlicherer Gegner desselben zu werden drohte, als er sich der herkömmlichen abgeschmackten Schmähungen über Luther und die übrigen Reformatoren sorgfältig enthalten hatte. Um ihn gründlich zu widerlegen, nahm Seckendorf nicht, wie es der Herzog Ernst wünschte, die vollständige Reformationsgeschichte in seinen Plan auf, sondern beschränkte sich darauf, das ganze Buch Maimbourg's ins Lateinische zu übersetzen und mit einem apologetisch-polemischen Commentare zu begleiten, in welchem er die Unrichtigkeiten, Verdrehungen, Auslassungen und Zusätze desselben Schritt vor Schritt verfolgte und nur beiläufig die Angriffe Anderer, wie Pallavicino's und Varilla's, berücksichtigte, dagegen die historische Treue des vortrefflichen, so oft hämisch angefeindeten Geschichtschreibers Sleidan rettete. Zu diesem Zwecke suchte er die Wahrheit durch die vollständigste Beweisführung aus den unverwerflichsten Quellen, welche er mit unsäglichem Fleiße und unermüdeter Nachforschung theils aus Urkunden der sächsischen Archive, Kirchen und Bibliotheken, theils aus Spalatin's Denkwürdigkeiten, sowie aus den Schriften, Briefen und Erklärungen Luther's und dessen Zeitgenossen geschöpft hatte, sicher zu stellen. So konnte diese Arbeit ihres polemischen Karakters und ihrer ganzen Anlage wegen allerdings nicht eine mit Kunst ausgeführte geschichtliche Darstellung oder eine Geschichte im gewöhnlichen Sinne werden; gleichwohl wird man kein Bedenken tragen, dem Werke eine bedeutende Stelle in der historischen Literatur anzuweisen, da dasselbe als diplomatisches, mit kritischem Scharfsinn ausgearbeitetes Repertorium über die Geschichte der Reformation von 1517 bis 1546 eine der wichtigsten und zuverläßigsten Quellen des Reformationszeitalters und die unentbehrliche Grundlage für die Forschung über diese denkwürdige Weltbegebenheit bis jetzt geblieben ist. — Außer den angeführten theologischen Werken sind von Seckendorf 24 deutsche Reden, einige ascetische und Gelegenheitsschriften und verschiedene, in die älteren Gesangbücher aufgenommene geistliche Dichtungen erschienen. Auch für die Acta Eruditorum lieferte er mehrere gehaltreiche Beiträge. Unter seinen juristischen Schriften, welche anderwärts zu würdigen sind, ist hier der „Deutsche Fürstenstaat“ (Frankf. 1664 in 4. und zuletzt Jena 1720 in 8. mit den Zusätzen von Andr. Simson Biechling), welcher sich als ein sehr brauchbares Handbuch der Staatslehre und Regierungskunst am längsten im Ansehen erhalten hat, insofern zu erwähnen, als in demselben von dem Verfasser beherzigenswerthe Winke über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche gegeben sind.

Vergl. Dan. Godofr. Schreber, Historia vitae ac meritorum Viti Ludov. a Seckendorf, Lips. 1733 in 4. (vollständig und genau, aber schlecht geschrieben). — Christ. Thomasii Trauerrede auf den Hrn. von Seckendorf, in seinen kleinen deutschen Schriften, S. 498 ff. — A. Clarmund, Lebensbeschreibungen, Wittenb. 1709, Thl. 8. S. 165 ff. — Niceron, Nachrichten, Thl. XVII. S. 299 ff. — Schröckh, Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, Thl. 2. S. 285 der 2. Aufl. — Wachler, Geschichte der histor. Forschung und Kunst, Bd. 1. Abth. 2. S. 895 ff. — Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon. Thl. IV. S. 464 ff.

G. H. Klippel.

Secularisation bezeichnet die vom Staate einseitig vollzogene Aufhebung von kirchlichen Instituten und Einziehung des Vermögens derselben zu anderen als kirchlichen Zwecken. Im engeren Sinne wird unter Secularisation die Verwandlung der mit den Regierungsrechten verbundenen geistlichen Stifter und Territorien in weltliche Güter und Länder verstanden. In diesem Sinne ist die Bezeichnung zuerst bei den Verhandlungen gebraucht worden, welche dem Abschluß des Westphälischen Friedens vorhergingen, und zwar zunächst von den französischen Bevollmächtigten.

In dem Artikel „Kirchengut“ ist gezeigt worden, wie die Kirche als sichtbare Anstalt zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Welt auch äußerer Mittel bedarf. Es ist daselbst auch im Allgemeinen darauf hingewiesen worden, in welchem Zusammenhange die Schicksale des Kirchenguts mit der Entwicklung der gesammten Kirche gestanden haben. Es kann nun nicht die Aufgabe dieses Artikels seyn, auch nur in übersichtlicher

Vollständigkeit die Reihe der Einziehungen darzustellen, welche das Kirchengut durch die Staatsgewalten in den einzelnen Ländern zu den verschiedensten Zeiten erfahren hat, seit die christlichen Gemeinden und Institute und dadurch mittelbar die Kirche selbst, zuerst durch Konstantin den Gr., als eigenthumsfähig anerkannt worden waren.

Wir heben hier von Secularisationen, welche vor der Reformation erfolgt sind, nur zwei besonders berühmte Fälle hervor.

Zunächst die verhältnißmäßig allgemeine Secularisation im fränkischen Reiche beim Beginn der karolingischen Periode. Auf dieselbe geht bereits der Artikel Lestines, Synode Bd. VIII. S. 341 ff. ein, dessen Verfasser im Wesentlichen den Untersuchungen Roth's folgt, welche jedoch in ihrem Ergebniß neuerdings eine theilweise Berichtigung erfahren haben. Nach einer im Mittelalter sehr verbreiteten kirchlichen Ueberlieferung (die einzelnen Nachrichten mittelalterlicher Schriftsteller sind nachgewiesen bei P. Roth, Gesch. des Beneficialwesens, Erlangen 1850. Beilage V. S. 466 ff.) soll Karl Martell der Kirche einen großen Theil ihres Grundbesitzes entzogen und unter seine Vasallen vertheilt haben. In bestimmtester Form erscheint diese Sage als eine Vision, welche der heilige Eucherius, Bischof von Orleans, gehabt haben soll. In einer Verzückung sey dieser in die andere Welt versetzt worden, wo er Karl in der Höllenpein erblickte. Auf seine Frage erklärte ihm sein Führer, ein Engel, der mächtige Majordomus sey nach einem von den Heiligen gefundenen Urtheile schon vor dem jüngsten Gericht der ewigen Pein überwiesen, weil er das Kirchengut angegriffen und vertheilt habe. Hiervon machte Eucherius dem Bonifacius und dem Abte von St. Denys, Fulrad, Mittheilung und alle Drei untersuchten das Grab Karl's, bei dessen Oeffnung aus dem innern verkohlten Sarge, welcher den Leichnam nicht enthielt, ein Drache entfloh. Diese Geschichte hielten 858 die in Chiersy zu einer Synode versammelten westfränkischen Bischöfe Ludwig dem Deutschen in einem Ermahnungsschreiben vor (bei Walter, Corpus juris Germanici, T. III. p. 85).

Karl Martell starb 741. Da der heil. Eucherius von ihm wahrscheinlich noch um drei Jahre überlebt worden ist, erweist sich die ganze Erzählung als Erfindung eines müßigen Kopfes oder Betrügers.

Roth (a. a. O. S. 327 ff.) verwirft aber nicht bloß die Aechtheit der Vision, sondern auch die Beschuldigung, daß Karl das Kirchengut eingezogen habe, indem er nur zugibt, derselbe habe sich die Vergebung von Kirchenämtern und Pfründen ohne die kanonischen Erfordernisse erlaubt. Die allgemeine Einziehung falle nicht unter seine Regierung, sondern unter die seiner Söhne. Unzweifelhaft ist, daß Rechtsbestimmungen über Zuwendung von Kirchengut an Kriegsleute nur aus der Zeit von Karlomann und Pippin erhalten sind. Neuerdings hat jedoch von Daniels (Handbuch der deutschen Reichs- und Staatenrechts-Geschichte, Tübingen 1859, Thl. I. S. 514 ff.) mit überzeugenden Gründen dargethan, daß nicht bloß, was auch Roth für wahrscheinlich hält, einzelne Wegnahmen, sondern auch die Haupteinziehung von Karl herrührt. Gleich in den ersten Regierungsjahren seiner Nachfolger ist nämlich die Geistlichkeit mit ihren allgemeinen Beschwerden hervorgetreten, auf welche sie Zusicherungen der Restitution erhielt. Auch ist in den über das Kirchengut gefaßten Reichsschlüssen immer nur von einem Behalten des schon Eingezogenen die Rede, nicht von einer erst zu bewirkenden Einziehung.

Die öffentliche Noth war es, welche diese Maßregel rechtfertigte. Reiches Fiscalgut war unter den Merovingern an geistliche Stiftungen bald zu vollem Eigenthume, bald wenigstens zur ausschließlichen Benutzung für kirchliche Zwecke verliehen worden. Gewiß war es ein hinreichendes Motiv, dem Klerus einen Theil dieser Güter zu entziehen, wenn nur dadurch das Uebrige seiner Bestimmung erhalten und das Reich vor Auflösung bewahrt werden konnte. Ganz abgesehen davon, daß bei den ohne Entäußerung zu kirchlichen Zwecken überlassenen Fiscalgütern durch deren anderweitige Verwendung nicht einmal ein Recht verletzt wurde, war in der ganzen Gestaltung des fränki-

schen Vasallenwesens nach Erschöpfung des Kronguts, zumal bei der wachsenden Sarazenengefahr, die Nothwendigkeit gegeben, zur Erhaltung des Reichs der Geistlichkeit einen Theil des ihr eingeräumten Besitzes zum Vortheil der Kriegsleute wieder zu entziehen. Dies geschah freilich um so rücksichtsloser, da für Karl noch das persönliche Interesse hinzukam, den merovingischen Leudes einen dem austrasischen Fürstenhause ergebenen Vasallenstand entgegenzustellen.

Auch unter den Söhnen Karl's kam nicht sowohl eine Rückgabe des eingezogenen Guts zu Stande, als vielmehr eine Rechtsform gefunden wurde, unter principieller Anerkennung der kirchlichen Qualität des eingezogenen Guts die jeweiligen Inhaber zu schützen und in fernerer Reichsnoth eine weitere Benutzung des kirchlichen Besitzthums zu Staatszwecken zu ermöglichen. Dies geschah durch die Ausbildung, welche das Institut der im weltlichen Besitz befindlichen kirchlichen Precarien durch die Synoden von Lestines (843) unter Karlomann und von Vermery II. (756) unter Pippin erhielt. Hierüber und über die sich daran knüpfende Gestaltung des Beneficialwesens ist v. Daniels a. a. O. S. 517 ff. zu vergleichen.

Eine fernere massenweise Einziehung von Kirchengut zu Staatszwecken bewirkte Kaiser Heinrich II. Seine Maßregeln betrafen besonders die Klöster, denen die fromme Neigung des 10. Jahrhunderts unermeßliche Reichthümer zugeführt hatte. Ihre Leistungen für die Reichszwecke standen in keinem Verhältniß zu ihren Einkünften, die Reichthümer hatten bereits vielfach zur Untergrabung der Disciplin gedient. Heinrich II. benutzte die Gelegenheit, welche ihm das allgemein gefühlte Bedürfniß einer Reform der Klosterzucht zum Eingreifen in die inneren und äußeren Verhältnisse der Klöster gab, geschickt, um durch Einziehung eines bedeutenden Theiles ihrer Besitzungen die Durchführbarkeit eines Systems zu erleichtern, welches den Sold des Kriegers in Verleihung von Grund und Boden gleichsam radicirte. Mit prophetischer Ironie erklärt der König in der Urkunde für Fulda von 1024 (Dronke, Codex diplomaticus Fuldensis pag. 350): Cito ueniet tempus, quando mundus recipit quod deo dedit; et monasteria quae iam sunt in habundantia prima erunt in rapina; ut fiat, quod saluator ait, habundante iniquitate refrigescet caritas multorum.

Und die Zeit kam, wo da Abrechnung gehalten wurde mit den geistlichen Würdenträgern und den reichen Stiftern. Die Hälfte des Nationalvermögens in Deutschland war im Laufe des Mittelalters in die todte Hand übergegangen; den Bettelmönchen allein, die kein Geld anrühren durften, rechnete man nach, daß ihnen jährlich eine Million Gulden zufließe. War es ein Wunder, daß bereits in Forderungen der gedrückten, nun sich zu wildem Umsturz erhebenden Bauern die allgemeine Secularisation aller geistlichen Güter eine Rolle spielt. Und diese Forderung fand im Herzen Vieler, die sonst nur blutige Strenge gegen das empörte Landvolk kannten, einen bedeutungsvollen Anklang. Als sich der Bischof von Brixen unfähig zeigte, in seinem Stifte die Ordnung wieder herzustellen, beschloß die Tiroler Landschaft, das Stift zu secularisiren. Erzherzog Ferdinand ließ es zu seinen Handen nehmen, und ordnete eine weltliche Verwaltung „bis auf ein künftiges Concilium oder die Reformation des Reiches." Schon dachte Baiern daran, das Stift Salzburg gemeinschaftlich mit Oesterreich zu sequestriren, und als es dann, entschlossen, lieber für sich allein, als für Oesterreich mit zu sorgen, seine Hülfe gegen die Bauern gewährte, mußte sie der Erzbischof durch zahlreiche Verpfändungen erkaufen. Auch als die württembergische Landschaft unzweideutig auf eine Secularisation der geistlichen Güter zu den Landesbedürfnissen antrug, wies sie Ferdinand damit nicht zurück. Und in diesen Ideen trafen die katholischen Fürsten unmittelbar mit den Anhängern der neuen Lehre zusammen. Bereits das Jahr 1525 förderte einen allgemeinen Secularisationsentwurf zu Tage (vgl. Ranke, Deutsche Geschichte, Buch III. Kap. 7.). Die geistlichen Güter, meinte man, seyen zu nichts mehr nütze, aber die nothwendigen Veränderungen mit ihnen dürfe man nicht dem gemeinen Manne überlassen. Von Kaiser und Reichs wegen müsse die Secularisation bewirkt werden. Den geistlichen Fürsten und Prälaten möge

man soviel anweisen, als zum anständigen Leben gehöre, die fungirenden Domherren im Genuß ihrer Pfründen lassen, aber diese wie jene nach und nach aussterben lassen. Von den Klöstern könne man wohl einige Nonnenconvente behalten, für junge adlige Fräulein, jedoch mit dem Rechte, wieder auszutreten. Den Ertrag der eingezogenen Güter möge man vor Allem für die neuen geistlichen Bedürfnisse verwenden, zur Besoldung von Pfarrern und Predigern, zur Anstellung eines von aller weltlichen Verwaltung entkleideten Bischofs in jedem Kreise, zur Stiftung einer Hochschule für jeden Kreis (Ranke, a. a. O.). Aber noch war die Macht des geistlichen Fürstenthums im Bunde mit allen Interessen, die am Alten hingen, zu stark, um die Durchführung so tief einschneidender Entwürfe zu gestatten. Wie aber überhaupt der Versuch, die Einheit der Entwicklung mittelst der Reform festzuhalten, dem anderen Grundsatz weichen mußte, der den Schwerpunkt der Entwicklung in die Territorien legte, so ging es auch mit der Secularisation. Von katholischer Seite hatte man angefangen, Klöster aufzuheben, Oesterreich hatte das Beispiel gegeben, die temporelle Verwaltung geistlicher Gebiete an sich zu ziehen. Mit Recht konnte Luther sagen, die papistischen Junker seyen in dieser Beziehung fast lutherischer als die Lutherischen selbst. Alle Welt fing an, sich insbesondere um die Klostergüter zu reißen. Selbst der Kurfürst von Mainz legte Hand an dieselben. Das war, wie Ranke mit Recht bemerkt, damals eine europäische Tendenz. In Deutschland huldigten ihr der Fürst, wie der Landedelmann, jeder in seiner Weise. Luther mahnte, daß es sich um Gut der Kirche handele, das seiner Verwendung im Interesse der Kirche erhalten werden müsse; man solle davon die durch den Verlust der Accidenzien kläglich herabgedrückten Pfarrstellen auf dem Lande verbessern, der Rest möge den Wohlthätigkeitsanstalten und dem gemeinen Nutzen gewidmet werden. Die Ordnung dieser Dinge gebühre den Landesherren, nachdem der päbstliche Zwang im Lande erloschen.

Nach solchen Grundsätzen ward denn auch bei der sächsischen Visitation verfahren, man reformirte die vorhandenen Institute, so gut es gehen wollte. Man verfügte nur über die Güter bereits erledigter Pfründen, und mit Festhaltung des kirchlichen Karakters des Vermögens. Wie großartig hätte damals das Reich eine deutsche Kirche auszustatten vermocht, wenn es das Werk der kirchlichen Reform selbst in die Hand nahm.

So blieb Alles den augenblicklichen Verhältnissen in den Territorien überlassen. Mancher Orten, wie in Hessen, wurden wenigstens großartige gemeinnützige Institute mit den eingezogenen Klostergütern ausgestattet, welche, wie die Marburger Universität, zugleich auch der evangel. Kirche eine wichtige Stütze wurden. Ein großartiges Beispiel der Verwandlung eines ganzen geistlichen Gebietes in ein neues weltliches Staatswesen gab 1525 die Umwandlung des Ordensstaates Preußen in ein weltliches Herzogthum. Es kann hier nicht die Aufgabe seyn, die Schicksale, welche das Kirchengut in den Territorien, welche sich der neuen Lehre zuwendeten, traf, in das Einzelne zu verfolgen. Es wird genügen, die Entwicklung in großen Zügen anzudeuten. Die in den einzelnen Territorien vorhandenen Kirchengüter zerfielen zur Zeit der Reformation in drei Hauptmassen: in das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und geistlichen Stellen, in das kirchliche Corporationsgut (Vermögen der Capitel, Klöster und anderen kirchlichen Körperschaften), und in das Vermögen und Einkommen der kirchlichen Würdenträger (landsässigen Bischöfe).

Das Schicksal dieser drei Massen gestaltete sich verschieden.

Das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und Pfarrstellen blieb im Allgemeinen grundsätzlich unangetastet und seinem bisherigen Zwecke gewidmet. Verluste, die hier und da eintraten, waren nicht die Folge eines allgemeinen Secularisationsprincips, sondern nur Folgen einzelner Zufälligkeiten, Verwirrungen und selbst Ungerechtigkeiten. Die Accidenzien der einzelnen Pfarrstellen verminderten sich freilich erheblich mit dem Wegfall vieler Institute, mit denen sie zusammengehangen hatten; so erloschen z. B. die Abgaben, welche Landleute und Handwerker in Folge des geistlichen Gerichtszwangs oft auch an die Pfarrer hatten entrichten müssen; auch gaben die unruhigen

Zeiten dem Landvolke Gelegenheit, sich der Verpflichtung zu mannichfachen Geld- und Naturalabgaben zu entziehen, die früher von dem Klerus oft mit äußerster Härte, ja unter Zuhülfenahme geistlicher Censuren eingetrieben worden waren.

Auch das Vermögen der Capitel, der Klöster und der kirchlichen Corporationen blieb in vielen Territorien ungeschmälert. Dagegen wurde der Zweck der Verwendung meist verändert. Nur die Kranken- und Armenstiftungen (Hospitäler, Siechen- und Armenhäuser) blieben unter anderen Verwaltungsformen ihrem ursprünglichen Zwecke gewidmet. Das Vermögen der Klöster und Stifter wurde zu einem guten Theile zu Unterrichtszwecken, zur Ausstattung von Schulen und Universitäten verwendet. Ein anderer Theil dieser Corporationen wurde in der Weise umgestaltet, daß der kirchliche Karakter derselben mehr in den Hintergrund trat und die Corporationen überwiegend den Karakter einer Versorgungsanstalt für gewisse berechtigte Kreise annahmen (so die meisten evangelischen Capitel [s. d. Art. „Capitel" Bd. II. S. 560], die adlichen Fräuleinstifte). Ein weiterer Theil der Stifts- und Klostergüter wurde aber schon damals nach der Selbstauflösung oder dem Aussterben der betreffenden Corporationen, als bonum vacans behandelt, und den Stiftern und Patronen, sey es den Landesherren, sey es anderen berechtigten Familien als ein frei gewordenes Eigenthum zurückgestellt.

Die dritte Hauptmasse bildete die Dotation der Bisthümer und andern Prälaturen. Die reichliche Ausstattung dieser Stellen hatte auch da, wo es den Landesherren gelungen war, ihre alten vogteilichen Gerechtsame zur Landeshoheit über die Stifter auszubilden, im Zusammenhang gestanden mit der regimentlichen Autorität, welche Bischöfe und Prälaten nicht nur als Theilhaber am Kirchenregiment, sondern auch in weltlicher Beziehung als landsässige Stände und mächtige Grundherren geübt hatten. Diese letztere Stellung, als mehr oder weniger selbstständige Herren über Land und Leute, war mit dem Begriffe, welchen die evangelische Lehre mit dem Amte der Diener Christi verband, nicht ferner vereinbar und manche Bischöfe, wie die von Samland und Pomesanien entäußerten sich mit ihrem Bekenntniße zum Evangelium freiwillig der weltlichen obrigkeitlichen Befugnisse, welche sie bis dahin in dem Ordensstaate Preußen geübt hatten (vgl. den Art. „Preußen", Ordensstaat, Bd. XII. S. 158).

Aber auch die kirchenregimentliche Autorität der Bischöfe hörte, wo sie sich der Reformation zugewendet hatten und deshalb wie im Herzogthum Preußen und Brandenburg die bischöfliche Verfassung den größten Theil des 16. Jahrhunderts hindurch erhalten worden war, mit der allgemeinen Durchführung der Consistorialverfassung auf. Die Bischöfe starben allmählich aus, ihre Stellen wurden nicht wieder besetzt, Mitglieder der landesfürstlichen Familien wurden zu A d m i n i s t r a t o r e n der erledigten Bischofstühle gewählt oder ernannt, und das Vermögen der Bisthümer schmolz allmählich mit der landesherrlichen Domäne zusammen. In dieser Weise kamen die brandenburgischen Stifter Havelberg, Brandenburg und Lebus, die kursächsischen Merseburg, Naumburg und Meißen, das pommerische Bisthum Camin und das mecklenburgische Schwerin zunächst unter eigene weltliche Administratoren. Dann wurde, in Brandenburg schon seit 1571, in Havelberg und Lebus seit 1598 die Administration für immer mit der landesherrlichen Gewalt verbunden. So verlor auch das Stift Meißen seine eigenthümliche Verfassung, während Naumburg und Merseburg sich durch ihre Capitulation abgesonderte Stiftsregierung und Verfassung sicherten, die auch für Camin und Schwerin zunächst erhalten blieben.

In ähnlicher Weise wurde die Einführung der Reformation in manchen reichsunmittelbaren Stiftern bewirkt und dadurch deren Secularisation vorbereitet. Den benachbarten großen Fürstenhäusern, welche der evangelischen Partei in den Capiteln ihre Unterstützung gewährten, bot sich nämlich dadurch Gelegenheit, manche dieser Hochstifter allmählich in ein ähnliches Verhältniß zu bringen, wie die landsässigen Stifter, indem die Prinzen ihrer Häuser wiederholt zu Administratoren postulirt wurden, und dann entweder vom Pabst aus politischen Rücksichten die Confirmation oder vom Kaiser ein

Lehnsindult erlangten, oder ohne die eine wie das andere sich thatsächlich im Besitze der Administration behaupteten. Der geistliche Vorbehalt wurde auf diese Weise indirekt aufgehoben. Die evangelische Partei setzte sich auf diese Weise in den Besitz der Bisthümer Magdeburg, Bremen, Verden, Lübeck, Osnabrück, Ratzeburg, Halberstadt und Minden, und die katholische Kirche war eine Zeit lang auch mit dem Verlust von Münster, Paderborn, Hildesheim und Köln bedroht. Zwar gelang es der katholischen Partei, für die Gegenreformation in Münster, Hildesheim und Paderborn einen Rückhalt an dem bairischen Hause zu gewinnen (Herzog Ernst von Baiern wurde 1573 Bischof von Hildesheim, 1586 von Münster, in Paderborn ließ sich der jesuitenfreundliche Bischof Theodor von Fürstenberg 1612 den Herzog Ferdinand von Baiern zum Coadjutor geben) und in Köln (1583) und Straßburg (1592) den geistlichen Vorbehalt geltend zu machen, aber eine Reihe von reichsunmittelbaren Bisthümern wurden durch das Institut der Administratoren aus weltlichen Fürstenhäusern der Secularisation entgegengeführt, welche im Frieden von Osnabrück erfolgte. Zunächst wurden nämlich die Stifter Bremen und Verden als weltliche Herzogthümer an die Krone Schweden verliehen (J. P. O. Art. X. §. 7.), welches außerdem Vorpommern und Rügen nebst einem Theile von Hinterpommern und die bisher mecklenburgische Stadt Wismar erhielt. Sodann wurden Brandenburg und Mecklenburg für den Verlust, den sie durch die letzteren Abtretungen an Schweden erlitten, durch folgende Secularisationen entschädigt: Kurbrandenburg erhielt die Bisthümer Halberstadt, Minden und Camin als weltliche Fürstenthümer (J. P. O. Art. 11. §. 1—5) und das Erzstift Magdeburg als Herzogthum unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des Administrators August von Sachsen (J. P. O. Art. 11. §. 6—11.); Mecklenburg bekam die Stifter Schwerin und Ratzeburg als Fürstenthümer, zwei erbliche Dompfründen in Straßburg und die Johanniter-Commenden Mirow und Nemerow (J. P. O. Art. 12.). Das Haus Braunschweig-Lüneburg wurde für die Secularisirung derjenigen Stifter, in welchen seine Prinzen Coadjutorien gehabt hatten, durch die Bestimmung entschädigt, daß fortan im Stifte Osnabrück mit einem katholischen Bischof jedesmal ein evangelischer aus dem genannten Hause alterniren sollte; außerdem erhielt es die Klöster Walkenried und Gröningen (J.P.O. Art. 13). Hessen-Kassel bekam die secularisirte Abtei Hersfeld (J. P. O. Art. 15. §. 2), die Lehne, die die Grafen von Schaumburg vom Stifte Minden getragen hatten (daselbst §. 3.), endlich eine auf die Stifter Mainz, Cöln, Paderborn, Münster und Fulda gelegte Entschädigungssumme von 600,000 Thalern (J. P. O. Art. 15. §. 4 ff.). Durch die Bestimmung des Normaltages (1. Januar 1624) blieb von den nicht secularisirten, also ferner durch Wahl zu besetzenden reichsunmittelbaren Bisthümern nur Lübeck, von den Abteien Gandersheim, Herforden und Quedlinburg in den Händen der Evangelischen (J. P. O. Art. 5. §. 14. 15. 23.). In den einzelnen Territorien gewährte der Friede den Evangelischen den ruhigen Besitz aller bis zum 1. Januar 1624 eingezogenen und reformirten geistlichen Güter und Institute (J. P. O. Art. 5. §. 25.).

Zu einer massenhaften Einziehung kirchlichen Gutes gab den weltlichen Landesherren die Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jahrhundert Gelegenheit. Zuerst erfolgte mit der Verbannung des Ordens die Einziehung seiner Güter in Portugal (1759), dann folgte Frankreich (1764), Spanien (1767), Neapel, Malta, endlich Parma (1768). Endlich hob Pabst Clemens XIV. (s. den Art.) durch das berühmte Breve Dominus ac redemtor noster vom 21. Juli 1773 den Orden allgemein auf. Darin heißt es: „Wir heben mit reifer Ueberlegung, aus gewisser Kenntniß und aus der Fülle der apostolischen Macht die erwähnte Gesellschaft auf, unterdrücken sie, löschen sie aus, schaffen sie ab, und heben auf alle und jede ihrer Aemter, Bedienungen und Verwaltungen, ihre Häuser, Schulen und Collegien, Hospicien und alle ihre Versammlungsorte, sie mögen seyn, in welchem Reiche, in welcher Provinz und unter welcher Botmäßigkeit sie wollen und die ihnen in irgend einer Weise angehören" (Theiner, Geschichte des Pontificates Clemens XIV. Bd. II. S. 356—376). Wenn nun von katholischer Seite nicht selten

versichert wird, daß das Breve Dominus ac redemtor, indem es „omnem et quamcunque auctoritatem . . . . tam in spiritualibus quam in temporalibus" von den Ordensoberen auf die Bischöfe übertrug, den Letzteren auch die Verfügung über die Verwendung der Güter des aufgehobenen Ordens anheimgegeben habe, so ist das unrichtig. Das Breve übertrug vielmehr den Bischöfen die Jurisdiktion über die Temporalien nur bedingter Weise und zwar nur in Betreff der Collegienhäuser, nicht des Vermögens derselben, soweit es nicht dessen zur Erhaltung der Exjesuiten bedurfte. Der Pabst beabsichtigte vielmehr die Disposition über die Güter des Ordens für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Nach der Encyklica vom 14. August 1773 sollte daher eine zur Ausführung des Breve besonders niedergesetzte Congregation die gesammte Hinterlassenschaft ermitteln und etwaige Inhaber mit kirchlichen Censuren zur Herausgabe zwingen, demnächst aber die Jurisdiktion und Gewalt in allen die Personen, Kirchen, Häuser, Collegien, Sachen und Güter der Jesuiten betreffenden Angelegenheiten ausüben. Diese Congregation erließ denn auch Rundschreiben an die Bischöfe (auch die deutschen), worin dieselben aufgefordert wurden, von den Jesuitengütern Besitz zu nehmen und dieselben zu dem von dem apostolischen Stuhle zu bestimmenden Gebrauche zu verwahren. Da nun aber die deutsche Rechtsentwicklung das von der römischen Theorie dem Pabste zugeschriebene Obereigenthum an dem gesammten Kirchengute, als dessen Ausfluß sich nach dieser Theorie auch das von Clemens in Anspruch genommene Recht der Verfügung über die Jesuitengüter darstellt, niemals zur Anerkennung hat gelangen lassen, so erklärt sich, wie der Reichshofrath in dem Gutachten vom 16. Novbr. 1773 (Krabbe, Eigenthum an den Jesuitengütern S. 13 ff.) dem Kaiser rathen konnte, das Placet des Breve auf die Clausel wegen der Temporalien nicht zu erstrecken. Da mithin das vom Pabst in Anspruch genommene Verfügungsrecht nicht zur Anerkennung kam, die Ordinarien aber zu selbstständigen Anordnungen selbst nach dem Breve nicht befugt waren, so griffen nun überall die Territorialgewalten nach dem Gut des aufgehobenen Ordens. Und wenn auch der Reichshofrath die Jesuitengüter nicht als bona vacantia, sondern als patrimonium ecclesiae angesehen wissen wollte, so hinderte dies die Landesherren, die ihre Berechtigung nicht auf das Breve, sondern auf die Landeshoheit gründeten, nicht, ihrem, von der damaligen Staatslehre aus naturrechtlichen Voraussetzungen hergeleiteten Verfügungsrechte die weitgreifendste Anwendung zu geben.

Die französische Revolution ist besonders verhängnißvoll für das Kirchengut geworden. Bei der großen Finanznoth Frankreichs glaubte man sich nicht mit der Einführung der allgemeinen Besteuerung des Kirchenguts begnügen zu dürfen. Auf den Vorschlag des Bischofs von Autun Talleyrand wurden von der National-Versammlung alle geistlichen Güter für National-Eigenthum erklärt (2. Novbr. 1789) und beschlossen, den Geistlichen feste Besoldungen zu geben. Talleyrand hoffte auf diese Weise dem Staate jährlich eine Mehreinnahme von 70 Millionen zuzuwenden. Bald folgte die Aufhebung sämmtlicher Klöster. Dann traten in schneller Folge der Umsturz der katholischen Kirchenverfassung, die Zerstörung der Kirche selbst ein. Aber auch als dann auf die revolutionären Schreckenszeiten die Herstellung der katholischen Kirche durch das Concordat vom 15. Juli 1801 erfolgte, mußte der geschehene Verkauf der kirchlichen Güter ausdrücklich als gültig anerkannt werden, wofür sich die Regierung verpflichtete, den Geistlichen anständigen Gehalt aus den Staatskassen reichen zu lassen. Auch als später ein Theil der Güter wieder zur Disposition der kirchlichen Oberen gestellt wurde, kehrten sie dadurch nicht in das Eigenthum der Kirche zurück, sondern blieben Eigenthum des Staats und der Communen (vgl. den Art. „Kirchengut" Bd. VII. S. 638).

Nicht minder verhängnißvoll waren die Folgen der revolutionären Kriege für den Besitz der katholischen Kirche in Deutschland. Schon in den geheimen Bedingungen des Friedens von Campo Formio (17. Oktbr. 1797) hatte der Kaiser in die Abtretung des größten Theils des linken Rheinufers mit Einschluß von Mainz an Frankreich gewilligt. In diesem Zugeständniß war nicht nur die Secularisation sämmtlicher auf dem linken

Rheinufer belegenen geistlichen Territorien enthalten, sondern da von Oesterreich zugleich für die größeren weltlichen Staaten Entschädigungen auf dem rechten Rheinufer bedungen waren, ließ sich voraussehen, daß der kirchliche Besitz im Reiche, wie in dem westphälischen Frieden als Gegenstand der Entschädigung der weltlichen Stände werde behandelt werden. Dieses Geschick erfüllte sich denn auch, nachdem Oesterreich auf kurze Zeit noch einmal die Waffen ergriffen hatte, durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801), in welchem der Kaiser Namens des Reichs das linke Rheinufer abtrat, sich für seine Verwandten von Toskana und Modena in Deutschland Entschädigung ausbedang, und in Artikel 7. für die erblichen Fürsten, welche Gebiete auf dem linken Rheinufer verloren hatten, Entschädigung „aus den Mitteln des Reichs" zusagte. Die Ausführung des Entschädigungsgeschäftes wurde unter Vermittelung von Rußland und Frankreich einer außerordentlichen Reichsdeputation überlassen (August 1802 bis Mai 1803). In der That aber hatten die meisten Betheiligten schon unter der Hand über ihren Antheil mit Bonaparte abgeschlossen. Das Ergebniß dieses schmachvollen Handels ging dann in den Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Febr. 1803 über, der durch kaiserliches Ratifikationsdekret vom 23. April zum Reichsgesetz erhoben wurde.

Nur der bisherige Kurfürst von Mainz, der zum Kurerzkanzler erklärt wurde, und die Oberen des malteser und deutschen Ordens blieben noch geistliche Reichsstände; alle übrigen reichsunmittelbaren geistlichen Fürstenthümer und Herrschaften wurden für secularisirt erklärt und unter die weltlichen, größtentheils protestantischen Stände vertheilt; aber auch die landsässigen Stifter und Klöster mußten zur Ergänzung der Entschädigungsmasse dienen.

Der Kurfürst Reichserzkanzler erhielt ein Gebiet aus Ueberresten des Erzstiftes Mainz auf dem rechten Rheinufer (Fürstenthum Aschaffenburg), aus dem Bisthume Regensburg, auf dessen Domkirche der Stuhl von Mainz übertragen wurde, endlich den Städten Regensburg und Wetzlar gebildet. Seine Metropolitangerichtsbarkeit sollte sich in Zukunft über alle rechtsrheinischen Theile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Trier und Köln (jedoch mit Ausschluß der preußischen Gebiete), sowie über die salzburgische Provinz, so weit sich dieselbe über die mit Pfalzbaiern vereinigten Länder ausdehnte, erstrecken (Dep. Schl. §. 25.). Zu der österreichischen Entschädigung gehörten die Bisthümer Trient und Brixen mit allen darin befindlichen Capiteln, Abteien und Klöstern (Dep. Schl. §. 1.). Der Erzherzog Großherzog von Toskana erhielt das Erzbisthum Salzburg und die Probstei Berchtoldsgaden, und theilte die Hochstifter Passau und Eichstädt mit Baiern (a. a. O.), an welches außerdem der größte Theil des Hochstifts Würzburg, die Bisthümer Bamberg, Freisingen und Augsburg, die Probstei Kempten und zwölf Abteien fielen (a. a. O. §. 2.). Preußen bekam die Bisthümer Hildesheim und Paderborn, das mainzische Thüringen (Erfurt und Eichsfeld), einen Theil des Bisthums Münster, die Abteien Hervorden, Quedlinburg, Elten, Essen, Werden und Kappenberg, der Rest des Bisthums Münster wurde unter die Häuser Oldenburg, Salm, Aremberg, Croy und Looz vertheilt (a. a. O. §. 3.). Auch das evangel. Bisthum Lübeck fiel an Oldenburg (Dep. Schl. §. 8.). Das Kurhaus Braunschweig-Lüneburg erhielt das Bisthum Osnabrück, der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel die Abteien Gandersheim und Helmstädt (a. a. O. §. 4.). Zur badischen Entschädigung gehörte das Bisthum Constanz, die Reste der Bisthümer Speyer, Basel und Straßburg, und eine Anzahl Abteien (a. a. O. §. 5.). Württemberg erhielt von geistlichem Gut: die Probstei Ellwangen, die Stifter, Abteien und Klöster: Zwiefalten, Schönthal, Comburg, Rothenmünster, Heiligenkreuzthal, Oberstenfeld, Margrethenhausen (Dep. Schl. §. 6.). Die unmittelbaren Abteien und Klöster Ochsenhausen, Münchroth, Schussenried, Guttenzell, Hegbach, Baindt, Buxheim, Weissenau und Isny wurden zur Entschädigung der Reichsgrafen verwendet (Dep. Schl. §. 24.). In die Ueberreste der Erzstifter Mainz (so weit es nicht zu Aschaffenburg gehörte), Trier und Köln theilten sich die Häuser Hessen und Nassau, wobei

das Herzogthum Westphalen an Darmstadt kam (Dep. Schl. §§. 7. 12.). Reste des Hochstifts Würzburg mit angränzenden Mainzischen Aemtern dienten zur Entschädigung der Häuser Löwenstein, Hohenlohe und Leiningen (Dep. Schl. §§. 14. 18. 20.). Nassau-Oranien bekam von geistlichem Gut die Bisthümer Fulda und Corvey, dazu einige Abteien (ebendas. §. 12.). Das Bisthum Chur wurde der helvetischen Republik überlassen (ebendas. §. 29.). Mecklenburg-Schwerin erhielt für die beiden Straßburger Kanonikate (s. oben) Rechte und Güter des Lübecker Hospitals (ebendas. §. 9.).

Aber auch die unbedeutendsten Glieder des deutschen Herrenstandes wurden mit Abteien, Klöstern, Fräuleinstiftern bedacht (Dep. Schl. §§. 6. 9. 10. 11. 13. 15—19. 21—23.).

Hinsichtlich der Güter der Domcapitel und ihrer Dignitarien, sowie der bischöflichen Domänen ward bestimmt, daß sie mit den Bisthümern auf die neuen Landesherren übergehen sollten (Dep. Schl. §. 34.). Dazu bestimmt §. 35.: „Alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster, in den **alten** sowohl als in den neuen Besitzungen, katholischer sowohl, als Augsburgischer Confessionsverwandten, mittelbarer sowohl als unmittelbarer, deren Verwendung in den vorhergehenden Anordnungen nicht förmlich festgesetzt worden ist, werden der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren, sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen, unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit" . . . Die Secularisation der geschlossenen Frauenklöster sollte nur im Einverständniß mit dem Diöcesanbischof, die der Mannsklöster nach der freien Verfügung der Landesherren geschehen dürfen; beiderlei Gattungen aber nur mit landesherrlicher Genehmigung Novizen aufnehmen können (Dep. Schl. §. 42.). Die katholischen Diöcesen sollten noch einstweilen bestehen und eine neue Diöcesaneintheilung, mit gehörig dotirten bischöflichen Sitzen und Capiteln künftig auf reichsgesetzliche Art stattfinden (Dep. Schl. §. 62.). Endlich bestimmt §. 63.: „Die bisherige Religionsübung jedes Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt seyn; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchenguts auch Schulfonds nach der Vorschrift des westphälischen Friedens ungestört verbleiben. Dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gestatten."

Die Tragweite dieser Bestimmungen war so groß, daß sie in der That die Zerstörung der Verfassung der katholischen Kirche in Deutschland in sich schlossen. Zunächst der päbstlichen Autorität waren durch alle diese Veränderungen die tiefsten Wunden geschlagen. Dieselben waren ohne die geringste Rücksprache mit dem Pabste durchgesetzt. Mit den Klöstern, die nun nach und nach in allen deutschen Territorien, Oesterreich ausgenommen, von den Landesherren aufgehoben wurden, verlor der Pabst ein Heer treuer Unterthanen. Die Mischung protestantischer und katholischer Bevölkerungen durch die neue Territorialbildung förderte den Geist der Verträglichkeit und die stille Einwirkung protestantischer Anschauungen und Lebensweise. Durch die Einrichtung einer deutschen Metropole (Regensburg) und des Primats war die Curie mit der Fortpflanzung des schismatischen Geistes bedroht, welcher den deutschen Episkopat in der josephinischen Zeit karakterisirt hatte.

Die Curie konnte nur heimlich durch ihren Nuntius in Wien gegen die Veränderungen Verwahrung einlegen. Sie that es jedoch in dem siegesbewußten Tone, wonach sie nie einen Anspruch verloren gibt, sondern von der vollen Consequenz des Systems nur ratione temporis abzusehen erklärt. In der Instruktion an den Nuntius in Wien, in welcher sie dagegen protestirt, daß so viele Güter der katholischen Kirche in die Hände ketzerischer Fürsten fielen, wird daran erinnert, daß nach kanonischem Recht eigentlich die

eigenen Güter der Ketzer eingezogen und ihre Unterthanen vom Eide der Treue losgesprochen werden sollten. Freilich könnten jetzt so heilige Maximen nicht ausgeübt werden, indessen könne man doch nimmer zugeben, daß Güter der katholischen Kirche ketzerischen Fürsten übergeben würden.

Diese Proteste waren damals so wenig von Erfolg, daß vielmehr die letzten geistlichen Territorien, welche der Reichsdeputations-Hauptschluß noch verschont hatte, bald darauf ebenfalls der Secularisation unterlagen. Nachdem der presburger Friede (26. December 1805) Oesterreich den erblichen Besitz des Hoch- und Deutschmeisterthums für einen seiner Prinzen zugesichert hatte, hob ein Dekret Napoleon's (April 1809) den deutschen Orden innerhalb des Rheinbunds auf, wurde Württemberg mit den Resten der reichsunmittelbaren Besitzungen desselben vergrößert, die Einziehung der mittelbaren Besitzungen den einzelnen Landesherren überlassen. Am 16. Februar 1810 mußte der Fürst Primas (frühere Kurerzkanzler), der 1806 die Stadt Frankfurt erhalten hatte, sein Fürstenthum Regensburg an Frankreich zur Verfügung überlassen, wofür Fulda und Hanau mit dem Reste seiner Besitzungen zu einem Großherzogthume verbunden wurde, das zwar dem damaligen Fürsten Primas auf Lebenszeit erhalten, dann aber als Erbstaat dem Vicekönig von Italien zufallen sollte.

Viel bedrohlicher als dieser Untergang des letzten geistlichen Staates war für die katholische Kirche der Umstand, daß die neue Einrichtung der Diöcesanverfassung und der Domcapitel, welche der Reichsdeputations-Hauptschluß einer späteren reichsgesetzlichen Verfügung vorbehalten hatte, nicht erfolgte. Die redlichen Bemühungen des Fürsten Primas Dalberg, die Verhältnisse der katholischen Kirche im Rheinbunde, unter Ausdehnung der Bestimmungen des französischen Concordats auf denselben zu ordnen, waren vergeblich. Die alten Diöcesen blieben also bestehen, obwohl vielfach in ihrem Bestande vermindert, alle in ihrem Verbande gelockert. Inzwischen wurde kein bischöflicher Stuhl im Falle der Erledigung neu besetzt, die alten Bischöfe starben nach und nach aus. Im Jahre 1814 hatte Deutschland nur noch fünf Bischöfe, meist Greise, (den Erzbischof von Regensburg und Constanz, die Bischöfe von Eichstädt, von Passau und Corvey, von Hildesheim und Paderborn, und von Fulda). Die erledigten Diöcesen wurden von Generalvicaren regiert. Da auch die Zahl der Weihbischöfe sehr gesunken war, waren die den Bischöfen vorbehaltenen Sakramente der Firmung und Priesterweihe kaum mehr zu erhalten.

Die Domcapitel waren, da keine erledigte Stelle besetzt wurde, ebenfalls zusammengeschmolzen. Zahllose Pfarreien waren unbesetzt oder gänzlich verarmt. Dazu brachten die neuen Landesherren die Kirche in eine wahre Dienstbarkeit. Die Landesherren behaupteten mit den Gütern und Besitzungen, welche durch den Reichsdeputations-Hauptschluß auf sie übergegangen waren, zugleich eine allgemeine Succession in die den Bischöfen, Klöstern und Stiftern zugestandenen Präsentations- und Collationsrechte. Wenn man es ferner aus der Entwicklung des modernen Staatsgedankens rechtfertigen durfte, daß nun überall auch in den katholischen Territorien die mittelalterlichen Privilegien des Clerus, z. B. die Steuerfreiheit aufgehoben wurden, so war es doch eine Rechtsverletzung, daß der Staat, der sich in so hohem Maße mit dem Kirchengute bereichert hatte, der Pflicht, für den Cultus aus seinen Mitteln ausreichend zu sorgen, nicht nachkam. — Ueber die Herstellung der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland ist der Art. „Concordate" und „Circumskriptionsbullen" Bd. III. S. 73 ff. zu vergleichen.

Das Kirchengut der evangelischen Kirche erlitt ebenfalls sehr beträchtliche Einbußen. Ging man doch so weit, daß man das allgemeine Kirchengut in Württemberg geradezu für Staatseigenthum erklärte und mit den Domänen vereinigte (Vertheidigt in [Schneckenburger], Worte zur Verständigung über das alte Kirchengut in Württemberg, Tübingen 1821. Vgl. dagegen Georgii, Rechtliche Erörterung der Frage, ob das Kirchengut Eigenthum der protestantischen Kirche oder des Staates sey. Stuttgart 1821; Abel,

Ob das Kirchengut Eigenthum der Kirche oder des Staats sey? Das. 1821; Georgii und Bengel, Ueber Kirchengut und Kirchenverfassung in Württemberg. Tüb. 1832).

Auch in Preußen waren die Verluste des evangelischen Kirchenguts beträchtlich. Hier hatte sich die Regierung durch die Folgen des unglücklichen Krieges von 1806—1807, insbesondere durch die von Frankreich auferlegte Kriegscontribution genöthigt gesehen, von der Ermächtigung des Reichsdeputations-Hauptschlusses zur Einziehung der Güter der noch vorhandenen geistlichen Stifter und Klöster Gebrauch zu machen. Der §. 1. des Edikts vom 30. Oktober 1810 (Ges. S. S. 32) verordnet: „Alle Klöster-, Dom- und andere Stifter, Balleyen und andere Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Staatsgüter betrachtet." Diese Verordnung betraf in dem damaligen Umfange der Monarchie evangelischer Seits die evangelischen Domstifter zu Havelberg, Colberg und Camminn, sowie die Balley Brandenburg des Johanniterordens, das Heermeisterthum und die Commenden derselben, welche in Folge dieses Edikts aufgehoben und den Domänen einverleibt wurden. Nur das Domcapitel zu Brandenburg entging der ihm gleichfalls drohenden Aufhebung. Gleichzeitig erfolgte auch in den von Preußen an das Königreich Westphalen abgetretenen Landestheilen die Aufhebung der rein evangelischen oder paritätischen Domcapitel von Magdeburg und Halberstadt, sowie der Collegiatstifter zu Magdeburg und Halberstadt, Walbeck, Herford, Bielefeld, Lübbecke und Minden. Die mit der Staatsdomäne vereinigten Stiftsgüter sind im Jahre 1813 von dem Königreiche Westphalen wieder auf Preußen übergegangen.

Wenden wir uns nunmehr zur rechtlichen Beurtheilung dieser Secularisationen und zur Erörterung der durch dieselben hervorgerufenen Verbindlichkeiten.

Was die Secularisationen in Deutschland betrifft, so muß man, wie Schulte (Kathol. Kirchenrecht, Bd. II. S. 496 Anmerk. 2) richtig bemerkt, unterscheiden zwischen den einzelnen Vermögensmassen. Die Aufhebung der Landesherrlichkeit, welche mit den reichsunmittelbaren Bisthümern und Prälaturen verbunden war, enthielt keinen Eingriff in das Kirchengut. In dieser Aufhebung vollzog sich ein weltgeschichtlicher Proceß, dessen innere Berechtigung so wenig bestritten werden kann, als diejenige der Bildung der geistlichen Territorien. Nach Auflösung jener idealen Einheit von Staat und Kirche, welche die Herrschaft Karl's des Großen zur Erscheinung gebracht hatte, war die Kirche, wenn nicht alle Keime höherer Gesittung in der germanisch-romanischen Welt in dem rohen Kampfe der elementaren Gewalten untergehen sollten, genöthigt gewesen, einen großen Theil der Aufgaben der Staatsgewalt mitzuübernehmen. Um dies zu können, hatte sie selbst staatliche Formen annehmen müssen. So hatte sie der Zerrissenheit des weltlichen Rechts jenen bewunderungswürdigen geistlichen Universalstaat gegenübergestellt, welcher damals das gleiche Recht auch des Schwachen in Schutz nahm, wie er zu jener Zeit fast allein alle höhere Geistesbildung in sich schloß. Wie hätte die Kirche dieses große Ziel verwirklichen können, in einer Zeit zumal, wo das Grundeigenthum als die Grundlage und Voraussetzung aller persönlichen Freiheitsrechte wie jeder staatlichen Berechtigung angesehen wurde, wenn nicht ihre Amtsträger öffentliche Gerechtsame mit großem Grundbesitz verbunden hätten? In Deutschland zumal hatte das sächsische Königthum bei der fortgeschrittenen Zersetzung der germanischen Gesellschaft, bei dem Ueberwiegen des Lehnsadels und der zusammengeschmolzenen Masse der Gemeinfreien, welche noch unter Karl dem Großen die Grundlage des Staats gebildet hatte, in der Stärkung der Stellung der Bischöfe ein Gegengewicht gegen die weltlichen Feudalherren schaffen müssen. Damals waren die geistlichen Territorien aus dem Keime der fränkischen Immunitäten hervorgewachsen, indem Comitate, Regalien und großer Grundbesitz dauernd mit den Stiftern und Abteien verbunden wurden. Aber die Zeiten waren vergangen, wo die Könige das Reich mit den Bischöfen regieren mußten, weil es mit den weltlichen Fürsten, Grafen und Herren sich nicht regieren ließ. Der geistliche Universalstaat hatte seine Mission als die große Civilisations-Anstalt des Mittelalters

erfüllt, die Staaten waren mündig geworden, sie bedurften der geistlichen Vormundschaft nicht mehr. Gerade die größeren weltlichen Territorialherren im Reiche hatten die Aufgaben der modernen Staatsgewalt mit Kraft und Einsicht in die Hand genommen. In ihren Landen zuerst wurde der alten, heillosen Vermischung der öffentlichen und privaten Rechtssphäre abgesagt, der moderne Staatsgedanke durchbrach die Hülle des abgelebten Patrimonialstaats. So mußte die Verbindung der Landeshoheit mit kirchlichen Aemtern und Corporationen als eine Anomalie erscheinen, die nur in dem morschen Gebäude der deutschen Reichsverfassung eine gute Zeit noch ein Scheindaseyn retten konnte, bis auch hier über sie das unerbittliche Gericht der Thatsachen erging. Nur die in ihrer Consequenz dennoch bewunderungswürdige Bornirtheit der Curie konnte eine Restauration auch in dieser Beziehung verlangen. Durch Consalvi wurde auf dem Wiener Congreß (17. Novbr. 1814) nichts Geringeres beantragt, als Herstellung des gesammten status quo ante, einschließlich des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und der geistlichen Fürstenthümer (eines Gebiets von mehr als drei Millionen Einwohnern), sowie Herausgabe des gesammten eingezogenen Kirchenguts. Als damit nicht durchzudringen war, reservirte sich die Curie durch feierliche Protestation gegen die territorialen Bestimmungen der Mächte alle Rechte (14. Juni 1815), wie sie einst gegen den westphälischen Frieden protestirt hatte. Die Curie durfte in der That zufrieden seyn, daß es ihr, Dank der Staatsweisheit der ketzerischen und schismatischen Großmächte, vergönnt war, über zwei Millionen Italiener „als ein Stück Kirchengut“ noch ferner mit der elendesten Regierung der Welt zu beglücken!

Ebenso wenig, wie die Aufhebung der mit den Bisthümern und Abteien verbunden gewesenen Landeshoheit kann die Einziehung der Reichslehen als eine Ungerechtigkeit bezeichnet werden, weil auch diese von dem deutschen Episcopat nicht sowohl der Kirche und für kirchliche Zwecke, als vielmehr in seiner Eigenschaft als politischer Herrenstand und für politische Zwecke erworben worden waren.

Die Zuwendung von Gütern und Stiftern der römischen Kirche in Territorien, in welchen die neue Lehre eingeführt wurde, an die evangelische Kirche im Reformationszeitalter, war ein Ausfluß des Reformationsrechts der Landesherren. Die unzweifelhafte Befugniß des Reichs, in der überhandnehmenden Verwirrung Anordnungen über die kirchlichen Angelegenheiten zu treffen, war von der uneinigen Reichsversammlung den Territorialgewalten anheimgestellt worden. Indem sich so die evangelische Kirche mit Hülfe der Landesherren ihren Rechtsstand schuf, empfing sie auch ihre Ausstattung in völlig legitimer Weise.

So weit es sich um die Einziehung eigentlichen Kirchenguts für staatliche Zwecke gehandelt hat, liegt in der That mindestens ein formales Unrecht vor. Zu übersehen ist freilich nicht, daß sich in vielen Secularisationen (ebenso wie in den sogenannten Amortisationsgesetzen) der nothwendige Rückschlag darstellt, welcher gegen die durch übermäßige Anhäufung von Vermögensstücken in der todten Hand bewirkte Störung des ökonomischen Gleichgewichts der Gesellschaft stattgefunden hat.

Es ist ferner anzuerkennen, daß die, auf falschen naturrechtlichen Voraussetzungen beruhende Theorie, welche man zur Beschönigung der widerrechtlichen Einziehung eines großen Theils des katholischen, und eines nicht unbeträchtlichen Theils des evangelischen Kirchenvermögens am Anfange unseres Jahrhunders verwendete, das, was eine Ungerechtigkeit enthielt, nicht rechtfertigen kann. Dies gilt sowohl von der Lehre von dem sogenannten Obereigenthume (dominium eminens), das dem Staate bald über alles Vermögen innerhalb desselben, bald über alles Corporationsgut, bald nur über das Kirchengut zugeschrieben wurde, als auch besonders von der Theorie, welche das Kirchengut geradezu für Staatsgut erklärte, welches nur, so lange es dem Staate gefalle, für kirchliche Zwecke zu verwenden sey. Verwerflich ist daher auch die Lehre von dem sogenannten Heimfallsrecht, wonach das Vermögen solcher Institute und Stiftungen, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, vom Staate eingezogen

werden dürfte. Mit Recht ist vielmehr zunächst das Kirchengut im Allgemeinen durch die neueren Gesetzgebungen für unverletzlich erklärt und da, wo Landesverfassungen bestehen, durch dieselben gewährleistet worden (Bayr. V. U. IV, 9. 10 [Edikt §. 47.]; Württemb. V. U. §. 77. 82.; Sächs. V.-U. §. 60.; Hannöv. L.-V. §. 75.; Bad. V.-U. §. 28. [Edikt v. 14. Mai 1808. §. 8.]; Kurh. V.-U. v. 13. April 1852. §. 106.; Groh. Hess. V.-U. §. 45 ff. [Edikt v. 1830. §. 387.]; Altenb. V.-U. §. 155.; Kob. V.-U. §. 29 ff.; Mein. V.-U. §. 33.; Preuß. V.-U. Art. 15.; Oldenb. Rev. Staatsgrundges. v. 22. Novbr. 1852. Art. 80., vgl. mit dem Bayr. Conc. Art. VIII., Oest. Conc. Art. XXIX., Württemb. Conv. Art. X.). Was aber das Vermögen einzelner Stiftungen betrifft, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, so ist neuerdings anerkannt, daß dasselbe wiederum nur zu kirchlichen Zwecken verwendet werden dürfe (Sächs. V.-U. §. 60.; Hann. L.-V. §. 75.; Altenb. V.-U. §. 155. 161.).

Wenn aber sonach anerkannt werden muß, daß die Secularisationen im Anfange unseres Jahrhunderts, so weit sie das eigentliche Kirchengut betrafen, wirklich ein Unrecht enthielten, so ist doch die von katholischer Seite neuerdings aufgestellte Theorie, wonach in dem Falle, daß zwar die kirchlichen Corporationen auf Grund des Reichsdeputations-Hauptschlusses aufgehoben worden sind, das Corporationsvermögen selbst aber für Kirchen- und Schulzwecke conservirt worden ist, ein fortdauerndes Eigenthum der katholischen Kirche an den betreffenden Vermögensstücken behauptet wurde, als rechtlich unhaltbar zu verwerfen. Es handelt sich hier insbesondere um das Eigenthum, beziehungsweise die Verwendung der sogenannten Secularisationsfonds. Die erwähnte Theorie ist unter anderen in der preußischen Landtags-Sitzung des Jahres 1854 zur Begründung eines Antrags der sogenannten katholischen Fraktion geltend gemacht worden, welcher dahin ging, die Staatsregierung aufzufordern: 1) eine Nachweisung vorzulegen, welche sämmtliche vorhandene von den Staatsbehörden verwaltete, ganz oder theilweise katholischen Stiftungsfonds umfasse, und über deren specielle Verwendung, sowie über die Grundsätze, wonach solche normirt ist, sich verbreite; 2) die einzelnen Fonds ihrer stiftungsmäßigen oder sonst rechtlich feststehenden Bestimmung insoweit zurückzugeben, als sie derselben ganz oder theilweise entfremdet seyen. Die Staatsregierung hat dem Antrag zu 1. stattgegeben, dagegen auf den ihr von der Kammer zur Erwägung überwiesenen Antrag zu 2. in der Sitzung vom 5. Februar 1855 die Erklärung abgegeben, daß sie eine rechtliche Veranlassung nicht anerkennen könne, in der Verwendung der bezeichneten Fonds eine Aenderung eintreten zu lassen. In der That ist die Deduction ganz unhaltbar, wonach diesen Vermögensstücken auch nach der Secularisation der durch den westphälischen Frieden gewährleistete katholische Karakter verblieben seyn soll, wofür die Bestimmung des §. 65. des Reichsdeputations-Hauptschlusses angezogen wird, welcher bestimmt, daß „fromme und milde Stiftungen, wie jedes Privateigenthum zu conserviren" seyen. Es hat vielmehr, was zunächst die Eigenthumsfrage anlangt, der Reichsdeputations-Hauptschluß unter theilweiser Aufhebung der im westphälischen Friedensschluß enthaltenen Garantieen, den Landesherren die fundirten Stifter, Abteien und Klöster zur vollen und freien Disposition überlassen. So weit die Landesherren von der ihnen durch das Reichsgesetz eingeräumten Befugniß zur Secularisation der bezeichneten Güter Gebrauch gemacht haben, ist mithin das Vermögen der aufgehobenen Institute Staatsgut geworden. Secularisirtes Gut und Kirchengut sind eben unvereinbare Gegensätze, das eingezogene Gut hätte daher nur durch neue Widmung wieder kirchliches Eigenthum werden können. Da eine solche nicht erfolgt ist, kann man sich für ein fortdauerndes Eigenthumsrecht der Kirche nicht auf einen, angeblich bestimmten Vermögensstücken anhaftenden katholischen Karakter berufen, welcher nach jener Theorie den durch die Secularisation bewirkten Eigenthumsübergang gleichsam von innen heraus wieder aufheben soll. Die aus dem Vermögen der aufgehobenen kirchlichen Corporationen gebildeten Fonds sind daher Theile des Staatsvermögens geworden. Ebenso unzulässig ist aber das Bemühen, die den Landesherrn auch über diese Theile des Staatsver-

mögens zustehende Disposition, welche das Reichsgesetz ausdrücklich als eine volle und freie bezeichnet, durch die Behauptung wieder illusorisch zu machen, daß bei der Bestimmung des Deputationsschlusses, welche ihnen das kirchliche Corporationsgut sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht und andere gemeinnützige Zwecke als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen hat, nur an den Gottesdienst und die Unterrichtszwecke derjenigen Confession gedacht seyn könne, welcher das secularisirte Gut angehört habe (Eigenthumsübergang sub modo). Uebergegangen sind allerdings die speciellen Verpflichtungen, welche den aufgehobenen Instituten in Beziehung auf Seelsorge und Unterricht oblagen. Demnächst hat der §. 35. in Form der Erwartung den Landesherren die Verpflichtung zur festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden würden und zur Zahlung der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit auferlegt, und haben die Landesherren der ersteren Verpflichtung überall durch die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stuhle (Concordate und Circumskriptionsbullen) Genüge gethan. Eine weitere, bestimmten Vermögensstücken anhaftende Verbindlichkeit hat der Reichsdeputations-Hauptschluß aber auch durch die Bestimmung, daß das kirchliche Corporationsgut den Landesherren zur Disposition sowohl Behufs des Cultus-, Unterrichts- und andern Aufwandes für gemeinnützige Zwecke als auch zur Erleichterung der Finanzen überlassen werde, nicht begründen wollen. Denn die hervorgehobenen Aufgaben, auch die Sorge für das katholische Kirchenwesen, sind bereits in dem allgemeinen Staatszwecke enthalten, zu dessen Erfüllung gleichmäßig alles Staatsgut beitragen soll, und wenn der Deputationsschluß allgemein von Befriedigung der gemeinnützigen Zwecke spricht, wollte er sicher damit nicht erklären, daß die Unterstützung des evangelischen Kirchen- und Schulwesens kein gemeinnütziger Zweck sey. Die Sorge für den Cultus und das Unterrichtswesen der katholischen Kirche ist eine Verpflichtung, die in deren rechtlich gewährleisteten Stellung im Staate, nicht aber in den Stipulationen des Reichsdeputations-Hauptschlusses begründet ist. Nicht also, daß die Secularisationsfonds ausschließlich für katholische Cultus- und Unterrichtszwecke verwendet werden, sondern daß dem Kirchen- und Schulwesen der Katholiken wie der Evangelischen ausreichende Befriedigung zu Theil werde, ist eine begründete Forderung der Gerechtigkeit.

Allerdings ist es, wenn auch keine klagbare Verbindlichkeit, aber eine Forderung, die auf dem höheren Gesetze der Staatsmoral und der Gerechtigkeit beruht, daß die Staatsgewalten, in deren Hand durch die Secularisationen ein so beträchtlicher Theil des Kirchenguts gelangt ist, die nothwendigen Bedürfnisse der beiden Kirchen, deren rechtliche Beziehungen in den deutschen Staaten überall als ein Theil des öffentlichen Rechtes anerkannt sind, ausreichend, nicht mit unwürdiger Kärglichkeit befriedigen. Der §. 4. des preußischen Edikts vom 30. Oktober 1810 erklärt in dieser Beziehung mit Recht: „Wir werden für hinreichende Belohnung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rathe derselben für reichliche Dotirung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen und selbst derjenigen Klöster sorgen, welche sich mit der Erziehung der Jugend und mit der Krankenpflege beschäftigen, und welche durch obige Vorschriften entweder an ihren bisherigen Einnahmen leiden, oder deren durchaus neue Fundirung nöthig erscheinen dürfte.“ Dieser Pflicht der Gerechtigkeit ist denn, namentlich gegenüber der römisch-katholischen Kirche durch die neueren Vereinbarungen und anderweitige Festsetzungen fast überall genügt worden. Die römisch-katholische Kirche hat nicht nur in allen Theilen Deutschlands die reichliche Ausstattung ihrer Bischofstühle und Domcapitel, sowie die Unterhaltung der Domkirchen erlangt, sondern in den meisten Diöcesen sind ihr auch die übrigen, durch ihre Verfassung bedingten Institute, als Seminarien, Emeriten- und Demeritenanstalten, mit der erforderlichen Dotation zu Theil geworden. Und auch die Erhöhung der oft noch hinter dem Bedürfnisse zurückgebliebenen Besoldungen und Zuschüsse für Pfarrer und Kirchen wird ihr der Gerechtigkeitssinn der Regierungen gewiß nicht auf die Dauer versagen. Mehr Grund zur Klage haben evan-

gelische Landeskirchen, deren berechtigte Ansprüche nur zu lange überhört wurden, weil es ihnen unter der bureaukratischen Bevormundung der Staatsbehörden nicht vergönnt war, die Forderungen des Rechtes vernehmlich genug ertönen zu lassen. Jedenfalls hat die evangelische Kirche, die auch ihres Theils beträchtliches Gut den Staatszwecken hat zum Opfer bringen müssen, einen Anspruch darauf, daß nicht nur der Noth ihrer überkommenen Bedürfnisse durch Verbesserung der Pfarrgehalte, durch Vermehrung der geistlichen Kräfte, durch Errichtung und Dotation neuer Kirchspiele, durch erhöhte Zuschüsse für die Kirchen-, Pfarr- und Schulbauten, durch Fürsorge für die eremitirten Diener des Worts geholfen werde, sondern daß ihr auch für die reichere Gestaltung ihres Verfassungslebens, welcher auch die Landeskirchen lutherischen Gepräges sich nicht länger ohne unwiederbringlichen Schaden entziehen können, also für die Organisationen der Gemeinden, der kirchlichen Kreise, der Provinzial- und Landeskirchen durch Aufnahme presbyterialer und synodaler Elemente, von den Staatsgewalten die nothwendigen äußeren Mittel zur Verfügung gestellt werden, ohne welche auf Erden die Kirche nicht gebaut werden kann. **R. W. Dove.**

Secundus, ein Gnostiker aus der Schule Valentin's, der mit Ptolemäus näher zusammengestellt wird. Er soll außer den dreißig Aeonen noch eine doppelte Vierheit angenommen haben, eine rechte und eine linke, die sich wie Licht und Finsterniß zu einander verhielten. Auch sey nach ihm die der valentinianischen Sophia entsprechende Potenz nicht eine der dreißig, sondern gehöre erst den weiteren Erzeugnissen dieser Aeonen an. Es scheint hier eine nicht unbedeutende Differenz in der Grundanschauung durchzublicken; doch sind die Notizen zu dürftig, um zu einem sicheren Ergebniß zu führen. Philastrius weist nach, daß Secundus die Aeonen, die er ähnlich wie Ptolemäus und Valentin entstehen lasse, für unendlich an Zahl ausgebe und hebt seinen Doketismus besonders hervor. Augustin deutet auf opera turpitudinis der Secundianer hin. — Iren. adv. haer. I, 11, 2. Hippol. refut. VI, 38. p. 198. Tertull. praescr. 49. Epiph. h. 32. Theod. h. fab. I, 8. Philastr. de haer. 40. August. de haeres. 12. **W. Möller.**

Sedisvacanz (s e d e s v a c a n s, s e d e v a c a n t e) nennt man, streng genommen, die Erledigung des päbstlichen Stuhls oder eines bischöflichen Sitzes, indem der Ausdruck sedes (θρόνος) eigentlich nur von der apostolica, d. i. Romana, Sti Petri oder anderen Bisthümern gebraucht wird; indessen ist die Ausdehnung auch auf Abteien, Prälaturen und solche Dignitäten üblich, denen das Collationsrecht von Beneficien zusteht (vgl. Du Fresne, glossar. s. v. sedes; Ferraris, bibliotheca canonica s. v. sedes vacans, nr. 1). Ueber die Grundsätze im Falle der Vacanz des päbstlichen Stuhls siehe den Art. „Pabstwahl" Bd. XI. S. 93 ff. vergl. den Art. „Cardinäle" Bd. II. S. 579 und Ferraris l. c. nr. 10 sq. Es ist hier also allein von der Sedisvacanz und Quasi-Sedisvacanz (sedes impedita) in Bezug auf Bisthümer zu sprechen.

Eine Sedisvacanz erfolgt durch Tod, Verzicht, Versetzung, Entsetzung u. dgl. und dauert bis zur ordnungsmäßig eingetretenen Wiederbesetzung. Während der Erledigung des bischöflichen Sitzes übernahm ursprünglich das bischöfliche Presbyterium, unter dessen Mitwirkung der Bischof während seines Lebens fungirt hatte, die Sorge für die laufenden Geschäfte (vgl. Zeugnisse bei dem unten citirten Rau S. 366. 367), doch findet sich bereits seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts die Einrichtung, daß ein Intercessor, Interventor, Visitator, Commendator bestellt wurde, mit der Verpflichtung, daß innerhalb eines Jahres die Stelle wieder besetzt sey (Conc. Carthag. V. a. 401, in c. 22. Can. VII. qu. I), um den Mißbrauch aufzuheben, daß solche Bisthumsverweser selbst die Bisthümer an sich rissen (Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II. lib. II. cap. III). In Italien ist diese Verwaltungsweise zur Zeit Gregor's I. wohl die gewöhnliche, wie aus seinen Briefen erhellt (daraus c. 19. dist. LXI von 595 und c. 16 eod. von 603, verb. Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. X), und auch

später wird derselben gedacht und mißbräuchlichen Uebergriffen der Visitatoren entgegengetreten. Ebenso mußte gegen zu lange Sedisvacanzen eingeschritten werden, da besonders auch von Seiten der weltlichen Herren diese benutzt wurden, um die Früchte während der Erledigung selbst zu ziehen oder ihren Vasallen den Nießbrauch als Commende zuzuweisen (Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. XI sq.). Um dem abzuhelfen, lag nichts näher, als den Capiteln die interimistische Administration zu übertragen. Dies geschah denn auch zuerst hinsichtlich der Spiritualien (vgl. c. 11. 14 X. de majoritate et obedientia [I, 33], Honorius III. [† 1227], Gregor IX. [vor 1234] c. un. eod. in VI° [I, 17], Bonifacius VIII.) und dann auch der Temporalien (vgl. d. Art. „Regalie" Bd. XII. S. 591 und „Spolienrecht"). Das neuere Recht beruht auf den Anordnungen des Tridentinischen Concils und den die gemeinrechtlichen Vorschriften ergänzenden und erläuternden Entscheidungen der Congregatio Concilii. Mit dem Eintritt der Vacanz ist die bischöfliche Jurisdiktion an das Capitel gefallen, welches nach früherem Rechte dieselbe ebenso wie seine sonstigen Befugnisse auszuüben hatte, also in corpore oder per turnarios oder durch einen dazu besonders gewählten Mandatar (Ferraris, bibliotheca cit. s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 3). Das Letztere erschien der Curie am zweckmäßigsten (Benedictus XIV. de synodo dioecesana lib. II. cap. IX. nr. 2) und deshalb verordnete das Tridentinum sess. XXIV. cap. 16 de reform.: „Capitulum sede vacante, ubi fructuum percipiendorum ei munus incumbit, oeconomum unum vel plures fideles ac diligentes decernat, qui rerum ecclesiasticarum et proventuum curam gerant, quorum rationem ei, ad quem pertinebit, sint reddituri. Item officialem seu vicarium infra octo dies post mortem episcopi constituere, vel existentem confirmare omnino teneantur." Binnen acht Tagen, welche von dem Momente der erlangten Kenntniß der eingetretenen Vacanz berechnet werden (Benedict. XIV. l. c.), hat also das Capitel einen oder mehrere Oekonomen (vgl. d. Art. „Kirchengut" Bd. VII. S. 639) und einen Capitularvikar, zu welchem auch der bisherige bischöfliche Generalvikar genommen werden darf (vgl. d. Art. Bd. V. S. 4), zu bestellen. Ist das Capitel darin säumig oder fehlt der vacanten Kirche ein Capitel, so devolvirt das Ernennungsrecht bei einer Suffragankirche an den Metropoliten, bei einer Metropolitankirche an den ältesten Suffraganbischof, bei einer exemten Kirche an den nächsten Bischof. Wenn die vacante Kirche kein Capitel hat und zugleich die Metropolitankirche selbst zu der Zeit ohne Erzbischof ist, devolvirt die Ernennung auf das Metropolitancapitel (Benedictus XIV. l. c.; Ferraris s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 47. 48). Der Capitularvikar soll nach dem Tridentinum (a. a. O.) wenigstens Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts seyn oder sonst, so viel es möglich ist, die Fähigkeit besitzen. Findet sich eine geeignete Person im Capitel, so muß sie aus demselben genommen werden (s. die Deklarationen der Congreg. Concil. nr. 3—9 in der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte, verb. Ferraris, bibl. s. v. capitulum art. III. nr. 50 — 57, vicarius capitularis art. I. nr. 41 — 44). Der Capitularvikar übt die ihm zustehenden Rechte nicht als bloßer Mandatar des Capitels, welches nicht einmal befugt ist, sich gewisse Jurisdiktionsrechte zu reserviren, sondern er verwaltet selbstständig, wie der Bischof, im Besondern wie der Generalvikar, bis zur Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls (s. Ferraris s. v. capitulum art. III. nr. 58 sq. und die citirten Deklarationen nr. 10 — 12). Daher kann auch das Capitel dem Vikar nicht die Verwaltung abnehmen, wenn nicht eine gerechte Veranlassung dazu vorhanden ist, über welche aber nicht das Capitel, sondern die Congregatio super negotiis Episcoporum zu befinden hat (Benedict. XIV. l. c. nr. IV; Ferraris, bibliotheca s. v. capitulum art. III. nr. 42—45). Allein es bestehen überhaupt für die ganze interimistische Administration gewisse Beschränkungen.

Im Allgemeinen ruhen nämlich während der Sedisvacanz diejenigen bischöflichen Rechte, welche Ausfluß des ordo episcopalis sind oder kraft päbstlicher Delegation geübt werden, insofern nicht von der Curie anderweitig dafür gesorgt wird oder die Verhält-

nisse dazu zwingen, einen auswärtigen Bischof zur Aushülfe herbeizuziehen (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 7—9). Insbesondere besteht ein Trauerjahr (annus luctus), während dessen den Ordinanden der Diöcese kein Dimissoriale zum Empfange der Weihe ertheilt werden darf, es sey denn, daß Jemand des Ordo bedarf, um ein schon empfangenes oder zu empfangendes Beneficium zu verwalten (beneficii ecclesiastici recepti sive recipiendi occasione arctatus). (Vgl. c. 3 de tempor. ordinat. in VI° [I, 9]; Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. VII. cap. 10 de reform. sess. XXIII. cap. 10 de reform.; Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 2—6; Leonh. Seitz, von dem Rechte des Domcapitels, während der Sedisvacanz weihen zu lassen, Amberg 1833.) Die Uebertretung dieser Bestimmung wird mit Suspension von Amt und Pfründe auf ein Jahr bestraft (Trid. sess. XXIII. cit., während die sess. VII. cit. das Interdikt verhängt). Der Capitularvikar ist auch nicht befugt, die der Collation des Bischofs unterliegenden Beneficien zu verleihen (c. 2 X. ne sede vacante aliquid innovetur [III, 9], Honorius III.). Während im Uebrigen die Jurisdiktionalia des Capitularvikars und des Capitels selbst unbeschränkt sind, sowie sie dem Rechte entsprechen (Einzelnheiten bei Benedict. XIV. cit.; Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 6. 9 sq.; Deklarationen zum Tridentinum cit. nr. 13 sq.; Ritter, der Capitularvikar [Münster 1842], S. 13 ff.), gilt doch das Princip, daß in der Zwischenregierung keine dem künftigen Bischof zum Nachtheil gereichende Veränderung vorgenommen werden darf (Tit. Ne sede vacante aliquid innovetur. X. III, 9. in VI° III, 8. Extravag. Joann. XXII. tit. V, Extravag. comm. III, 3 und verschiedene Dekretalen in andern Titeln). Namentlich dürfen die bischöflichen Einkünfte der Zwischenzeit nicht verwendet werden (c. 40 de electione in VI° [I, 6); Nicolaus III. Clement. 7 eod. [I, 3]). Das dem Capitularvikar zu gewährende Salarium (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 49) würde aber wohl unbedenklich daraus bestritten werden dürfen. Die Veräußerung von Grundstücken des Stifts ist in der Zeit nicht gestattet (c. 42 de electione in VI° [I, 6]; Bonifac. VIII.).

Die Sedisvacanz nimmt mit der Besitzergreifung des neuen Bischofs ein Ende. Demselben ist dann vollständige Rechnung zu legen. Das Tridentinum (sess. XXIV. cap. 16. cit.) bestimmt darüber: „Episcopus vero ad eandem ecclesiam vacantem promotus ex iis, quae ad eum spectant, ab eisdem oeconomo, vicario et aliis quibuscunque officialibus et administratoribus, qui sede vacante fuerunt a capitulo vel ab aliis in ejus locum constituti, etiam si fuerint ex eodem capitulo, rationem exigat officiorum, jurisdictionis, administrationis aut cujuscunque eorum muneris, possitque eos punire, qui . . . . deliquerint, etiam si praedicti officiales redditis rationibus a capitulo vel a deputatis ab eodem absolutionem aut liberationem obtinuerint. Eidem quoque episcopo teneatur capitulum de scripturis ad ecclesiam pertinentibus, si quae ad capitulum pervenerint, rationem reddere." Diese Grundsätze sind bisweilen durch Partikulargesetze modificirt worden. So in Oesterreich (Helfert, von den Rechten der Bischöfe S. 340 ff.), Preußen (Ministerialreskript vom 17. Juli 1832, in v. Kamptz' Annalen der inneren Verwaltung, 1832, Hft. III. S. 647. 648) u. a. Indessen ist in Folge des österreichischen Concordats vom 18. Aug. 1855 und der preußischen Verfassungsurkunde Art. 15 den Capiteln die Rückkehr zum gemeinen Recht gestattet.

Ueber den Gegenstand überhaupt vergl. man außer der reichen älteren Literatur, nachgewiesen in Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts, Bd. III. §. 1461. S. 685, in Klüber's Fortsetzung Bd. IV. §. 1461. S. 528. 529, Ferraris und Ritter a. a. O.; Rau, die Rechte der Domcapitel während der Erledigung oder Verhinderung des bischöflichen Stuhles, in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrg. 1842, Hft. III. S. 365—412; Huller, die juristische Persönlichkeit der katholischen Domcapitel in Deutschland (Bamberg 1860), S. 151 ff.

Von der eigentlichen Sedisvacanz unterscheidet man die Quasi-Sedisvacanz

(sedes impedita), wenn der Bischof sich der ihm obliegenden Verwaltung zu unterziehen verhindert ist. Ist dieses Hinderniß nur ein theilweises (sedes partialiter, secundum quid impedita), so tritt ein Coadjutor ein (s. d. Art. Bd. II. S. 761. 762), ist es dagegen ein absolutes (sedes generaliter, absolute impedita), so muß eine andere Verwaltung angeordnet werden. Es bestimmt deshalb das c. 3 de supplenda negligentia praelatorum in VI° [I, 8], Bonifacius VIII.: „Si episcopus a paganis vel schismaticis capiatur, non archiepiscopus, sed capitulum, ac si sedes per mortem vacaret illius, in spiritualibus et temporalibus ministrare debebit, donec eum libertati restitui, vel per sedem apostolicam, cujus interest ecclesiarum providere necessitatibus, super hoc per ipsum capitulum, quam cito commode poterit, consulendam, aliud contigerit ordinari." Es tritt hier also ein Verfahren ein, ähnlich dem der wirklichen Sedisvacanz (vgl. auch Ferraris s. v. capitulum art. III. nr. 32). Anders ist aber das Verhältniß, wenn noch ein Verkehr mit dem Bischofe möglich ist, indem dann seine Jurisdiktion nicht als suspendirt erscheint und der von ihm bestellte Generalvikar weiter fungiren kann. Nach dem Tode des Generalvikars würde dann dem Pabste die Bestellung eines neuen Generalvikars, nicht aber dem Capitel die Anstellung eines Vikars gebühren. Nach dieser Auffassung ist verfahren, als der Erzbischof Clemens Droste 1837 (s. d. Art. Bd. III. S. 506 ff.) von der preußischen Regierung auf die Festung gebracht wurde. Man konnte sich dafür auf ältere Entscheidungen berufen aus dem Jahre 1616 (Ferraris l. c. nr. 36) und 1683 (Benedict. XIV. de synodo diocesana lib. XIII. cap. XVI. nr. 11, wiederholt in der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte zum cap. 16. Conc. Trid. sess. XXIV. de reform. nr. 1). Das Kölner Domcapitel glaubte dagegen zur Bestellung eines Vikars nach cap. 3. cit. berechtigt zu seyn (s. das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in seinem Rechte [Köln 1838], vgl. auch Nuitz in jus ecclesiasticum universum tractat. [Taurini 1850], T. II. p. 353). Die entgegengesetzte, vom Pabste festgehaltene Ansicht findet gegenwärtig allgemeinere Zustimmung (man s. Walter, Kirchenrecht §. 143; Permaneder, Kirchenrecht [3. Aufl.] S. 339; Schulte, Kirchenrecht Bd. II. S. 263; Huller a. a. O. S. 158). Walter erklärt, das cap. 3. cit. sey nicht anwendbar gewesen; „denn es setze dies eine fremde auswärtige Macht voraus, die gegen die Kirche als solche feindselig gestimmt ist, und worauf das Capitel mit rechtlichen Vorstellungen einzuwirken gar nicht die Möglichkeit hat. Zweitens ist in Deutschland, wenn auch der Landesherr sich nicht zur katholischen Kirche bekennt, die Regierung als Regierung doch nicht eine häretische, sondern immer eine paritätische; sie steht für die katholische Kirche auf dem katholischen Standpunkte."

Wenn ein Bischof suspendirt oder excommunicirt ist, so bedarf es einer Verhandlung des Capitels mit dem Pabste wegen der Verwaltung der Jurisdiktion (Ferraris l. c. nr. 36), da das Mandat des bischöflichen Generalvikars erloschen ist (c. 1. de officio vicarii in VI° [I, 13]). H. F. Jacobson.

Sedulius, Cajus Cölius oder Cäcilius, lebte als Priester und christlicher Dichter im 5. Jahrhundert in der Zeit der Regierung des Kaisers Theodosius II. und Valentinian III. Ueber seine Herkunft wie über sein Leben gibt es nur äußerst dürftige Notizen. Man läßt ihn in Italien Philosophie und Rhetorik gelehrt haben, später soll er Priester in Achaja, endlich auch Bischof geworden seyn; über sein Todesjahr ist nichts bekannt. Als Verfasser einiger kirchlicher Schriften hat er einen Namen. Hierher gehört sein in Hexametern geschriebenes Carmen paschale, i. e. de Christi miraculis libri V., auch Mirabilium divinorum libelli betitelt; die Zahl der Bücher wird jedoch verschieden angegeben. Das erste Buch schildert einige göttliche Wunder im alten Bunde und behandelt die Trinität im Gegensatze zu den ketzerischen Meinungen des Arius und Sabellius. Das zweite Buch beginnt mit der Geburt Jesu und stellt bis zum vierten Buche das Leben Jesu in den Wundern desselben dar, während das fünfte Buch mit dem Leiden und Sterben, der Himmelfahrt und Auferstehung Jesu sich beschäftigt. Nach

Bayle soll das Werk zuerst von Aldus Manucius 1502 herausgegeben worden seyn, während von Anderen eine Ausgabe schon vom J. 1473 aus der Officin von Keteläer und G. de Leempt (ohne Angabe des Druckortes) und eine zweite von Eisenberg oder Eyssenbergk erwähnt wird, die im J. 1499 zu Leipzig erschien und im J. 1502 wieder aufgelegt wurde. Spätere Ausgaben besorgten Cellarius (1704), Gruner (1747), Aretzen (1761), Gallandi (1773) und Arevalo oder Aurival (Rom 1794). Auf die Aufforderung des Priesters Macedonius trug Sedulius sein Gedicht in Prosa über und nannte es Opus paschale. Er wird ferner als der Verfasser zweier Hymnen genannt, nämlich des Gedichtes Elegia — ein Hymnus, der auch die Bezeichnung Collatio veteris et novi Testamenti trägt — und des Gedichtes A solis ortus ordine oder Exhortatorium ad fideles et hymnus acrostichis alphabeticus totam Christi vitam continens, — ein Gedicht, das auch kurz Abecedarius heißt.

Ein anderer Sedulius, der als christlicher Schriftsteller des 8. Jahrhunderts aufgeführt und Sedulius Scotus oder Junior genannt wird, verfaßte: Collectanea in omnes epistolas S. Pauli; sie erschienen zum ersten Male in Basel 1528 und finden sich auch in der Bibliotheca Max. T. VI (Lugd. 1677); ferner einige exegetische Arbeiten über die drei ersten Evangelien, herausgegeben vom Cardinal A. Maj in Scriptorum veterum collectio nova, T. IX; endlich eine politisch-religiöse Schrift: De rectoribus christianis et convenientibus regulis, quibus res publica rite gubernanda est. Diese Schrift erschien zu Leipzig 1619; die Handschrift gehörte der Heidelberger Bibliothek an, wurde mit derselben im J. 1622 nach Rom gebracht und ist auch in das von Maj herausgegebene Spicilegium Romanum Vaticanum (Rom. 1339—1844), T. X, aufgenommen worden; ebendaselbst (T. VIII) hat Maj auch Explanationes in praefationes S. Hieronymi ad evangelia von Sedulius mitgetheilt. — Vgl. Dictionaire historique et critique par Pierre Bayle, T. XXX (Rotterd. 1720), p. 2562 sq. Biographie universelle, T. XLI (Paris 1825), p. 436 sq. Neudecker.

Seekers, eine der vielen Sekten, welche aus der religiösen Gährung Englands während des 17. Jahrhunderts hervorgingen. Den Namen Seekers, Suchende, legten sie sich bei, weil sie die Religion erst suchten, daher auch ihre anderweitigen Benennungen Quästionistä, Exspectantes, Scrutatores. Doch hatten sie bestimmte Lehrsätze, die einen gemäßigten Rationalismus ausdrücken: Gott sey nicht das einfache Wesen — vermöge der Trinität; bei der Sündenvergebung wurde von Christo Umgang genommen; sie finde nicht statt ohne Reue und Buße; denn die Religion ruhe im Gewissen und Herzen des Menschen. Sie verwarfen die Kindertaufe und meinten, auch Laien dürften taufen, wie denn auch Zipora beschnitten habe. Das heil. Abendmahl könne den Tod Christi nicht symbolisiren, weil Christus zur Zeit der Einsetzung noch nicht gekreuzigt gewesen. Uebrigens könnten auch Laien das Abendmahl administriren; nie aber dürfe es von Personen weiblichen Geschlechts genossen werden. Ferner meinten sie, die Handauflegung sey bei einem frommen, ordentlich berufenen Prediger nicht nöthig. Hauptsächlich behaupteten sie, daß die Schrift nicht zureichende Autorität in Sachen der Religion habe. Man sieht diesen Sätzen die polemische Abzweckung deutlich an, so wie aus denselben auch begreiflich wird, warum diese Leute sich als solche hinstellten, welche die Religion erst suchten.

Seele. — Seele bedeutet nach ihrem Begriffe im weitesten Sinne das Leben in allen lebendigen Geschöpfen, *Ψυχη*, anima, נֶפֶשׁ. Schon das Wort deutet in allen Sprachen, so weit wir auf Grund und Wurzel zu kommen vermögen, auf Leben und Bewegung, auf Lebenshauch und Odem; im engeren Sinne bezeichnet es die Seele des Menschen im Verhältniß zum Fleisch oder Leib, *σαρξ*, *σωμα*, caro, corpus. בָּשָׂר, und zum Geist, *πνευμα*, animus, spiritus, רוּחַ. In dieser Beziehung ist die erste Frage, ob Seele und Geist denselben Bestandtheil des Menschen nach verschiedenen Seiten bezeichnen, oder ob beide nach dem Wesen, nach ihrem Inhalte und Wesen verschieden sind. Es fragt sich also, mit anderen Worten, ob der Mensch aus zwei

oder aus drei Momenten besteht. Dichotomie? oder Trichotomie? So viel steht wissenschaftlich fest, daß es bei der Dichotomie bewendet, wenn durch die verschiedenen Worte, Seele und Geist, eben nur verschiedene Seiten oder Aeußerung desselben Faktors bezeichnet werden. Die Grundlage, die fundamentale Anleitung zu weiterer Erwägung des Unterschieds ist das Wort Gottes in 1 Mos. 2, 7. In diesem Worte der Genesis werden drei Momente an dem Menschenwesen unterschieden; das erste und unterste ist der Erdenkloß, limus terrae, *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*, עָפָר מִן־הָאֲדָמָה; das zweite ist der Lebensodem aus Gott, spiraculum vitae, *πνοὴ ζωῆς*, נִשְׁמַת חַיִּים; das dritte ist die lebendige Seele, anima vivens, *Ψυχὴ ζωσα*, נֶפֶשׁ חַיָּה. Unter dem ersten können wir nur die materielle Substanz, Fleisch oder Leib, von der Erde, unter dem zweiten nur den Geist, aus Gott, und unter dem dritten, wie ja wörtlich ausgedrückt ist, die aus beiden hervorgehende Seele verstehen. Hiernach ist die Seele die aus Leib und Geist, aus Erde und Odem, aus Staub und Hauch werdende oder — gewordene Persönlichkeit, die Synthesis zur Thesis und Antithesis: die Seele ist weder bloß Geist, noch bloß Leib, sondern Beides zumal, aber nicht als Zwei, sondern als Eins. Und Gott selbst ist es, der aus der schon vorher erschaffenen Erde den Leib — bildet, und diesem Leibe den Geist — einhaucht, worauf aus Beiden zumal die Lebens-Seele hervorgeht als das Dritte. Hiermit bewährt sich alsbald an der Grundstelle die Trichotomie, welche demnächst in der Schrift nicht nach der Weise eines Lehrbuchs, aber lebendig und kräftig, auch unter andern Worten sich bestätigt (z. B. Luk. 46. 47. = 1 Kor. 15, 45. 46. 47. = 1 Thess. 5. 23. Hebr. 4, 12.). Die Seele ist hiernach — wir wiederholen es — weder bloß Geist, noch identisch mit dem Leibe, folglich ein Drittes, das aus den beiden ersten Momenten entsteht*), aus dem Gebildeten und Eingegossenen hervorgeht, aber unmittelbar weder gebildet noch geschaffen ist, sondern ohne Weiteres aus Beiden wird. Ist dem so, so ist damit alsbald bei der Grundbestimmung, bei der ersten Definition, als Eingang, in der Seele selbst, die da bleibt, ein theures Pfand gegeben für die künftige Auferstehung des Fleisches. — Wir haben also gesehen, wie der erste Mensch geworden ist durch Gottes unmittelbare Bildung und Einhauchung, oder Gestaltung und Belebung. Wir fragen jetzt, wie die nachfolgenden Menschenkinder entstehen von dem ersten Ehepaare an, welches von Gott unmittelbar gebildet und begeistet wurde? Die Antwort lautet im Allgemeinen: Durch Fortpflanzung nach dem ursprünglichen Segen Gottes (Seyd fruchtbar, 1 Mos. 1, 28.), und unter fortgesetzter thätiger Theilnahme Dessen, von Dem Alles kommt, das da ist (concursus Dei). So weit sind eigentlich alle Christen mit einander einverstanden. Aber — war nicht selbst am Anfange — בְּרֵאשִׁית — das Verhalten Gottes, des Schöpfers, bei der Schöpfung des ersten Menschen anders zur Bildung desselben aus der schon vorher erschaffenen und belebten Erde nach dem Leibe, und anders zur Begabung desselben mit dem Geiste, den Er dem werdenden Geschöpfe einhauchte zur Vollendung seiner Schöpfung? Erst bildete der Schöpfer aus dem schon Geschaffenen, dann kommt ein Neues hinzu, zu dem Leibesleben der Geist aus Gott, oder vielmehr von Gott. Erweiset sich nun dieser Unterschied nach Leib und Geist am Anfange auch in der Fortpflanzung, ehe es zur Seele kommt? Das ist die Frage und der — Streit! Es fragt sich, ob nicht in Folge der einmal geschehenen Vereinigung des Leibes und Geistes zur Einheit der Seele bei der ersten Schöpfung von da an die Fortpflanzung auf dem leiblichen Wege erfolge ohne ein unterschiedenes Verhalten Gottes zu den einzelnen einmal für allemal in Einer lebendigen Seele, נֶפֶשׁ חַיָּה, vereinigten Bestandtheilen! — So lehrt in mehr als einer Wendung der Traducianismus oder Generatianismus, wornach sich die

*) Es ist nicht zu übersehen, daß auch Aristoteles lehrt: *σῶμα μὲν οὐκ ἔστι ἡ ψυχὴ, σώματος δέ τι.* De an. mot. 9. Vergl. Ritter, Gesch. d. Philos. III, S. 276. So lehrt auch Aristoteles, daß die Vernunft (*νοῦς*) der Seele von Außen zukommt. S. Ritter a. a. O. S. 290. — Welche Uebereinstimmung! —

lebendige Seele, wie sie einmal geworden, von Glied zu Glied, von Grad zu Grad, von Saamen zu Saamen fortzieht und durchzieht. Oder ob Gott, der Schöpfer, wie von Anfang an, wenn auch nicht neuschaffend, dennoch unter unmittelbarer Eingießung des Geistes, zur Versiegelung jeder Individualität, auch jetzt noch jedesmal unmittelbar herzutritt? So lehrt der Creatianismus, wie verschieden er sich auch gestalte, um den anfänglichen Unterschied zwischen der Bildung und der Einhauchung auch im Fortgange zu bewahren. Oder sind etwa, das ist das Dritte, alle Seelen für die zukünftigen Menschen durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch potentiell zum Voraus erschaffen, um demnächst fort und fort in den einzelnen Gebilden des Fleisches oder Staubes aktuell zu werden? So lehrt der Präexistenzianismus, welcher, um dem Mißverständnisse neuer Schöpfungen zu entgehen, welchem der Creatianismus verfalle, eine Präexistenz der Seelen nach der Potenz, nach der Möglichkeit, nach der ersten Anlage, — eine προΰπαρξις aller einzelnen Seelen statuirt. — Können wir uns nun weder zu solchen Embryonen der Seelen für alle nachfolgenden Zeiten und alle künftigen Individuen verstehen, wie der Präexistenzianismus annimmt, noch ein unterschiedloses Verhalten Gottes zu den verschiedenen Bestandtheilen eines jeden Menschen statuiren, da es doch bei dem ersten Menschen nicht unterschiedlos war, wie doch der Traducianismus lehrt, indem er Leib und Geist unterschiedlos der Fortpflanzung unterwirft, so müssen wir mit dem Creatianismus auch bei der Fortpflanzung Leibes-Bildung und Geistes-Einhauchung unterscheiden, woraus sich denn die lebendige Seele selbst entwickelt, woraus die Seele wird. Jedenfalls beschränkt sich aber der Creatianismus nach seiner Wahrheit auf den Geist, wogegen die Seele aus dem traducirten und aus dem infundirten Momente zumal hervorgeht. Eben darum führt auch folgerichtig die Dichotomie zum Traducianismus, die Trichotomie zum Creatianismus. Immer wird aber der letztere, wie er auch modificirt werde, alsbald in der Geburt zu deren Vollendung ein sakramentales Wunder anerkennen müssen, da Gott selbst näher herzutritt, und jedem Individuum nach dem Geiste das Seine gibt. Es ist jedenfalls ein inhaltreiches Geheimniß, vor dem wir uns hier zu beugen haben. Wir machen nur noch darauf aufmerksam, daß das angedeutete Mysterium bei und vor der Geburt eines jeden Menschen dem Sakramente der Taufe zur Wiedergeburt zu entsprechen scheint. So ist auch zum weiteren Nachdenken wohl zu beachten, daß an einem jeden Christen-Menschen der Familien-Name dem Traducianismus oder Generatianismus das Seine gibt, während der Tauf-Name für den Creatianismus zeugt, indem er zugleich die Individualität bezeichnet und krönet: denn nach der Lehre des Creatianismus wird einem jeden Menschen seine besondere Gabe, sein besonderes Pfund alsbald bei der Geburt von Gott eingegossen, als wesentlich verschieden von dem natürlichen Ursprunge, und von der Familien-Aehnlichkeit, aber derselben unbeschadet. Der Creatianismus wird übrigens — von Aristoteles abgeleitet, von den Kirchenvätern ererbt, im Mittelalter gepflegt — hauptsächlich in der römisch-katholischen Theologie festgehalten, aber doch nicht confessionell, wie denn auch einzelne kathol. Schriftsteller wissenschaftlich davon abweichen, ohne darum von der Kirche abzufallen. Er ist auch frühzeitig von der reformirten Theologie in den ihr eignenden Maßen adoptirt worden, aber ebenfalls nicht ausschließlich. Ebenso wenig ist aber auch der Traducianismus der lutherischen Theologie grundsätzlich angehörig, wenn er gleich in ihr vielfache Vertheidigung und Vertretung gefunden hat. Dagegen bekennt sich schon Brentius entschieden zu dem Creatianismus, und Dr. M. Luther laut der Kirchen-Postille noch in der Predigt von der Empfängniß Mariä (Luther's W. Fol. Ausg. XV, 53—55) zu einer doppelten Empfängniß. So will er später nach Chemnitz den obwaltenden Streit nicht entscheiden: und Quenstedt entschied sich selbst nicht unbedingt für den Traducianismus, indem er der propagatio animae eine besondere benedictio divina hinzufügte, und von der traductio et propagatio animae selbst den modus traductionis et propagationis unterschieden wissen wollte. Es kommt auch

wirklich auf den modus an, auf den modus propagationis, welcher jedenfalls auch ein Wunder ist, oder auf den modus infusionis, welcher aber nicht als neue Schöpfung gedacht werden darf. Unter dieser Bedingung ist die weitere wissenschaftliche Entwicklung gesunder Anthropologie durch keine Confession beschränkt; auch die Form. conc. I, 7. steht nicht entgegen, sondern statuirt ausdrücklich den concursus Dei. Das nähere Verständniß ist aber von der spekulativen Vertiefung unter der Zucht des Wortes bedingt. Wohl zu beachten sind auch die Formeln, welche der modificirte Traducianismus in der lutherischen Theologie sich angeeignet hat: Anima a Deo, sed non ex Deo inspiratur, propagata non immediate inspiratur, sed mediate. Jedenfalls ist es aber nur ein verirrendes und verwirrendes Mißverständniß, wenn der Creatianismus in Verbindung mit der Trichotomie zu pseudognostischen und semipelagianischen Irrlehren verleitet hat, als sey der Geist des Menschen von der Sünde nicht, oder doch weniger afficirt, oder zu dem Apollinarismus, welcher die Menschwerdung Christi auf Leib und Seele, anima vegetabilis, beschränkt, wogegen ihm statt des Geistes (*πνεῦμα*) der Logos innewohne.

Soviel von den Bestandtheilen des Menschen und deren Genesis.

Jetzt folgt die dritte Frage, welche die nähere Bewandtniß um die Leibes-Bildung und Geistes-Einhauchung, sowie die Folgen daraus betrifft. Die Leibes-Bildung bezieht sich auf den gesammten Organismus des Leibes nach allen Gliedern und den fünf Sinnen — worüber schon Aristoteles manche Auskunft gibt, und zwar in den „drei Büchern von der Seele“ — denn darin ist die Entwicklung des Leibeskeimes enthalten. Die Geistes-Inspiration erstreckt sich nach ihren weiteren Folgen auf den Gesammtbestand des Geistes nach allen seinen Kräften und Vermögen, welchen das Selbstbewußtseyn als das Denken in allen Stufen desselben zum Grunde liegt, und die Sprache als unentbehrliches Organ dient. Es ist nur hinzuzusetzen, daß Leib und Geist zunächst eben nur die Keime enthalten, welche erst in der Seele als der Vereinigung des Leibes und des Geistes zu ihrer organischen Ausgestaltung und Entfaltung gelangen, da der Leib recht eigentlich zur Gestalt der Seele, *μορφη*, wird. Hier muß die Andeutung genügen, daß die Seelenlehre (Psychologie) auch über das Leibesleben in seinem Organismus, insbesondere über die fünf Sinne, sowie über Empfinden, Denken und Wollen Rechenschaft zu geben, nicht minder über *νοῦς*, *λόγος*, *πνεῦμα*, über ratio und oratio*), über Mund und Zunge, *στόμα* und *γλῶσσα*, über Gedanke und Wort und das Verhältniß beider zu einander, über Begriff, Idee und Sprache Auskunft zu ertheilen hat, woran sich von selbst die in unseren Tagen obschwebenden Erörterungen über die Sprache und deren Ursprung anschließen. Es gilt gegenwärtig wirklich von Neuem, dem Rationalismus, Pantheismus und Materialismus gegenüber, ausführlich nachzuweisen und zu erhärten, daß dem Geiste wie das Denken, so auch die Sprache nach dem Keime bereits mitgegeben ist, und daß demnächst die Sprache, in welcher der Gedanke zum Ausdrucke kommt, in der Seele ihre Ausbildung erhält nach der Mannichfaltigkeit der Völker, als — Individualitäten. Dem ist weiter nachzudenken; das psychologische Interesse hat sich gegenwärtig auch auf diese hochwichtigen — philologischen und philosophischen — Fragen gerichtet.

Nach dieser kurzen Rechenschaft über Wesen und Ursprung, über Begriff und Entstehung der Seele, was sie ist, und woher sie kommt, und über die nähere Bewandtniß um ihre Entfaltung und Gestaltung, meldet sich auch die vierte Frage nach

---

*) Es sey hier wenigstens unter dem Texte zu weiterer Erwägung darauf aufmerksam gemacht, daß schon in Plato's Lehre von der wahren Erkenntniß der Unterschied und das Verhältniß zwischen *νοῦς* und *λογος*, ratio und oratio, ausführlich erörtert wird, wie namentlich der Dialog „Phaedrus“ bezeugt. Es ist ein ebenso kurzes, als inhaltreiches Wort, wenn gesagt worden ist: Oratio rationis interpres.

der Zukunft der Seele — wohin sie geht — oder bestimmter, was aus ihr wird, wenn sie aus dem Leibe scheidet? Die Antwort ist, wenn wir einfältig der Schrift folgen, so kurz als zuverlässig: es ist der Geist aus Gott, welchen jeder Mensch bei seiner Bereitung zur Geburt von Gott als Mitgabe empfängt, der nach dem Tode wieder zu Gott geht, aber nicht wie er von Gott gekommen ist: sondern wie er nach seiner Einverleibung zur lebendigen Seele geworden ist; es ist mithin die Seele, die vom Leibe scheidend zu Gott geht. Daß der Geist zu Gott geht, wie der Leib als Staub zur Erde, sagt der Prediger Salomo (12, 7.); daß er als die Seele zu Gott geht, also mit dem Leibe, soweit er nicht Staub geblieben ist, — das verkündigt der Theologe Johannes in der Offenbarung (14, 13.), wenn er den Todten, die in dem Herrn sterben, und nicht bloß einem Bestandtheile derselben, die Seligkeit zuschreibt; und Solches geschieht alsbald nach dem Tode von nun an. So lehrt die Schrift: die Seele trennt sich weder vom Geiste, noch ganz vom Leibe, sie schläft weder, noch stirbt sie, denn sie ist eben das Leben und Wirken des Geistes, an welchem der Leib theilweise seinen Antheil behält, nämlich so weit als er sich dem Geiste in der Seele schon angeeignet und unzertrennlich verbunden hat, so daß wir auch nach dem Tode nicht werden nackt befunden werden, sondern bekleidet, beleibt, *ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοί* (2 Kor. 5, 3.).

So antwortet die Psychologie auf die Fragen: was, woher, wie und wohin? Aber auch der Zustand der Seelen nach dem Tode, für die Frommen in der Seligkeit vor dem Angesichte des dreieinigen Gottes, für die Gottlosen ohne Gott in der Verdammniß, ist noch nicht der Abschluß, sondern ein Zwischenzustand bis zur Auferstehung alles Fleisches, wozu das Pfand bereits gegeben ist, bis auf den Tag, da die Zahl der Menschen erfüllt, und die Menschheit vollzählig seyn wird; dann wird auch die Erde erneuert und verklärt werden, als der Gesammtleib, dann wird auch jede Seele zu ihrem Leibe kommen, so weit er zur Erde geworden war, und der Leib verklärt auferstehen.

So vollendet sich die Seele, welche aus Leib und Geist als die dritte im Bunde hervorgegangen war, schließlich im Leibe, als dem Anfange und Fundamente. So ist Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes, wie sie in jenem Erdenkloße der erste Anfang gewesen war. Leiblichkeit ist Anfang, Mittel und Ende, mittelst der Seele, in welcher Leib und Geist Eins werden, oder vielmehr Eins wird. Die Erkenntniß der Leiblichkeit nach ihrem Anfange in der Schöpfung, nach ihrem Mittel in dem Geheimnisse der Erlösung durch den Gott-Menschen, nach ihrem Ende in der Auferstehung, kann uns zugleich nüchtern erhalten, und hiermit vor den Abwegen des Spiritualismus und Materialismus bewahren, vor dem Materialismus, welcher nicht zum wirklichen Leibe kommt, weil er ihn vom Geiste trennt, — vor dem Spiritualismus, welcher sich nicht wahrhaft zum Geiste erheben kann, nach dem er sich doch nennt, weil er die Bedeutung der Seele nicht faßt, in welcher der Geist leibliche Consistenz gewinnt, und diese Consistenz auch nach der Trennung vom Leibe jenseits conservirt zum Pfande der zukünftigen vollen Leiblichkeit. Es ist wohl zu merken, daß alle drei katholische Symbole mit dem Bekenntnisse schließen: „Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben." So schreibt auch Paulus: „Der natürliche Leib ist der erste, darnach der geistliche Leib" (1 Kor. 15, 44—46.). So ist der Leib das Erste und das Letzte, oder vielmehr, wie gesagt, Anfang, Mittel und Ende, aber durch den Geist, der da lebendig macht, mittelst der Seele, welche das Band, und mehr als das Band ist, denn sie verbindet die Zwei nicht bloß, sondern sie macht aus Beiden Eine Substanz, die auch der Tod nicht ganz wieder trennen kann, und, so weit er trennt, doch nur auf einige Zeit trennt. Statt weiterer Ausführung sey hier nur noch bemerkt, daß zu mehrerer Verständigung auch die deutsche Sprache dienen kann, welche für Leib und Leben, für Bleiben und Beleiben ein Wurzelwort hat: „was leibt und lebt, das bleibt". Hat doch auch schon Adelung in der

Seele sprachlich das eigentliche Selbst gefunden, und Grimm findet im Selbst das Insichbleiben, siliba. — Aber je nachdrücklicher wir den Leib betonen, um so bestimmter müssen wir auch wiederholen, daß dieser Leib nur durch den Geist in der Seele, in der lebendigen Seele zu seiner Wahrheit kommt von Stufe zu Stufe, von der Genesis (2, 7.) bis zur Apokalypse (21, 1.). — Sagt doch Dr. Luther in seinen Predigten über das erste Buch Mosis kurz und gut, daß in der alttestamentlichen Sprache unter der lebendigen Seele recht eigentlich der lebendige Leib zu verstehen sey (Erlang. Ausg. XXXIII. S. 70. 304). Hatte doch schon Tertullian (de anima cap. 7.) die Leiblichkeit der Seele im Gegensatz zum Geiste hervorgehoben und aus der Parabel von Lazarus und von dem reichen Manne zu beweisen gesucht.

Wir kommen jetzt zur Literatur, wenn wir uns auch nur auf Fragmente beschränken müssen. Wohl sind die Vorstellungen der Menschen nicht allein nach der Seite unberechtigter Subjektivität, sondern auch nach wohlberechtigter Individualität, nach der einem Jeden angewiesenen Stellung, in allen Sphären der Erkenntniß mannichfach, aber doch nirgends so verschiedenartig, und selbst bei gemeinsamer evangelischer Grundlage so von einander abweichend, als in den den Menschen so nahe berührenden Gebieten der Anthropo-, Psycho- und Eschatologie. Noch in der neuesten Zeit haben auch nach dieser Seite die alten Ueberlieferungen der Kabbala auch die christliche Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, worüber besonders Molitor („Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition“ II, 90 ff. III, 129. 289. 312) wichtige Aufschlüsse geliefert hat. Vgl. auch Rudloff, „Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib,“ 1858 (S. 71 ff. 332 ff.). Nach Dr. Joh. Friedrich von Meyer (Blätter für höhere Wahrheit. IV. 1823. S. 271 ff.) unterscheidet die Kabbala fünf Seelen (Nephesch, Ruach, Neschama, Chaja, Jechida), und zwar 1) anima vegetativa et sensibilis, 2) anima rationalis, 3) Intellectus a Deo infusus, 4) Intellectus formalis und generalis in Verbindung mit dem inspirirten Geiste, 5) Vereinigung mit Gott in höchster Instanz, unter Berufung auf Ps. 22, 21., nur daß nach dieser Auslegung die um Hülfe rufende Seele nicht, wie Luther übersetzt hat, auf ihre Einsamkeit und Verlassenheit sich bezieht, sondern vielmehr auf ihre Einzigkeit provocirt, da die Seele mit Gott allein, einzig in Gott ist, als die Geliebte und Auserwählte. — Aber welches Interesse würde besonders ein Bücher-Katalog der Psychologie aller christlicher Jahrhunderte in Anspruch nehme, philosophischen, theologischen, symbolischen, theosophischen, ascetischen Inhalts, wenn bei jeder Nummer ein kurzer Extrakt hinzugefügt werden könnte! Hier sey nur eine Autorität aus dem Mittelalter genannt, weil sie anderwärts gar nicht angezogen, oder doch nicht nach Verdienst gewürdigt wird, eine Autorität, welche dem Namen nach einigermaßen bekannt, aber nach dem Inhalte fast noch nicht erkannt ist; wir finden sie in Dante Allighieri's göttlicher Komödie: Purg. XXV. Par. XIV. u. Par. VII, 124—148, wozu noch das Convito kommt (II, 9). Es wäre nur dazu ein recht ausführlicher, oder, was mehr ist, ein eingehender Commentar zu wünschen. Hier finden wir auch statt jener vielen Seelen un' alma sola, Che vive e sente e sè in sè rigira (Purg. XXV, 75). Durch Dante's für alle Zeiten und für alle Kirchenabtheilungen merkwürdige Poesie ist jedenfalls auch in Betreff der Psychologie und Eschatologie Florenz noch wichtiger, als durch das Florentiner Kirchen-Concilinm, welches daselbst 118 Jahre nach seinem Tode Statt gehabt hat, und auch ein psychologisches Bekenntniß abgelegt. — Aus der neueren in dieses Gebiet einschlagenden Literatur sey hier nur noch statt so vieler Schriften eine und die andere genannt, wie sie uns zur Hand sind. Dahin gehört z. B. Dr. J. Christ. Aug. Heinroth, Psychologie. 1827. — Dr. Gotth. Heinr. v. Schubert, Geschichte der Seele. 1833. — Dr. Joh. Fr. von Meyer, Inbegriff der christlichen Glaubenslehre, 1832. S. 134 u. s. w. — Dr. Joh. Pet. Lange, Beiträge zur Lehre von den letzten Dingen, in dessen vermischten Schriften, II. 1841, namentlich „Ueber die Lehre von der Auferstehung des Fleisches“, S. 232 ff. — „Die Reise in das Land der Wahl“, S. 258 ff. — „Zur Lehre von der Hölle und vom Himmel“, S. 272. — Hierzu

kommt von demselben Verfasser: „Das Land der Herrlichkeit oder die christl. Lehre vom Himmel", 1838, und „Positive Dogmatik", 1851. §§. 23—38. §. 122. §. 132. — Dr. H. Martensen, Die christliche Dogmatik, 1850. §. 74. §§. 273—291. — Dr. J. H. A. Ebrard, Christliche Dogmatik, 1851. I, §§. 209—227. u. §§. 576—578. — Dr. de Valenti, Christliche Dogmatik, III. 1847. „Die Lehre vom Menschen" (Anthropologie) S. 1—520. — Dr. Franz Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 1855. — Imm. Herm. Fichte, Anthropologie, 2. Aufl. 1860; desselben zur Seelenfrage, eine philos. Confession, 1859. — H. Wichart, Metaphysische Anthropologie. Münster 1844. — Polack, die Unsterblichkeitsfrage. Amst. 1857. — Dr. Joh. Richers, Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluth-Geschichte. Gen. I.—IX. 1854. Abschn. 13. S. 210 ff. — Desselben Natur und Geist. 1850. 1851. I. II. III. — Noch nennen wir von lebenden Autoren DDr. Hahn, Vater und Sohn, nämlich Dr. Aug. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens. 2. Aufl. II. §. 74. — Dr. G. E. Hahn, Die Theologie des N. Test. §. 149 ff. u. s. w. — Besonders ist noch von neueren philosophischen Erörterungen physiologischen und psychologischen Inhalts zu nennen: Hermann Lotze, „Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie." Drei Bände. — Von einzelnen Programmen liegen uns zwei vor, welche wir nicht übergehen dürfen: „Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. Ein Versuch von J. H. Deinhardt. Hamburg. Perthes. 1840." — „De loco Aristotelico τὸν νοῦν θυράθεν ἐπεισιέναι in Aristot. περὶ ζώων γενέσεως II. 3. scripsit Th. C. Schmidt. Erfurt. 1847." — Von römisch-katholischen Theologen (Ant. Günther, Staudenmeyer, Gangeuf, Klee, Oischinger, Mayr, Hofer, Froschhammer) sey noch an Baltzer's Dissertation: de modo propagationis animarum (1833) erinnert, weil die dadurch angeregten Fragen und Zweifel auf der Universität Breslau in der theologischen Fakultät noch dermalen in Bewegung sind. — Außerdem können auch des Unterzeichneten eigene Schriften zur weitern Erklärung der obigen Andeutungen dienen. Dahin gehören namentlich folgende Schriften: „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele." 1835. (Vergl. dagegen: Dr. Hubert Becker, Ueber C. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit. Hamburg 1836.) — „Die siebenfältige Osterfrage zum Oster-Morgen", 1836. — „Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen, und von dem Gott-Menschen", 1838. S. VIII—XVI. 23—35. 206—215. — „Zur Lehre von den letzten Dingen". Berl. 1850. — „Der Mensch nach Leib, Seele und Geist, diesseits und jenseits." Leipzig 1856. — Allen diesen Schriften vorausgegangen ist die in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1834. Nr. 1. 2. 3. 17. 18. 19. abgedruckte Recension zu „Die neue Unsterblichkeitslehre. Supplement zu Wieland's Euthanasia. Von Dr. Richter von Magdeburg. 1833." C. F. Göschel.

Seelenschlaf. Unter den mancherlei menschlichen Vorstellungen über den Zustand der menschlichen Seele nach dem Tode des Leibes gehört auch die Einbildung, daß die Seele so lange schläft, als der Leib todt im Grabe lieget und verweset, bis sie zugleich mit dem Leibe am jüngsten Tage wieder aufersteht. Psychopannychie ist dieser Zustand genannt worden, weil er eine continuirliche Nacht der Seele voraussetzt, welche so lange dauert, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht (2 Petri 1, 19.). Während im irdischen Leben, diesseits des Grabes, Tag und Nacht wechseln, ist es jenseits bis zur Auferstehung ganze Nacht; während hier das Licht scheinet an einem dunklen Orte, ist dort lauter Finsterniß, bis der neue Himmel und die neue Erde zu Tage kommt, da ganz keine Nacht mehr seyn wird, und es nicht bedürfen wird einer Leuchte, oder des Lichtes der Sonne (Offenb. 21, 25. = 22, 5.). — Noch einen Schritt weiter geht die Irrlehre von dem Seelen-Tode; welcher ebenfalls bis zum jüngsten Tage dauern wird, wo Leib und Seele zugleich auferstehen werden; die Anhänger dieser Vorstellung werden daher Thnetopsychiten genannt, unter welchen sich im 16. Jahrhundert besonders Petrus Pomponatius († 1525) auszeichnete, so daß der Pabst

Leo X. diesen und ähnliche seit Averroës verbreitete Irrthümer durch eine Bulle im Jahre 1513 verdammte. — Die absonderlichen Vorstellungen über den Seelenschlaf sind zunächst im Orient entstanden, unter arabischen und armenischen Sekten; sie haben aber auch später im Abendlande hin und wieder einigen Anklang und Anhang gefunden. Spuren davon zeigen sich auch bei einzelnen Kirchenvätern. Gegen diesen Irrthum ist namentlich auch das von den geistlichen Vorstehern der römischen und griechischen Kirche abgehaltene Concilium zu Ferrara (1438) und zu Florenz (1439. Sess. XXV.) gerichtet; diesem Beschlusse war in gleichem Sinne das Concil zu Lyon (1274) vorausgegangen, und im 16. Jahrhundert das Concil zu Trient (Sess. VI. XXV.) nachgefolgt, nur daß früher nach Ausweis der Kirchengeschichte Pabst Johann XXII. († 1304) der Irrlehre von dem Seelenschlafe selbst angehangen, und auch öffentlich die Lehre verkündigt hatte, wornach die Seelen der Frommen vor der leiblichen Auferstehung das Angesicht Gottes nicht sehen könnten. — In den Zeiten der Kirchen-Reformation kamen unter den Socinianern, auch unter den Arminianern ähnliche, doch unbestimmtere Anwandlungen vor; unter den Anabaptisten bildete sich die Irrlehre vollständig aus. Dagegen hat sich namentlich J. Calvin wiederholt erklärt, erst in seiner Abhandlung de psychopannychia (1534), sowie später (*Ψυχοπαννύχια*, Argent. 1545), auch in seinen Tractatus var. T. II, 449 ff. Er nennt die Anabaptisten Katabaptisten. — Den Irrthümern von Seelenschlaf und Seelentod hat übrigens mehr als eine Bibelstelle zur Grundlage dienen müssen, wenn etwa Hiob (14, 11. 12.) in der Angst seines Herzens seufzt: „Wie ein Wasser ausläuft aus dem See, und wie ein Strom versieget und vertrocknet, so ist ein Mensch, wenn er sich leget, und wird nicht aufstehen, und wird nicht aufwachen, so lange der Himmel bleibet, noch von seinem Schlafe erweckt werden"; oder wenn David (Ps. 6, 6.) in tiefster Buße um Hülfe schreit, da es noch Tag ist, „denn im Tode gedenkt man Dein nicht; wer will Dir in der Hölle danken!" So heißt es auch anderwärts: „Die Todten loben nicht Gott, und nicht die, welche zum Grabe herabgestiegen, sondern wir loben den Herrn von nun an bis in Ewigkeit (Ps. 115, 17. 18.). So wiederholt sich auch mehr als einmal die Frage: „Wird wohl im Grabe gelobet werden Deine Güte?" (Ps. 88, 11., vgl. 30, 10. Jes. 38, 18. 19.). — Und wird nicht auch im N. Testamente von den Todten als von den Schlafenden geredet? (1 Thess. 4, 13—15. — 5, 10.). — Freilich beruht die zur Unterstützung jener Irrthümer versuchte Bibel-Auslegung auf Mißverständnissen, da die neutestamentlichen Worte weder auf Seelenschlaf, noch auf Seelentod, sondern auf Seelenruhe sich beziehen, wie denn auch Johannes (Offenb. 14, 13.) die in Christo Verstorbenen Todte nennt und gleichzeitig selig preiset. Und so wird denn auch in den alttestamentlichen Seufzern und Gebeten das Leben vor dem Tode nach seiner großen Bedeutung eben nur als die Gnadenfrist hervorgehoben, und hiermit an das Ende erinnert, wo die Vorbereitung sich schließt und die Entscheidung kommt (Hebr. 9, 27.); wie ja der Herr selbst von seinem eigenen Leben im Fleische sagt, daß es der Tag ist, worauf die Nacht folgt, in der Niemand wirken kann (Joh. 9, 4.). Wer könnte diese Worte, welche den Tod als den Abschluß der Gnadenfrist mahnend bezeichnen, auf eine Todesnacht im Sinne der Psychopannychie deuten? — Wohl kann aber in der alttestamentlichen Offenbarung eine Gränze zugegeben werden; es ist nicht zu läugnen, daß auch in eschatologischer Beziehung erst die neutestamentliche Offenbarung das volle Licht gebracht hat; aber jener Irrthum erstreckt vielmehr umgekehrt die Gränzen der alttestamentlichen Offenbarung auf das N. Testament; ja, es wird auch das A. Testament, welches zwar nicht Alles lehrt, aber auch keine unrichtige Lehre enthält, fälschlich ausgelegt, und damit — des Irrthums geziehen, auch von Solchen, die sonst den Fortschritt im N. Testamente anerkennen. — Den eigentlichen Anhalt findet übrigens die Irrlehre von dem Seelenschlafe nicht in der Schrift, sondern vielmehr in der irrigen, aber allerdings auch innerhalb der Kirche weit verbreiteten Voraussetzung einer durch den Tod bewirkten vollständigen Trennung der zusammengehörigen Bestandtheile des

menschlichen Wesens, wodurch freilich folgerichtig in der letzten Abstraktion alle Bedingungen des Lebens absorbirt seyn würden. Zur gründlichen Widerlegung der Irrlehre gehört daher nichts so sehr, als die Ueberwindung jener Abstraktion, so daß die Seligkeit der Seelen nach dem Tode von nun an (Offenb. 14, 13.) aus dem wesenhaften, wahrhaftigen, nicht abstrakten Begriffe der lebendigen Seele (1 Mos. 2, 7.), — indem der letzteren auch nach der Trennung vom Leibe ein leibliches Vehikel bleibt, — zu erklären und zu erläutern ist. Zur näheren Fassung und Bestimmung der schriftmäßigen Lehre gehört daher nicht minder dieses, daß jene Seligkeit von nun an als ein Mittelzustand gefaßt wird, der bis zur endlichen Redintegration des ganzen Menschen und der gesammten Menschheit in der Auferstehung besteht und dauert. So lehrt ausdrücklich J. Calvin, wenn er in seiner Schrift von der Psychopannychie sagt: Illud in confesso esse volumus, beatitudinem nostram semper in cursu esse usque ad diem illum, qui omnem cursum claudet et terminabit: ita electorum gloriam et ultimae spei finem ad eum ipsum diem spectare, ut impleatur. Interim tamen vivere, quod ex Deo in nobis est, hoc est, spiritum nostrum: quia Christus, vivit vita nostra. — So schreibt Calvin auch in seinen Institutiones (III, 25.): Porro de intermedio statu curiosius inquirere neque fas est neque expedit. Valde se torquent multi, disputando, quem locum occupent, et an coelesti gloria jam fruantur necne. Atqui stultum et temerarium de rebus incognitis altius inquirere, quam Deus nobis scire permittat. Scriptura, ubi dixit, Christum illis praesentem esse, et eas recipere in paradisum, ut consolationem percipiant, reproborum vero animas cruciatus, quales meritae sunt, perpeti, non ultra progreditur: quis jam doctor aut magister quod Deus celavit nobis patefaciet? — In dieser Beziehung ist aber auch Johann Heinrich Ursinus' Schrift über den „Mittelzustand der Seelen“ (vgl. Dr. Franz Delitzsch' System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855. S. 389—394) von besonderer Wichtigkeit, wiewohl auch Ursinus den Mittelzustand nicht in seiner vollständigen Integrität faßt, sondern demselben dadurch unwillkürlich sein gutes Recht verkürzt, daß er den Tod immer noch als abstrakte Trennung der Seele vom Leibe ansieht, wodurch sie folgerichtig aufhören würde, die lebendige Seele zu seyn. Desto mehr ist es anzuerkennen, daß er, in unerkanntem Widerspruche mit jener Voraussetzung, mit Recht darauf das Gewicht legt, daß der irdische Todestag des Menschen in der Christenheit von jeher als himmlischer Geburtstag angesehen worden ist, woraus aber auch von selbst folgt, daß dem neuen Himmelskinde der erste Leibeskeim so wenig fehlen kann, als dem irdischen Kinde der Geisteskeim fehlt. — Der lutherische Theolog Ursinus, weiland Superintendent in Regensburg (geb. 1608 zu Speier, † 1667 am 14. Mai zu Regensburg) ist jedenfalls von besonderer Wichtigkeit für die Eschatologie, übrigens weder mit Zacharias Ursinus, dem Hauptverfasser des Heidelberger Katechismus († 1583), noch mit dem Theologen und Eschatologen Elias Ursinus zu verwechseln, der auch hierher gehört; er ist auch zu Regensburg (1628) verstorben, aber zu Könnern im Magdeburgischen geboren; er war (1608) in Florenz, in der Vaterstadt des ersten aller eschatologischen Dichter, Dante Allighieri's, zum Poëta laureatus gekrönt worden; er hat auch durch seine tuba angelica mit sechszehn Bußpredigten alle Seelen, die hier schlafen, kräftigst zu wecken gesucht. Jedenfalls kann nach dieser Seite auch die irrige Vorstellung von einem Seelenschlafe in der Todesnacht zu einer Posaune sich verwandeln, welche aus dem Schlafe im Leben weckt (Römer 13, 11.). — An dem Seelenschlafe ist übrigens auch dieses wahr, daß der Tod mit einem Schlafe im Verhältniß zur künftigen Anastasis verglichen werden kann, wie er denn die frommen Seelen wirklich und wahrhaftig zu ihrer Ruhe führt, nämlich zur Katapausis (Hebr. 4, 9—11.), und zur Anapausis (Offenb. 14, 13), als zum Sabbatismus. — Es ist auch nicht zufällig, daß der Gottmensch am heiligen Abend vor dem Sabbat (*παρασκευή*) begraben wurde, und gerade am Sabbat in der Ruhe des Grabes blieb, *σάββατον ἐπέφωσκε*, bis zum

Sonntage, dem ersten Tage der neuen Woche, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων — (Luk. 23, 54. = 24, 1.). — Das ist die Wahrheit des Seelenschlafes, welche durch die Feier des gro- Sabbats als des Ostersabbats bezeichnet ist. — So ist denn auch nach Dante Allighieri das himmlische Paradies, welches nicht allein jenseits dieses Lebens, sondern auch jenseits des läuternden Uebergangs liegt, und weit darüber erhaben ist, ein seliger Mittelzustand, welcher der Vollendung und Auferstehung wartet. Parad. XIV, 55 — 66. — Uebrigens bleibt sich die Vorstellung von dem Seelenschlafe in ihren Verirrungen nicht constant, sondern sie schwankt nach der Weise solcher subjektiver Meinungen hin und her, so daß ein Unterschied zwischen Geist und Seele (Pred. 12, 7.) bald statuirt, bald ignorirt wird. — Außerdem kann die Vorstellung von dem Seelenschlafe, welche doch selbst ein Mißverständniß ist, um weiteren Mißverständnissen zu begegnen, auch noch dieses für sich anführen, daß die Zwischenzeit eben nur denen lang wird, die davor stehen, aber den Schlafenden ein Augenblick ist. Und hat sie nicht wenigstens darin Recht? So können wir uns denn auch, ganz abgesehen von einer wirklichen Psychopannychie, den wunderbaren, für uns dunkeln Todesakt kurz, oder auch lang vorstellen; ja, es kann auch mancher frommen Seele „die lange Todesnacht" mancherlei Gedanken machen, ohne daß das Licht des Auferstehungsglaubens schwankt und wankt. —

Zur Literatur über die in dieses Gebiet einschlagenden eschatologischen Vorstellungen gehören außer den schon genannten Schriften auch: Dr. Hubert Becker, Mittheilungen aus Dr. Val. Ernst Löscher's auserlesene Sammlung von Schriften aus dem XVII. und XVIII. Jahrhundert über den Zustand der Seelen nach dem Tode. Augsb. 1835. 1836. I. II. — Ferner: Dr. A. Frantz, Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre. Eine patristische Studie. Nordh. 1857. — Vgl. Dr. Aug. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens, 1858. II. S. 20 ff. S. 425 ff. — C. F. Göschel, Zur Lehre von den letzten Dingen. Eine Ostergabe. Berl. 1850. — C. F. Göschel, Der Mensch nach Leib, Seele und Geist, diesseits und jenseits. Leipz. 1856. Die beiden letztgenannten Schriften enthalten die weitere Ausführung und Erklärung des Obigen, aber das Obige enthält auch mehr als ein Supplement zu denselben. —

An die Irrlehre von Seelenschlaf und Seelentod gränzt auch noch die monströse Vorstellung einer Seelenwanderung oder Metempsychose (Fr. Delitzsch a. a. O. S. 405), welche keine Rückerinnerung begleitet, daher sie nach dieser Seite, nämlich in Beziehung auf den früheren Zustand — Schlaf, ja Tod voraussetzt. (Vgl. J. Peter Lange, Positive Dogmatik, S. 1258 u. vorher.) Diese Vorstellung überschreitet eigentlich das Gebiet des christlichen Lebensgebiets: gegen solche Wanderschaft in der Wüste ist freilich Schlaf und Nacht, Tod und Scheol ein Zustand christlicher Ruhe in stiller Verborgenheit. Wir finden indessen diese Verirrung — in Verbindung mit dem Präexistenzianismus — eben nur in dem Gnostizismus, sowie in der Kabbala, wiewohl auch diese Gebiete des Gedankens mit jenen Verirrungen nicht identificirt werden können. So dürfen auch in neueren Schriftstellern (Lessing, Herder) einzelne vielleicht allzugeistreiche Phantasieen, wenn sie auch in dem unabläugbaren Irrthume ein Fünklein der Wahrheit aufsuchen, nicht allzuschnell als eine ernstliche Theorie von der Seelenwanderung gedeutet werden. Wird uns doch von Lessing selbst das auch für unsere Zeit wichtige Wort des Augustinus vorgehalten: Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt. C. F. Göschel.

Seelsorge. (Vgl. d. Art. „Pastoraltheologie", Bd. XI. S. 176.) Wir thun den außerchristlichen Religionen nicht Unrecht, wenn wir obigen Begriff unter diejenigen rechnen, die der christlichen Kirche durchaus eigenthümlich sind. Einen ψυχαγωγός haben die Hellenen gekannt, nämlich den Hermes, der die Seelen in den Orkus geleitet; aber diese nächtliche, unterweltliche Psychagogie hat nichts gemein mit der christlichen Seelenführung, die nach oben geht. Eher könnte eine Parallele gefunden werden in der erziehenden Staatsfürsorge für alle Bürger, die als Andragogik die Fortsetzung der Päda-

gogik seyn sollte; allein auch in der idealen Gestalt, wie sich Plato (vgl. Kapp, Plato's Erziehungslehre als Pädagogik für den Einzelnen und als Staatspädagogik, Minden u. Leipzig 1833) dieselbe dachte, liegt sie noch weit ab von dem, was das Christenthum als cura animarum zu den Hauptpflichten des geistlichen Amtes rechnen gelehrt hat. Wie der christliche Begriff von Seele und Seligkeit ein anderer ist, als der antike Begriff des höchsten Gutes: so ist auch das Motiv der Liebe, die nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das, was des Andern ist, die einer Seele vom Tode will helfen (Jak. 5, 20.), ein anderes als das Staatsideal, dessen Verwirklichung eben dadurch erleichtert und gesichert werden soll, daß der Staat auch auf die sittliche wie auf die intellektuelle Bildung seiner Bürger Bedacht nimmt. — Näher dem christlichen Begriffe steht das A. Test. mit seinem Prophetenthum; der Gesandte Gottes ist (Hesek. 3, 17 ff.) zum Wächter gesetzt über das Haus Israel und ist dafür verantwortlich, daß, wofern Jemand sich nicht bekehrt und um seiner Sünde willen stirbt, die Schuld nicht an des Propheten Saumseligkeit liegt. Aber erstens fehlt auch hier noch der volle, neutestamentliche Begriff von der Seele Seligkeit, — ein Begriff, der immer erst da seyn muß, ehe von Seelsorge, auch nur von einem Sorgen für die eigene Seele im Sinne von Matth. 16, 26., die Rede seyn kann. Zweitens ist das Objekt des prophetischen Amtes doch nicht der Einzelne im Volk, sondern das Ganze; wie der Einzelne nur dadurch ein Mitgenosse der göttlichen Verheißung ist, daß er dem auserwählten Volk angehört, so steht und fällt er eigentlich immer auch mit diesem; die wenigen Uebrigen, die gerettet werden sollen (Jes. 10, 20 ff., Jerem. 15, 11. 31, 2 ff., Zeph. 3, 12.), verdanken ihre Rettung nicht etwa einer speziellen Seelenpflege, die ihnen von Seiten der Propheten geworden wäre, sondern der Herr ist's, der sie sich bewahrt. (Also ganz derselbe Gesichtspunkt, von welchem aus es sich erklärt, warum das A. T. auch von Pädagogik wenig weiß; das ganze Volk ist Gottes Zögling; wenn aus dem Menschen etwas wird, so ist das nicht das Werk eines menschlichen Erziehers, sondern des Herrn Werk.) Drittens redet die Prophetie wohl oft von Hirten, denen der Herr sein Volk anvertraut, die aber ihres Amtes schlecht gewartet hätten (Jes. 56, 11., Jerem. 23, 1., Hesek. 34, 2. 8.; vgl. Sach. 11, 16., wo solch' schlechte Hirten erst angedroht sind); allein diese Hirten sind nicht Propheten, wenigstens sie nicht ausschließlich, sondern ebenso auch Könige und Richter, woraus schon hervorgeht, daß das Weiden der Heerde nicht in dem Sinne gemeint ist, in welchem wir von Pastoration sprechen. Der rechte Hirte ist noch gar nicht da, er wird erst verheißen (Jes. 40, 11., Jer. 31, 10., Hesek. 34, 11. 12. 23. 37, 24.); aber selbst diese Stellen bieten vielmehr das Bild des Schutzes, der allgemeinen Fürsorge und Regierung, als der persönlichen Seelenführung, der erziehenden Einwirkung dar. Erst das N. T., das das Urbild des guten Hirten in lebendiger, geschichtlicher Wirklichkeit uns vorhält, kann auch den Begriff der Seelsorge schaffen. Denn erst auf Grund der Erlösung ist es in vollem Sinne möglich, daß ein Mensch für seine eigene Seele sorgt, weil ihr im christlichen Heil ein festes Ziel, ein Zweck solcher Sorge, und im Anschluß an den Erlöser, in der Bekehrung zu ihm das klare und sichere Mittel zu diesem Zweck gegeben ist. Erst im Lichte der Erlösung, wodurch der Sohn Gottes sich aller Menschen Seelen erkauft und erworben hat, erscheint jede einzelne Menschenseele, unabhängig von irgend einer Volksgemeinschaft (Gal. 3, 28.), in ihrem unendlichen Werth und darum als Gegenstand der göttlichen Treue, die dem einzelnen Menschen nachgeht, um ihn selig zu machen. Erst der Geist Christi ist es, der jeden Erlösten mit einer solchen Liebe erfüllt, daß er — als Gegensatz zu der Frage Kain's: „soll ich meines Bruders Hüter seyn?" — sich allerdings als Hüter seines Bruders, als mitverantwortlich für dessen Heil erkennt. Aus derselben Quelle, woraus erst im Neuen Bunde die Mission fließt, hat auch erst die Seelsorge hervorgehen können; die Glieder der Christengemeinde waren berufen, sich unter einander zu ermahnen, auf einander brüderlich Acht zu haben, auf gegenseitige Erbauung bedacht zu seyn und dem fehlenden Bruder mit sanftmüthigem Geiste wieder zurecht zu helfen

(Hebr. 10, 24. 25., Röm. 14, 19. 15, 2., Gal. 6, 1.). In diesem Sinne wird auch 1 Petr. 5, 5. gefordert, nicht bloß daß die Jungen den Alten, sondern Alle einander gegenseitig Folge leisten sollen, soferne nämlich Jeder vom Andern etwas lernen, eine Förderung oder Zurechtweisung empfangen kann. Sehr natürlich aber mußte sich dieses brüderliche Wahrnehmen des Heiles der Andern am stärksten bei denjenigen Gemeindegliedern aussprechen, die durch Karakter und Begabung hervorragten und deren Wirksamkeit die Form eines Amtes annahm, worin sich die universalere Thätigkeit der Apostel im engen Kreise der Lokalgemeinde fortsetzte. Sie, die Hirten und Lehrer, sind dazu gegeben, daß die Heiligen befähigt werden, in sich, in ihrem Gemeinleben, den Leib Christi zu erbauen; mit ihrer Hülfe sollen Alle (*οἱ πάντες*, Eph. 4, 13.) zur Glaubenseinheit und Glaubensfestigkeit gelangen; sie sind es, die (Hebr. 13, 17.) über die Seelen wachen, und darum für sie verantwortlich; der Engel jeder Gemeinde wird (Offb. 2 u. 3.) für die Zustände in derselben zur Rechenschaft gezogen und ihm, neben solchem, was mehr disciplinarisch als seelsorgerlich ist, auch aufgetragen, zu stärken, das sterben will, oder das Zeugniß gegeben, daß seine Arbeit eine unverdrossene sey (2, 3. 3, 2.). Indessen bringt es der allmähliche Gang der Entwicklung und Organisirung des Gemeindelebens mit sich, daß in dem Bilde pastoraler Thätigkeit, das die Pastoralbriefe uns darbieten, das Seelsorgerliche noch nicht scharf vom Katechetischen, Homiletischen und Disciplinaren sich unterscheidet; die Paraklese z. B. 1 Tim. 4, 13. 5, 1., das Bezeugen und rechte Theilen des Wortes 2 Tim. 2, 14. 15., das *ἐπιστῆναι εὐκαίρως ἀκαίρως* 4, 2. läßt sich ebenso gut von öffentlichem Dienst als von pastoralem Einzelverkehr verstehen. Freilich ist jene Unterscheidung bis heute noch keine absolute; die Katechese als Unterweisung in der Heilswahrheit, die Predigt als Mittheilung christlicher Gedanken auf Grund der Schrift in Form feierlicher Rede an die ganze Gemeinde, die Ausübung irgend einer Disciplin, selbst die Erlassung von Kirchengesetzen kann und wird Momente in sich haben, die erziehend, fördernd, verhütend auf das einzelne Gemeindeglied einwirken; das aber eben ist das Seelsorgerliche; es ist dem Gemeindeglied gegenüber genau dieselbe Thätigkeit der Kirche, die wir im Kreise der Familie dem unmündigen Familiengliede gegenüber Erziehung nennen. Gleichwohl sondert sich, sobald das geistliche Amt seine feste Stellung in der Gemeinde und seinen klar abgegränzten Berufskreis erhalten hat, die Seelsorge als eine eigenthümliche Aufgabe von den übrigen Funktionen ab, soferne sie nicht wie der Cultus an bestimmte Formen, Zeiten und Orte, nicht wie die Disciplin an positive Gesetze gebunden ist, auch nicht wie die Katechese erst durch Unterricht die Bekenntnißfähigkeit und Einsetzung in das volle kirchliche Bürgerrecht bezweckt, sondern sich in vollkommen freiem, rein persönlichem Verkehr des Geistlichen mit dem Gemeindegliede vollzieht und es immer wesentlich mit den Einzelnen — mit den Seelen — zu thun hat. Denn das einzelne Gemeindeglied hat seine geistlichen Bedürfnisse; fühlt es dieselben klar und bestimmt, so können sie viel zu speziell seyn, als daß die Predigt gerade in dem Moment, wo sie sich im Zuhörer geltend machen, ihnen entgegenzukommen vermöchte; wer solch' ein Bedürfniß hat, muß zum Pfarrer gehen, da nur hiedurch dieser etwas davon erfahren kann. Fühlt aber der Laie von dem, was ihm Noth thäte, selber nichts: so ist es umgekehrt Sache der kirchlichen Seelsorge, daß sie ihn aufsucht, um ihn zum Bewußtseyn über sich selbst zu bringen. Das Subjekt dieser Thätigkeit ist immer die Kirche gegenüber den einzelnen Kirchengenossen; daß diese ihre Aufgabe nur durch die amtlich aufgestellten, priesterlich ausgesonderten Organe, die Geistlichen, ausüben dürfe, steht nirgends geschrieben; es wäre das eine durchaus unevangelische Beschränkung der freien Liebesthätigkeit, ebenso unberechtigt und widersinnig, wie wenn die Wohlthätigkeit (die Leibsorge, die in so enger Beziehung zur Seelsorge steht) auch nur durch kirchliche Beamte sollte ausgeübt werden dürfen. Im Begriff der innern Mission liegt eine entschiedene Protestation gegen die beschränkte Fassung der Seelsorge als eines klerikalen Vorrechtes, da es doch für die Ausübung derselben lediglich keines Weiteren bedarf, als einer rechten Liebeswärme und eines

Fonds von christlicher Erkenntniß und Weisheit. So ist und bleibt auch der natürliche Seelsorger für den Sohn der Vater, für das Weib der Mann, für den Freund der Freund; nirgends enthält das N. T. eine Spur davon, daß der Herr eines der Dinge, die wir zum Begriffe der Seelsorge zu rechnen haben, einem besondern Amt oder Stande vorbehalten hätte. Aber um der Gemeindegenossen willen, damit es ihnen Allen nie an einem Manne fehle, bei dem diese Requisite und dazu eine höhere Bildung und reichere Erfahrung sicher zu erwarten sind, ist die Seelsorge vorzugsweise dem Pfarrer zugewiesen; sie ist die natürliche Ergänzung seiner übrigen Arbeit. Wo in einer Gemeinde auch außer ihm Kräfte fürsorglicher Liebe in Fülle vorhanden und im Gange sind (in Armenvereinen, Krankenvereinen oder wie sonst), da wird, wenn der Pfarrer seinem Amte irgend gewachsen und treu ist, doch jedes Bedürfniß einer Seelsorge sich am liebsten an ihn wenden, in dessen Berufung zum Amte die beste Garantie für seine Leistungsfähigkeit erkannt wird; es werden auch jene Kräfte, falls sie nicht an den Dienst einer separatistischen Propaganda sich verkauft haben oder sonst durch unlautere Motive getrübt sind, sich immer am liebsten um den Pfarrer sammeln, nicht weil sie ein hierarchisches Recht ihm zugeständen und sich bloß in seinem Namen zu solcher Mission legitimirt glaubten, sondern weil sie in freier Liebe den Mann, dem die Leitung des ganzen religiösen Gemeindelebens und die öffentliche Vertretung desselben anvertraut ist, auch als den natürlichsten Haltpunkt für ihren Diakonendienst erkennen.

Diese naturgemäße Concentrirung der Seelsorge in der Person des Geistlichen als Subjektes derselben, deren Anfänge schon im N. T. (s. oben) vorliegen, wurde hernach in demselben Grade allmählich ausschließlicher gemacht, in welchem überhaupt die klerikalen Ideen um sich griffen. Es liegt schon ein starker Accent darauf, wenn Hieronymus (ep. 3. ad Heliod.) den Fürsten und den Bischof so parallelisirt, daß jener nur für die Erhaltung des Leibes, der doch einmal sterben muß, dieser aber für die Seelen sorge, um diesen das ewige Leben zu geben; oder wenn Chrysostomus (de sacerd. II) die seelsorgerlichen Pflichten zwar auch den Laien, Männern und Weibern, nicht abspricht, aber die Aufgabe, die der Bischof als Seelsorger Aller habe, dadurch möglichst steigert, daß er ihm gegenüber die ganze Gemeinde völlig in das gleiche Verhältniß setzt, in welchem eine Schafheerde dem Hirten, dem einzigen vernünftigen Wesen in ihrer Mitte, gegenüberstehe, nur freilich mit dem Unterschiede, daß die Menschenheerde nicht so gutwillig folge und sich zwingen lasse, somit die Mühe des Menschenhirten eine viel größere sey. Sehr in's Einzelne gehend und darin musterhaft ist Gregor's I. cura pastoralis; aber der herrschende Gesichtspunkt ist das regimen, der Geistliche ist nicht dienender Bruder, sondern praesul seiner Untergebenen. Als spezielle Formen seelsorgerlicher Thätigkeit treten zuerst der Katechumenat, hernach die mönchische Regel und Ascese, endlich das Pönitenzwesen und die Beichte hervor; letztere ist das Mittelalter hindurch eigentlich der einzige Ort, wo wirklich Seelsorge getrieben wird, freilich in einer Weise, die am Ende von den lebendigeren Christen nicht mehr als Sorge für die Seelen, sondern als Verderbniß derselben angesehen wird. Zu nennen ist schon aus früherer Zeit auch noch die geistliche Gerichtsbarkeit und der Antheil des Klerus an der Eheschließung, als Funktionen, die wenigstens zugleich seelsorgerlich behandelt und nutzbar gemacht werden konnten. Wo irgend noch in der erstarrten Kirche des Mittelalters christliches Leben zu pulsiren beginnt, da wird auch das Bewußtseyn wach, daß für die armen Seelen gesorgt werden müsse; Bruder Berthold z. B. hält nicht nur dem Pabst und ganzen Klerus solche Pflicht vor*), sondern seine Predigt selbst ist durchweg von seelsorgerlichen Motiven bestimmt und durchwärmt. Im Ganzen freilich haben die

*) „Herr Pabst! wäret Ihr hier, ich getraute mir, Euch wohl zu sagen: alle Seelen, die Ihr dem allmächtigen Gott verlieret oder verloren gehen durch Eure Schuld, sofern Ihr es erwenden solltet und könntet, Ihr müsset sie Gott vergelten mit Eurem großen Schaden . . . . . Ihr sollt wunderschnell bereit seyn, wenn ein Bote kommt um Mittag, um Mitternacht; Ihr wisset nicht, was die Leute drängt. Versäumet Ihr die Kinder an der Taufe, oder die erwachsenen Leute am

Bettelmönche, deren Mission unter das Volk doch der Seelsorge so viel Raum geboten hätte, darin nicht mehr geleistet, als der übrige Klerus; „des Erstaunens zwar und des fanatischen Nachahmens abenteuerlicher Dinge haben sie unter dem Volke viel, christlichen Glaubens und Wandels sehr wenig zu Stande gebracht“ (Nitzsch, prakt. Theol. III, 1. S. 28). Was ist dagegen in allen jenen Bestrebungen des Mittelalters, in welchen die Verinnerlichung des Christenthums im Gegensatze zu der in Aeußerlichkeit sich auflösenden Kirche Hand in Hand ging mit einer Liebe zum Volke, die in ebenso großem Gegensatze stand zu der Schafschur, die die Nachfolger Petri an die Stelle der Schafweide gesetzt hatten, — was ist in den Predigten eines Tauler und Suso, in den Schriften eines Gerson, eines Thomas von Kempen, in den Gemeindeeinrichtungen der Waldenser, in den pädagogischen Unternehmungen der Hieronymianer, in dem Wirken aller jener Männer, die wir als die Vorläufer der Reformation ehren, hervorstechender und ihnen Allen gemeinsamer, als das Erbarmen mit dem verwahrlosten Volk, der mächtige Trieb, für die armen Seelen zu sorgen?

Dafür machte nun die Reformation freie Bahn. Das war ja Pastoration im Großen, wenn nun die Predigt, statt mit Scholastik, mit Ostergelächter oder Fegfeuerphantasien den Zuhörer zu unterhalten, ihm wirkliches pabulum animae, wirkliche Heilswahrheit bot und von der Kanzel wie in Hauspostillen den Weg zu Aller Herzen fand; wenn desgleichen in Gestalt des Katechismus jedem Hausvater ein Hausbuch zu Theil ward, das die Grundlage des Hausgottesdienstes wie der kirchlichen Erziehung bildete; wenn endlich die Bibel selbst in des Volkes Hände gelangte und zu Jedem in seiner Muttersprache redete! Ueberhaupt ist, im Zusammenhange mit der ganzen auch culturhistorisch so bedeutsamen Bewegung der Geister durch die Reformation, die Seelsorge durch Schrift von nun an in ganz andern Dimensionen im Gange, als zuvor. Die Postill, welche früher für den Kleriker da war, mit dem Zwecke: dormi secure, wird jetzt Hausbuch; neben sie stellt sich Arnd's wahres Christenthum, stellt sich Prätorius, Porst, Habermann, Heinrich Müller, Scriver u. s. f. mit geistlicher Hauskost; diese Seelsorger vererben sich mit dem Hausrath von Geschlecht zu Geschlecht. Es war aber auch nöthig, da die lebenden Beichtväter bis zu Spener's Zeit nicht durch seelsorgerlichen Fleiß sich auszeichneten. Luther hat die pastorale Arbeit an den einzelnen Seelen vorzugsweise als Tröstung gefaßt; es sind die erschrockenen Gewissen, für die der Pastor das Evangelium zu persönlicher Zueignung parat hält; dafür ist aber die reguläre Form gegeben, es ist die Beichte. Dem Trostamt steht allerdings das Strafamt zur Seite, das sich theils im Predigtwort, theils im Banne vollzieht; aber als der eigentliche Schwerpunkt der Seelsorge erscheint doch immer die Absolution. Das ist gut lutherisch; welch' ganz andern, gesetzlichen Karakter haben dagegen die Hausbesuche Calvin's; wie anders lautet es, wenn er Jeden mit Strafe belegt, der drei Tage krank gelegen und noch keinen Prediger zu sich berufen hat! Aber so richtig Luther den Kern evangelischer Seelsorge getroffen, so sehr hat hernach die Identificirung derselben mit der Beichte bewirkt, daß außer diesem an den Beichtstuhl gebundenen kirchlichen Akt der seelsorgerliche Privatverkehr flau wurde oder unterblieb. Wie einsam steht Valentin Andreä da mit seiner rastlosen Thätigkeit für den Jugendunterricht, für die Armen, für die Pestkranken, für Zucht und Sitte in der Gemeinde! Was so nur noch im Einzelnen zu finden war, das ging unter Spener's Händen als reiche Saat in weiten Strecken auf. Es war zunächst allerdings mehr Sache der pietistischen Kreise, unter sich und (wie Francke gethan) an der Jugend eifrige Seelsorge zu treiben; ist doch in diesen Kreisen die Benennung „Seele“ für das zu rettende oder gerettete Individuum mit Vorliebe gebraucht und stehend geworden (Jesus ist der „Seelenbräutigam“; es

---

heiligen Gottesleichnam oder an dem heiligen Oel oder an der Beicht, so müsset Ihr Gott darum antworten.“ Die Predigten des Franziskaners Berthold, herausgeg. von Franz Göbel, Schaffhausen 1851. Bd. II. S. 64. Es ist hier zugleich ersichtlich, in welchen Funktionen sich Berthold die Seelsorge bestehend denkt.

werden Gespräche geführt zwischen der Seele und Jesus, jene ist Sulamith, dieser ist Salomo). Wie musterhaft organisirt ist vollends die Seelsorge in der Brüdergemeinde! In all' diesen Gemeinschaften ist anerkannt, daß es in erster Linie der Pastor ist, dem die Seelsorge zukommt, aber nicht als ein ausschließliches Recht, sondern als Pflicht, durch welche die Pflicht des brüderlichen Achthabens auf einander und die Aufstellung von geistlichen Pflegern aus der Zahl der Gemeinschaftsglieder nicht ausgeschlossen ist. Gerade dadurch aber nöthigen diese Genossenschaften auch die Diener der Kirche, ihrer Pflicht stets eingedenk zu seyn; überhaupt hat der Pietismus auf Viele, die ihm abgeneigt waren, treibend eingewirkt; ist doch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei Predigern, Dichtern, selbst in kirchenregimentlichen Erlassen, ohne daß man es beabsichtigte, der pietistische Ton und Geschmack deutlich erkennbar. — Es kam die Aufklärung. Sie hob den Begriff der Seelsorge zwar nicht auf, — die rationalistischen Pfarrer haben im Gegentheil eine hohe Idee von ihrem Berufe, den Geist des Volkes zu bilden; aber Zweck und Mittel wurden ganz anders gedacht. Der Transscendenz der Seligkeit trat die zeitliche Glückseligkeit gegenüber, deren unvermeidliche Mängel und Lücken sofort die Unsterblichkeit in allweg ausfüllen sollte. Das Mittel hiezu war — nicht mehr Bekehrung und Wiedergeburt, sondern aufgeklärte Erkenntniß und fromme Entschließung, tugendhaftes Betragen. Das nun zu bewirken, bot das geistliche Amt bequeme Handhabe, die Predigt, die Katechese, die Schulaufsicht, der Krankenbesuch, der gesammte Privatverkehr mit den Pfarrkindern konnte benutzt werden, um Vorurtheile und Aberglauben zu bekämpfen und nützliche Kenntnisse über alles Mögliche zu verbreiten, und zugleich die moralische Bildung, die Weckung humaner und religiöser Gefühle zu betreiben; daneben war der Pfarrer auch durch die Pfarrgüter in Stand gesetzt, als Vorbild in der Landwirthschaft sein Licht leuchten zu lassen. Am wenigsten wollte freilich in diese Auffassung der Seelsorge die Funktion am Krankenbette passen, daher auch Etliche geradezu die pastoralen Krankenbesuche als unnützen Zeitverlust für den mit wichtigeren Studien beschäftigten Pfarrer ansahen. Auch wollten begreiflicherweise die religiös geweckteren Gemeindeglieder in solch' einem Pfarrer nicht mehr einen Pastor erkennen *). — Ueber diese Zeit herüber war es vorzugsweise der Pietismus, der die Seelsorge im alten, kirchlichen Sinn betrieb, wenn auch mehr oder weniger sich in seiner Sprache dem Zeitbewußtseyn nähernd. Namen wie C. H. Rieger, Ph. M. Hahn, Dann, Lavater sind deß Zeugen. Freier, thatkräftiger, allseitig wirkend steht über Allen Oberlin. Als aber nach der Bluttaufe der napoleonischen Kriege und nach den Hungerjahren, die ihnen folgten, die humanen Bestrebungen ebenso das Bedürfniß hatten, sich mit den religiös-kirchlichen, wie diese sich mit jenen, zu einigen: da faßte auch das geistliche Amt seine pastorale Aufgabe ernstlicher wieder an; es ward namentlich mehr für die Schule und in der Schule gethan, und an der Spitze einer zahllosen Menge von Vereinen, die in den folgenden Jahrzehnten entstanden, um Bibeln zu verbreiten, um das Volk mit christlich-gesunder Lektüre zu versehen, um Kleinkinderschulen, Rettungsanstalten, Asyle für Gefallene u. s. w. zu errichten, um verschämte Arme zu unterstützen, oder auch um durch Gesang des Volkes Sinn zu veredeln, um Lehrlingen und Gesellen gegen die Verführung die Hand zu bieten, um evangelische Krankenpflegerinnen zu bilden u. s. f. — standen und stehen in der Regel Geistliche, während Laien und Frauen dem Dienste selber sich in den mannichfachsten Formen widmen. Ebenso ist von den Staatsbehörden sehr richtig erkannt worden, daß die Seelsorge an Irrenanstalten, an Krankenhäusern, an Arbeits- und Zuchthäusern u. s. f. nicht bloß einem Ortsparochus als Nebenamt angehängt werden dürfe, sondern je eines Mannes Kraft als Hauptamt er-

*) Eilers erzählt in seiner „Wanderung durch's Leben" (Bd. I, 1856) von einem solchen aufklärenden Pfarrer, der trotz seiner liebenswürdigen Persönlichkeit sich kein Vertrauen gewinnen konnte; die Bauern sagten von ihm: „er lehrt uns, was wir besser wissen, als er, aber nicht das, was er besser wissen sollte, als wir." Eilers' Mutter selbst erklärte geradezu, „von religiösen Dingen verstehe der Pfarrer nichts".

fordere. Und je mehr die Geistlichen sich ihr Seelsorgeramt angelegen seyn lassen, um so mehr erkennt meist auch die Welt das Wohlthätige und Segensreiche desselben an. — Was die katholische Kirche seit der Zeit der Reformation betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß ihre pastorale Thätigkeit eine sehr rege und erfolgreiche ist, so daß in paritätischen Orten der evangelische Geistliche sich's nicht bequem machen darf, wenn nicht selbst in den Augen seiner Pfarrkinder der katholische College als der eifrigere ihn in Schatten stellen soll. Nur ist ebenso wenig zu verschweigen, daß dieser priesterliche Eifer doch nicht bloß aus der Liebe zu den Seelen, sondern oft wohl noch mehr aus der Absicht fließt, der römischen Kirche ihren Besitzstand an Seelen zu erhalten und die Ergebenheit derselben gegen die Kirche zu erhöhen. Jesuitisch ist es jedenfalls, die Seelsorge so zu treiben, daß man die Seelen in seine Gewalt bekommt. Doch fehlt es auch dort nicht an lauteren ächt priesterlichen Männern, wie J. M. Sailer (s. den Art.), Christoph Schmid, Overberg. Liegt es doch in der Natur der Sache, daß hüben wie drüben das Beste, was seelsorgerlich in der Stille geschieht, gar nicht vor die Oeffentlichkeit kommt.

Fragen wir nun, wo die Seelsorge ihr eigentliches Objekt zu suchen und was sie mit demselben zu thun hat, so ist die Antwort auf den ersten Punkt fast dieselbe, wie man auf die Frage: wer ist denn mein Nächster? zu antworten hat: Jeder ist's, der deiner Hülfe bedarf und den dir Gott in den Weg sendet! Dem Pastor ist zwar seine Gemeinde zugewiesen und er weiß genau, wer zu derselben gehört, wer nicht. Seelsorge über die Gränzen seiner Gemeinde hinaus zu treiben, mit Wort oder Schrift, ist ihm nur insoweit erlaubt, als sein Amt in der Gemeinde nicht darunter Noth leidet, und er damit nicht in ein fremd Amt greift, gegen die Vorschrift 1 Petr. 4, 15. Wenn nun aber das seelsorgerliche Verfahren sich von den übrigen Funktionen des Geistlichen zumeist dadurch unterscheidet, daß es mit den Einzelnen sich zu thun macht, und zwar in völlig freier, an keinen Ort, keine Zeit und keine (etwa liturgische) Form gebundenen Weise: so fragt es sich, ob der Pfarrer denn jeden Einzelnen in der Gemeinde dergestalt in seine erziehende Pflege zu nehmen habe, daß des Zöglings geistliches Leben in jedem Augenblick unter seiner Leitung und Beaufsichtigung stände, daß er der permanente Dirigent des Gewissens für jedes Gemeindeglied wäre? Wie dies eine baare Unmöglichkeit ist, so ist es auch dem evangelischen Begriffe von der Stellung der Gemeinde zum Geistlichen entgegen. Denn so unmündig ist diese nicht zu denken, daß die Zügel, die das Gewissen jedem für sein Thun und Handeln anlegt, statt in ihm selbst, vielmehr in der Hand des Pfarrers ruhten. Es wären also im Gegentheil nur die Unmündigen in der Gemeinde, für die eine solch' spezielle, erziehende Fürsorge gefordert werden müßte. Allein die Unmündigen im buchstäblichen Sinne, die Kinder, sind nicht der Kirche, sondern der Familie zur Erziehung zugewiesen, und erst von einem gewissen Zeitpunkt an, d. h. gerade dann, wenn sie sich dem reiferen Alter nähern, werden sie Gegenstand umfassenderer seelsorgerlicher Behandlung (nämlich im Confirmandenunterricht). In wie fern die Seelsorge sich auf Schule und Hauszucht bezieht, darüber s. d. Art. „Pädagogik" Bd. X. S. 772. Somit sind es eigentlich die Unmündigen unter den Mündigen, die dem Geiste nach Armen unter der äußerlich erwachsenen Gemeinde, welche wir als Objekt der speziellen Seelsorge anzusehen haben. Das aber sind nicht bloß solche Gemeindeglieder, die entweder durch irgend eine Ursache in ihrem geistlichen Wachsthum zurückgehalten worden sind oder wieder verloren haben, was sie hatten, oder Gefahr laufen, es zu verlieren und dadurch selbst verloren zu gehen, sondern auch solche, die durch irgend welchen Einfluß auch nur momentan gehemmt, gebeugt, in ihrem Glauben gefährdet, einer Versuchung ausgesetzt, — also mit Einem Wort: einer geistlichen Handreichung bedürftig sind. Diese Alle unterscheiden sich von dem Rest der Gemeinde gewissermaßen wie das eine verlorene Schaf im Gleichniß, dem zu lieb der Hirte die neunundneunzig in der Wüste läßt; denn auch in diesem Gleichniß ist angedeutet, daß diese letzteren, die Gerechten, die ja zuvor schon müssen von dem guten Hirten gerettet worden seyn, nunmehr eine relative Selbstständigkeit erlangt haben, die natürlich, wenn die bildliche

Hülle abgestreift wird, nicht eine Selbstgenugsamkeit ist, wodurch der Hirte für sie überflüssig würde, aber doch eine Mündigkeit, die darauf beruht, daß er, d. h. Christus, durch seinen Geist in ihnen selber wohnt. Jener Unterschied ist aber ein fließender; denn jeder Mündige kann in eine Lage und Gemüthsverfassung gerathen, wo er brüderlicher Hülfe, wo er eines Stärkeren bedarf, um an ihn sich anzulehnen und an ihm sich aufzurichten oder an dessen Hand sich wieder zurechtzufinden. Daher stellt sich das Verhältniß so dar: 1) Weil jedes Gemeindeglied in den Fall kommen kann, geistlicher Hülfe zu bedürfen — z. B. in Krankheit, in Trauer, in häuslichem Kummer, in Anfechtung und Gewissensnoth —, so muß der Pastor auch für Alle zu Hause seyn; jedes Gemeindeglied hat ein Recht an ihn. 2) Für diejenigen aber, deren Zustand ein notorisch hülfsbedürftiger ist, wie z. B. die Armen, die Gefangenen, die Verwahrlosten ꝛc., soll der Pastor nicht bloß zugänglich seyn, sondern er hat sie aufzusuchen und ihnen Hülfe anzubieten insoweit, daß, wofern eine dieser Seelen verloren geht, nicht ihn deshalb eine Schuld der Gleichgültigkeit oder Saumseligkeit trifft.

Das Speziellere sowohl über die fraglichen Zustände und Menschenklassen, als so fort über die verschiedenen seelsorgerlichen Einwirkungen auf sie hat die Pastoraltheologie zu entwickeln; hier haben wir uns auf folgendes Allgemeine zu beschränken. Der Zweck ist immer und überall, die gefährdeten Seelen zu retten, ihnen zum Seligwerden zu helfen. Die Mittel bemessen sich zunächst immer nach der Art und dem Grade der Gefahr; aber im Wesentlichen kann es sich immer nur um spezielle Anwendung derjenigen Mittel handeln, die dem Menschen überhaupt in christlicher Gemeinschaft gegeben sind, um zu jenem Ziele zu gelangen: Wort, Sakrament, Gebet. Man könnte auch sagen, Seelsorge sey die Auslegung des göttlichen Wortes für das Bedürfniß des Einzelnen; jedoch müßte dies im weiteren, freieren Sinne verstanden werden, nicht so, als ob der Pfarrer, wie bei Predigt und bibl. Katechese, in jedem seelsorgerlichen Akte von irgend einer Bibelstelle ausgehen und diese für den vorliegenden Zweck erklären müßte. Er wird, das ist außer Zweifel, immer und überall auf Gottes Wort recurriren, seine besten und wirksamsten Tröstungen, Mahnungen, Warnungen werden immer diejenigen seyn, die er in Gestalt eines Bibelspruches ertheilt; aber dies flicht sich so ungezwungen in sein Gespräch ein, und das Gespräch selbst wird ein solch' freier Gedankenaustausch seyn, daß man richtiger sagen würde, das Hauptmittel der Seelsorge sey die Ex- und Applikation der evangelischen Wahrheit für das konkrete Bedürfniß des Pfarrkindes, ein Hinlenken jener Heilskräfte auf den Bedürftigen, welche objektiv in der Thatsache der Gottesoffenbarung in Christo und in der Person des Erlösers enthalten, durch die Schrift als authentische Urkunde jener Thatsache uns Allen kund und zugänglich geworden sind und in der Person des Seelsorgers, in seinem Glauben, seiner Weisheit und Liebe auch dem einzelnen Pfarrgenossen als lebendige Wirklichkeit nahe treten. Diese Einwirkung durch's Wort, d. h. durch das mit Gottes Wort gesättigte, auf dieses sich stützende, aus diesem erwachsene freie Wort des Seelsorgers, das christliche Gespräch (das „Zusprechen", wie unser Volk kurzweg den Seelsorgerdienst bezeichnet) ist das vorwiegende Mittel dieses Dienstes. Es tritt aber einerseits zurück hinter der Objektivität des Sakraments, so oft dieses, wie es den Höhepunkt des Gemeindecultus bildet, auch von dem Einzelnen als Mittel der Stärkung, Tröstung, Befreiung für seine Seele gesucht wird: da macht der menschliche Seelsorger dem Herrn selber Platz, der als pabulum animae, als Lebensbrod, sich selber darreicht. Im Gebet andererseits übt der Geistliche, recht als πνευματικός, das Geschäft aus, das Röm. 8, 26. dem heiligen Geiste zuerkannt wird, nur daß wir unsere Beichtkinder nicht mit „unausgesprochenen Seufzern", denen nur der Gottesgeist Werth und Inhalt geben kann, sondern mit wirklichen, ausgesprochenen Gebeten — sowohl als Vorbeter wie als Fürbitter — vertreten, damit sie daran selber beten lernen oder in ihrer Schwäche sich unsere Gebetsgedanken zueignen.

Wie nun für jedes Bedürfniß diese Mittel anzuwenden seyen, zeigt die Pastoraltheologie. Hier ist nur beizufügen, daß, wenn schon die Regeln der Lehr- und Erzie-

hungskunst nicht wie ein Handgriff abgesehen und angeeignet werden können, so noch viel weniger die Seelsorge aus einem Codex von Regeln zur Genüge zu erlernen ist. Sie erfordert nicht bloß jene allgemeinen Eigenschaften, die überhaupt dem Geistlichen nicht fehlen dürfen, zuvörderst jenes Erfülltseyn von priesterlicher Liebe, jenen Reichthum an Wort Gottes und geistlicher Erfahrung, jenes klare, sichere, männliche Urtheil über die verschiedensten Zustände des geistlichen Lebens und über die oft so täuschenden Aeußerungen derselben, was Alles der Pastor auch für andere Funktionen nöthig hat: sondern die spezielle Seelsorgergabe besteht außerdem noch in der Leichtigkeit, sich mit Jedem in lebendigen Rapport zu setzen, in der aller vornehmen Steifheit oder bäurischen Unbeholfenheit entgegengesetzten Fähigkeit, sich Jedem gegenüber alsbald daheim zu wissen, in die Gedanken, Stimmungen, Lagen der Menschen mit Hingebung augenblicklich einzugehen, dadurch ihnen selber Herz und Mund zu öffnen, und doch im ungezwungensten Gespräch den Zweck, die cura animae, unausgesetzt zu verfolgen. (Vergl. das schöne Signalement, das Nitzsch [prakt. Theol. I, S. 231] in bündigster und umfassendster Weise vom Seelsorger gibt.) — Die Literatur über obigen Gegenstand ist in dem Art. „Pastoraltheologie" bereits angegeben. **Palmer.**

Segarelli, s. Apostelbrüder.

Segen, Segnung. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes und die Bestimmung des Begriffs „Segen" darf man nicht bei den heidnischen Völkern suchen, sondern nur da, wo die Sache selbst ihren Ursprung hat, bei dem Volke der Offenbarung. Das deutsche Wort segnen scheint sich, wie es abgeleitet wird von signum, das Zeichen, als Ausdruck für das Machen des Kreuzeszeichens erst mit der kirchlichen Bekehrung der germanischen Völker gebildet zu haben; es hängt demnach ursprünglich mit der Vorstellung von einem symbolischen kirchlichen oder der Kirche gemäßen Akt zusammen, welchem die religiöse oder auch die magische Wirkung zugeschrieben wird, ethisches Heil und physisches Glück zu vermitteln, Unheil dagegen abzuwenden. Seine geistigere Bedeutung hat das Wort mit der weiteren Entwicklung des Christenthums erhalten. Die griechische *εὐλογία* bezeichnet zunächst das Rühmen und den Ruhm selbst, das schöne Reden und die schöne Rede selbst, ohne Zweifel also besonders das Guteswünschen; zur Bezeichnung der Heilsverheißung wird das Wort erst im N. Test. und in der kirchlichen Sprache gebraucht. Aehnlich steht es mit den lateinischen Ausdrücken: benedictio und benedicere. Kann man so den specifischen Begriff des Segens bei den Heiden vermissen, während der Begriff des Fluchs, der Verfluchung und des Fluchens sehr entwickelt ist, so leitet doch schon die Frage nach dem Gegensatze des Fluches auf die Spur, daß die Ahnung des Segens auch den Heiden nicht fremd seyn konnte. Schon das Loben hat eine intensivere Bedeutung; ebenso das Wünschen (als Gegensatz vom Verwünschen), das Grüßen, das Lebewohlsagen, das Wahrsagen. Wenn aber das Verfluchen mit exsecrare, wodurch einer als sacer im üblen Sinne, der Rache der Götter verfallen, bezeichnet wird, so deutet dagegen die sacratio und vorwaltend auch die consecratio auf eine Weihung für die Götter hin, die ihrer Natur nach eine Glückverheißung zugleich ist; d. h. der Begriff der Segnung ist mit dem Begriff der Weihung verwandt. Wie aber der Gedanke des Fluchs auf heidnischem Gebiete abergläubisch verdüstert erscheint, so auch der Gedanke des Segens, und der erstere waltet bedeutend vor. Erst mit Abraham tritt der Begriff des Segens mit der Thatsache des Segens entschieden hervor, und zwar in rein religiösem Lichte, und im bestimmten Gegensatz zu dem Fluch, der im Gefolge der Sünde über die Erde und im bedingten Sinne auch über das Menschengeschlecht gekommen ist; man kann auch sagen, er tritt wieder hervor, insofern er in dem ursprünglichen Segen Gottes (1 Mos. 1, 28) begründet und durch den Segen Noah's vorbereitet ist. Aber auch der Begriff des ursprünglichen göttlichen Segens ist mit einem Wort bezeichnet, worin die Genesis des wiederkehrenden Segens deutlich angegeben ist. Wie die heiligen Beter einzelne Segnungen im heißen Gebetsringen gewonnen haben (s. 1 Mos. 32, 28., Hos. 12, 5.), so ist der Segen Gottes überhaupt

— so zu sagen — wie auf den Knieen erworben. Denn בָּרַךְ heißt: in die Kniee sinken, die Kniee beugen. Die Pielform בֵּרֵךְ als Iterativ- und Intensivform würde also das anhaltende und ausdrucksvolle Kniebeugen bezeichnen; ganz naturgemäß bedeutet es also das Gottanrufen, Gottverehren, Gottpreisen. Rückwärts zur Erde gewendet, wird jetzt das בֵּרֵךְ zum Glück und Heil wünschen, verkündigen, verheißen im Namen Gottes. Die intensivste Gestalt der menschlichen Heilsverheißung aber ist der Glaube, welchem sich Gott als der Heilverheißende offenbart und der seine allmächtigen Segenssprüche sich im Lichte der Hoffnung verwirklichen sieht (1 Mos. 15, 6.).

Was den Begriff anlangt, so ist das Segnen als Segensprechen nicht rein abzulösen von der Prophetie, wie die Prophetie nicht vom Segnen. Der Segensspruch ist die im Leben ständig gewordene Prophetie; die Prophetie ein neuer Aufschwung des segnenden Geistes zum Schauen neuer Offenbarung des Heils. Das Segensprechen setzt aber die Thatsache des Segens selbst voraus, und diese will erfaßt seyn im Gegensatz gegen die Thatsache des Fluchs.

Der Fluch ist nun offenbar die unermeßliche, ethische Progression des Mißgedeihens, die sich aus der immer schneller vor sich gehenden, immer umfassenderen Wechselwirkung zwischen der Sündenschuld und dem Uebel erzeugt. Sünde und Uebel erzeugen sich einander und sind beide bald Ursache, bald Wirkung. In diesem Wechsel von Ursache und Wirkung wird das Verderben zu einem rollenden Rad, dessen Umlauf immer schneller geht und dessen Bogen sich immer gewaltiger ausdehnt. Wäre die Gestalt des Uebels, wie es wiederum die Sünde erzeugt, ein physisches Verhängniß und nicht vielmehr eine göttliche Strafe und eine ethische Versuchung, so müßte das Rad des Verderbens mit der Sünderwelt, die es ergriffen hat, bis zur völligen Zerstörung des Lebens, in dem es kreist, dahinrollen. Allein die Versuchung ist nicht Verhängniß; die göttliche Gnade kann in die Speichen des Rades eingreifen, kann mit dem Gewissen des Sünders verhandeln und ihm das Uebel als Strafe deuten, den Fluch zum Stillstand bringen, hinter den Segen zurücktreten lassen, am Ende gar in Segen verwandeln. Daß der Segen Gottes dagegen die ursprüngliche Stiftung eines unermeßlichen, ethisch-physischen Gedeihens, einer mysteriösen Entfaltung der Güter des Lebens ist, ergibt sich aus den Stellen, wo das Wort zuerst vorkommt. (1 Mos. 1, 28. 9, 1. 12, 2.)

Wir haben nun für eine weitere Entwicklung des Begriffs den biblisch-theologischen Segen, den dogmatisch-christologischen Segen, den kirchlichen Segen, den liturgischen Segen und den ethischen Segen zu unterscheiden. Auf dieser ganzen Linie correspondirt die Segensthatsache mit dem Segensspruch und der göttliche Segensspruch mit dem menschlichen. Zur Seite aber geht der reinen und heiligen Segnung die abergläubische, die ungläubige, das durch die Sünde verunstaltete Segensbild als Zerrbild, mit dem Fluche nah verwandt, wie die falsche Prophetie mit der Lüge.

Die Bibel lehrt uns unterscheiden den Segen Gottes vor dem Fluch; den Segen Gottes aufleuchtend inmitten des Fluchs; die theokratische Stiftung des Segens im Gegensatz gegen den Fluch; die gesetzliche Bedingung und Symbolik des Segens unter dem Androhen des Fluchs; das prophetische Ringen des Segens mit dem Fluch; endlich die neutestamentliche Verwandlung des alten Fluchs selbst in Segen.

Der Segen Gottes vor dem Fluch ist die göttliche Bestimmung, welche dem Menschen zu Theil wurde, insofern sie eine unermeßliche Entwicklung und Güterfülle beschloß (1 Mos. 1, 28.) Der Segen, welcher innerhalb des Kreises, worin der Fluch waltete, wieder aufleuchtete, war die Zusicherung der Bewahrung des göttlichen Namens im Geschlechte Sem's: die Feststellung des lebendigen Monotheismus, als der Hauptbedingung alles menschlichen Heils von unendlichem Gehalt (1 Mos. 9, 26.). Der Segen Abraham's aber ist der specifische Gottessegen über ihn und sein Geschlecht in ihm, und über die Menschheit in seinem Geschlecht; es ist die Verheißung der Synthese zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Saamen, einer unermeßlichen Segensfolge in einem Geschlecht, das nach seiner irdischen Seite dem Sand am Meere, nach seiner

himmlischen Seite den Sternen des Himmels gleich seyn soll. Mit diesem Segen ist der historische Gegensatz gegen das Walten des adamitischen Fluchs constituirt. Die mosaische Gestaltung dieses Segens, seine prophetische Entfaltung ist im Vorigen angegeben; es ist aber die christliche Vollendung des Segens, daß Christus den Fluch des Gerichtes selbst, das Kreuz in den Rettungssegen der Erlösung verwandelt hat. Daher soll auch nach der Verheißung der Schrift dieser Segen Christi am Ende in seinen Wirkungen den alten Fluch des Mißgedeihens und des Todes in der Natur durchbrechen (Jes. 65, 19., Offb. 20.) und zuletzt in einem neuen Himmel und einer neuen Erde zur vollen Erscheinung kommen (2 Petr. 3., Offb. 21.).

Was den dogmatisch-christologischen Segen betrifft, so bezeichnet er den Moment, wo das hohepriesterliche Amt Christi in das königliche übergeht. Er schließt sich an die hohepriesterliche Fürbitte an als exhibitio salutis partae, a Christo facta. Die neutestamentliche Erfüllung des hohepriesterlichen Segenswortes (4 Mos. 6, 24—27.) tritt mit der Auferstehung Christi hervor, insofern diese als die Verklärung seines Todes, als die Offenbarung und Versiegelung seiner versöhnenden Kraft zu betrachten ist. Mit der Auferstehung Christi wird es offenbar, daß das Gericht in Rettung, der Fluch in Segen verwandelt ist für alle Gläubigen.

Der Segen Christi hat sich ein Organ seiner fortdauernden Wirkung erschaffen in der Kirche, und er entfaltet sich demgemäß in bestimmten, geordneten Formen in dem kirchlichen Segen. Der Segen der Kirche hat wiederum sein specifisches Organ im geistlichen Amt; er ist aber nicht nach katholischer Lehre an die Priesterschaft gebunden. Der Segen Christi geht durch die Kirche und von der Kirche aus, soweit das Wort und der Geist Christi durch sie hindurch geht und von ihr ausgeht. Selbst an der kirchlichen Bestimmtheit des Segens Christi, bei welchem das Amt die geordnete Initiative hat, betheiligt sich die Gemeine vollständig, wie dies schon die Antiphonie bezeugt: „und mit deinem Geiste"; wie er sich in der Mitwirkung der Gemeine beim Cultus, bei der Taufe, u. s. w. bethätigt. Wenn aber bei allen Weihungen der Christen für die Kirche und der Kirche für die Christen (bei allen Akten der Initiative) der Segen nur als Schlußakt auftritt, wenn er in den Akten der Consekration oder Communion sich mit den Weiheakten auf's Innigste verbindet, so tritt er dagegen selbstständig hervor in den Akten der Benediktion.

Der liturgische Segensspruch, welcher den Christen am Ende des Gottesdienstes mit dem mosaischen Gemeindesegen entläßt für seinen Rücktritt auf den Weg seines weltlichen Berufs und Pilgerlebens, ist die Stammwurzel der speziellen kirchlichen Benediktionen, insbesondere der Einsegnung der Ehe, wie der Einsegnung für die Ruhe im Grabe. Der liturgische Segen enthält die Momente der christlichen und kirchlich-rechtlichen Anerkennung, der Fürbitte, der Anwünschung des christlichen Gedeihens und der prophetischen und apostolischen Verheißung und Zusicherung desselben.

Der kirchliche und liturgische Segen endlich setzt sich durch das allgemeine Priesterthum fort in dem ethischen Haus- und Familiensegen. Auf der ganzen Linie aber der Geschichte des Segnens muß man die Segnung mit dem Segenswunsch und den realen Segen in einer Segenswirkung unterscheiden. Der Eltern Segen bauet den Kindern Häuser. Die höchste Gestalt des Segens aber ist die, wenn das Segenswort und die Segenswirkung in ihrer lebendigen patriarchalischen, prophetischen, apostolischen und evangelischen Einheit erscheinen; denn die höchste Segenskraft liegt in dem wahren Segenswort. Ueber die Symbolik des Segnens vgl. d. Art. „Handauflegung"; über die einzelnen Segensmomente, z. B. die Ordination, die Confirmation, die Ehe, vgl. man die betreffenden Artikel.

Nach katholischer Ansicht ist das Segnen ein amtliches Vorrecht des Priesterstandes, vermittelt durch die Priesterweihe. Daher sind denn auch die Segensworte der Priester zu bestimmten Formeln ausgeprägt. Man legt auf den Segen eines neugeweihten Priesters ein besonderes Gewicht. Unterschieden wird der liturgische Segen des Prie-

sters und der private. Bei jedem Segen aber wird das Kreuzeszeichen angewendet. Die Segnung ist für verschiedene Gottesdienste verschieden regulirt. Kommen Priester verschiedenen Grades zusammen, namentlich der Priester mit dem Bischof, so segnet der Höherstehende; oder jedenfalls der Tieferstehende nur mit Genehmigung des Ersteren. Daher wird der Segen des Bischofs höher angeschlagen, als der des einfachen Priesters, und der Segen des Pabstes gilt natürlich am höchsten. Der Priester faltet die Hände, der Bischof breitet sie aus, indem er mit seiner Hand dreimal das Zeichen des Kreuzes macht. Wo nur der Bischof bei feierlichen Anlässen vom Volk umgeben wird, da ist ein Anlaß, ihm den Segen zu spenden. Dem Pabste aber nahet nicht leicht ein Katholik, ohne den Segen zu begehren. Unter den Segnungen des Pabstes ragt der kirchlich bedingte Pontifikalsegen (benedictio pontificia oder apostolica) besonders hervor. Den Pontifikalsegen, mit Ablaß verbunden, können auch die Bischöfe nach besonderem Indult ertheilen, doch können sie damit nicht wieder Andere bevollmächtigen; den Sterbesegen oder die Generalabsolution, wozu sie auch bevollmächtigt seyn müssen, können sie auch ihren Klerus verwalten lassen. Eine besondere Form ist die Segnung mit dem „Allerheiligsten", und es ist ein Unterschied dabei, ob der Segen mit der Eucharistie im Ciborium oder in der Monstranz gegeben wird. Das Ritual ist genau vorgeschrieben, und namentlich für den letzeren Fall die feierliche Segnung sehr feierlich. Da die kirchlichen Weihungen mit Segnungen verbunden sind, so sind die Begriffe der benedictio und der consecratio in der katholischen Dogmatik nicht streng unterschieden. Man hat daher in neuerer Zeit angefangen, sie in ihrer Synthese als Sakramentalien zu bezeichnen. Man unterscheidet Segnung von Personen (Eheleuten, Wöchnerinnen u. s. w.); von religiösen Gegenständen (Crucifixen rc.); von genießbaren Gegenständen; von Culturgegenständen (Feldern rc.); von kirchlichen und Cultusgegenständen (Gottesäckern, Glocken rc.). Dabei wird mit dem Begriff der Segensanwünschung der Begriff der Segensmittheilung verbunden, und die Wirkung der letzteren ist nach dem Benedictionale Constantiense: 1) remissio peccatorum venialium; 2) collatio gratiarum excitantium seu praevenientium; 3) remissio poenarum; 4) expulsio vel compressio daemonum; 5) operatio sanitatum et similium donorum temporalium. Diese Wirkung der sogenannten Sakramentalien aber wird von der Wirkung der Sakramente unterschieden. Die von den letzteren ausgehende collatio ist imperativa, unfehlbar, sie ist nur dadurch bedingt, daß kein obex bei dem Empfangen vorhanden sey (opus operatum), wogegen die Segnungen nur eine collatio votiva besitzen und bedingt sind durch die impetratio ex meritis ecclesiae und durch das opus operantis. Die Macht dieser Segnungen wird auf die dem Amte von Christus übertragene Benediktionsgewalt zurückgeführt; die Sünde hat sich in alle Lebensverhältnisse so verzweigt, „daß die Zahl der Sakramente als rettender Gnadenmittel nicht auszureichen scheint". S. das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, den Art. „Segnung". Das genannte Lexikon unterscheidet 1) Segnungen und Weihungen; 2) Personal- und Realbenediktionen; 3) päbstliche, bischöfliche und priesterliche Segnungen; 4) innerkirchliche und außerkirchliche (cultische und pastorale); 5) ordentliche (zur bestimmten Zeit wiederkehrende) und außerordentliche; 6) Segnungen, die dem Pabste vorbehalten sind (des Osterlamms, der Rose, des katholischen Erdkreises), die den Bischöfen vorbehalten sind (Krönung von Königen rc.), und solche, die den Priestern zustehen. Die betreffenden Formeln sind in dem Pontifikale, Missale und Rituale enthalten. Diese aber werden durch die Diöcesanritualien und Benediktionalien ergänzt. Ebenso ist der Segensritus bestimmt, bald einfacher, bald complicirter. Die Elemente desselben sind: 1) das Kreuzeszeichen (das als die Grundlage nie fehlen kann); 2) der Exorcismus; 3) die Besprengung mit Weihwasser; 4) die Salbung mit geweihtem Oel; 5) die Invokation oder das geweihte Segnungsgebet; 6) die Messe; 7) das Anräuchern; 8) die Handauflegung. Endlich ist auch die Bekleidung für verschiedene Segnungen verschieden; jedenfalls aber nimmt der Priester die Segnung wo möglich stehend und unbedeckten Hauptes vor. Die übliche Sprache ist natürlich die lateinische.

Wenn bei dieser Fülle symbolischer Segensmächte, Segensformen und Segensakte dennoch der wirkliche, historische Unsegen als geistiger und ethischer in so furchtbarem Maße durch die katholischen Länder fortgehen kann, so liegt in dieser Thatsache eine Veranlassung, zwischen realen geistlebendigen Segensworten und Wirkungen und symbolischen stark zu unterscheiden; ebenso dient es zur vollen Würdigung dieses Gebietes, wenn die Segnungen im Gegensatz zu den Bannflüchen in's Auge gefaßt werden, und namentlich nach ihrer historischen Anwendung auf bestimmte concrete Fälle. Endlich muß noch bemerkt werden, daß die griechische Kirche den Ritus des Segnens noch reicher entwickelt zu haben scheint als die römische. Vergl. Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, deutsch von v. Muralt, Leipz. 1838; Amphitheatron (Prof. zu Kiew): Ueber das Verhältniß der Kirche zu den Christen, Wiesbaden 1855.

Lange.

Seir, שֵׂעִיר, 1 Mos. 32, 4., mit dem erklärenden Beisatz שְׂדֵה אֱדוֹם und in Targ. jer. und Samar. ארע גבלה, vgl. 33, 14 f., auch אֶרֶץ שׂו oder הַר שׂו, 1 Mos. 36, 8. 30. 5 Mos. 2. 5. von שׂער, *φρισσειν*, horrere = terra horrida montibus sylvisve (vgl. Gesen. thes. III, 1335. Meier, Wurzelw. 175 f.), LXX *Σηεὶρ*, *Σηὶρ*, ist der Name des im Süden des ostjordanischen Palästina's (1 Mos. 14, 6. 5 Mos. 1, 2.) vom Salzthal (2 Chron. 25, 11.) bis zum ailanitischen Golf sich hinziehenden gebirgigen Landstrichs, heut zu Tag in seinem nördlichen Theil vom Wady el Ahsy, der von Kerek, dem alten Moab, scheidet, bis zum breiten Thalbecken des Wady Ghuweir Dschebâl (جبال, גְּבָל, Ps. 83, 8. Gebalene, Euseb. Onom. s. v. Idumaea, *Γοβολῖτις*, Jos. Ant. 2, 1. 2.), im südlichen Theile von da bis zu dem in die Araba mündenden Wady el Ithm, esh-Sherâh (الشراه, das übrigens etymologisch von שֵׂעִיר = سعيرة, zu unterscheiden ist. Vgl. Gesen. Not. zu Burkhardt, Reise II, 1067. Robinson, R. III, 1. S. 104. A. u. II, 623) genannt. Die Höhe des aus Porphyr und darüber bunten Sandstein in grotesken Formen aufgebauten (Robinson III, 102 f.) Gebirges bewegt sich zwischen 3000 und 4000 Fuß, die Länge von Norden nach Süden beträgt etwa 20, die Breite 3—4 Meilen. Nach Osten, wo die hohe Hauptkette ist, verflacht sich das Land unmerklich gegen das arabische Wüstenplateau, gegen Westen fällt es in schroffen Terrassen gegen die Araba ab. Zu den höchsten Gipfeln der westlichen Vorkette gehört das 3446 Fuß hohe Doppelhorn des Berges Hor bei Petra mit dem Grabe Aaron's (4 Mos. 33, 38. vgl. Irby u. Mangles trav. p. 434 sq. und Robins. III, 2. S. 758 ff.). Wady's durchbrechen dieses Gebirge mannichfaltig und bewässern namentlich im nordöstlichen Theile fruchtbare Thäler (1 Mos. 28, 39? vgl. Delitzsch, Genes. z. d. St. u. Mal. 1, 3.). Der an die Araba gränzende westliche Theil ist dagegen um so öder. Wenn Jos. 11, 17. 12, 7. die Eroberungen Josua's diesseits des Jordans beschrieben werden als alles Land von dem kahlen Gebirg an, das aufsteigt gen Seir bis gen Baal Gad, so scheint, wenn unter dem הָהָר הֶחָלָק der nördl. Bergwall des Hochlands der Azâzimeh zu verstehen ist, auch dieses Hochland im Westen der Araba im Land Seir (zu unterscheiden vom Gebirge Seir) begriffen zu seyn, was bestätigt wird theils durch 5 Mos. 1, 44., wo es von der Niederlage Israels heißt: „sie schlugen euch von Seir bis gen Harma“, theils dadurch, daß Edom = Seir (4 Mos. 34, 3 f. Jos. 15, 1. 21 ff.) als südliche Gränze Kanaans oder Juda's genannt wird und daß die Wüste Zin, Gränzplateau am Wady Murreh, von den Arabern noch Serr = Sir genannt wird (s. Ritter XIV. 1087. XV, 125.; vgl. überhaupt Ritter, Erdkunde XIV, 999 ff. XV, 122 ff. und die Reisewerke von Burkhardt, Irby und Mangles, Laborde, Schubert, Robinson). Die Bewohner dieses höhlenreichen (Hieron. ad Obad. 5 sq.; Jos. de bello jud. 4, 9. 4.) Gebirgslandes waren in uralten Zeiten die בְּנֵי שֵׂעִיר, die troglodytischen Seiriten (Söhne des Gebirgs Seir oder eines Mannes Seir?) oder הַחֹרִים, Horiten (von חוֹר, Höhle? 1 Mos. 14, 6. 36, 20 f. 1 Chr. 1, 38. vgl. Bd. VI, 263; Michael. de trogl. Seir. in Syntagm. comment. 1759 und be-

sonders Bertheau, Gesch. d. Isr. S. 150 ff.). Später wurden diese unterjocht oder zurückgedrängt von den Edomitern (1 Mos. 32, 3. 33, 14 ff. 36, 9. 5 Mos. 2, 12, 22.), die sich mit den Ureinwohnern auch theilweise vermengten, und auch in der Folge בְּנֵי שֵׂעִיר (2 Chr. 25, 11. 14.) oder בְּנֵי הַר שֵׂעִיר (2 Chr. 20, 10. 22.) oder auch bloß שֵׂעִיר (Ezech. 25, 8. 35, 2 u. ö.) genannt wurden. In der nachexilischen Zeit wurden auch diese aus dem Gebirge Seir gegen die südliche Gränze Judäa's hingedrängt durch das ismaelitische (Knobel, Delitzsch zu Gen. 25, 13. Blau, deutsch-morgenländ. Zeitschr. 1855. S. 235 f. gegen Quatremère, mém. sur les Nabatéens; Ritter XII, 111 ff. u. A., welche sie für aramäische Einwanderer halten, s. Bd. I. S. 462 f.) Handels- und Agrikulturvolk der Nabatäer, dessen Blüthe und christlicher Cultur der Islam ein Ende machte (Schlacht bei Muta, Mota, 629 n. Chr. Geb.; s. Ritter XIV, 954 ff.). Im folgenden Jahrtausend weiß man, mit Ausnahme einiger von den Kreuzfahrern gemachten Excursionen und vorübergehend, als Vorposten gegen die Sarazenen besetzten Punkte (Schôbek, mons regalis!), nichts von diesem Lande. Jetzt ist es von Beduinen vom Stamm der 'Amran, Maaz (im Süden) der Hejâya (im Distrikt Dschebal), der 'Amârîn (im nördlichen esh-Shera) und besonders der weit ausgebreiteten Haweitât durchzogen. In seinen fruchtbareren Thälern wohnen Bauern, Fellâhîn, die ihre Produkte an die Pilgerzüge absetzen. Die Pilgerstraße von Damask nach Mekka läuft nämlich an der Ostgränze des Landes hin. **Leyrer.**

Sekel, s. Geld bei den Hebräern.

Sekte und Sektirer, s. Bd. V. S. 456.

Sela, Hauptstadt der Edomiter, s. Bd. III. S. 650.

Sela, Musikzeichen, s. Bd. X. S. 134.

Selbstsucht (Egoismus). Mit dem treffendsten Ausdruck ist in diesem Worte die Sünde nach ihrer Genesis, nach ihrer letzten Gestalt und nach der in der Mitte zwischen beiden liegenden Grundform ihrer Entwicklung bezeichnet; nicht minder aber mit der Verkehrtheit der betreffenden Gesinnung die krankhafte Verirrung eines ursprünglich edlen Triebes, der reinen, vernünftigen Selbstliebe ausgesprochen. Zugleich deutet der Ausdruck den in der Sünde überhaupt liegenden wahnsinnartigen Selbstwiderspruch des Sünders an, worin er gerade das, was er in abnormaler Weise sucht, sein Selbst- oder Eigenleben immer mehr verliert („wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren"). Das Selbst, welches in selbstsüchtiger Weise sich selber sucht, verliert sich selbst und jagt einem gaukelnden, immer mehr sich verzerrenden Schattenbilde seines eigenen Wesens nach, und das eben heißt: verloren seyn. Daher ist auch die Bekehrung des Sünders ein Kommen zu sich selbst (Luk. 15, 17.) auf dem Wege der Selbstverläugnung.

Die Selbstsucht in ihrem ersten Grade ist die Genesis der Sünde. Es ist eine der vorchristlichen Weltanschauung angehörige, der Schrift nicht entsprechende, im Grunde sehr elementare Auffassung der ursprünglichen Menschennatur, wenn man nach rationalistischen Ansichten, die sich neuerdings in vornehmerer Fassung wiederholt haben, die Sünde hervorgehen läßt aus einem uranfänglichen Uebergewicht der sinnlichen (oder mißverständlich als materiell bezeichneten) Menschennatur über die geistige. Darüber vergleiche man J. Müller's Polemik gegen Rothe (die christliche Lehre von der Sünde I, S. 195 ff.). Nach Rothe ist die Sünde zunächst sinnlich, dann selbstsüchtig, nach beiden Formen in ihrer ersten Potenz bloß natürliche Sünde, in ihrer zweiten Potenz geistige (Ethik II, S. 177). Die Schrift unterscheidet klar genug zwischen der ursprünglichen, reinen Natürlichkeit des ersten Menschen als *χοϊκός* (1 Kor. 15, 47.) und des gefallenen Menschen als *ψυχικός*. Der Begriff der Sünde selbst kennt im ersteren Sinne keine natürliche, sondern nur unnatürliche Sünde und setzt voraus, daß die Sünde als Sünde ihren Ursprung hat in falscher Selbstbestimmung des endlich bedingten Geistes. Ohne Widerspruch wider besseres Wissen und Gewissen, gegen das

ursprüngliche Gottesgesetz ist die Sünde von Anfang bis zu Ende nicht zu denken, und ganz nach der Idee des Falles der Dämonen läßt die Darstellung 1 Mos. 3. die Sünde erst in geistiger, wenn auch durch außermenschliche Einflüsse erregter Selbstverwirrung und Verirrung des Menschen keimen und dann erst in einem aufgeregten, unfreien sinnlichen Anschauen, Gelüsten und Begehren sich vollenden. Und niemals, auch im Zustande des gefallenen Menschen, wird selbst eine sinnliche Jugendsünde irgend eines rohen Menschen zu denken seyn, die nicht durch ein Element geistiger Aufregung von dämonischer Art wider das Gewissen zur Sünde würde. Was nun dieses geistige Element der ursprünglichen Form der Sünde betrifft, so kann dasselbe andererseits auch nicht außer der Beziehung des Menschen zur Welt und Natur wirksam gedacht werden, weil es da an der sollicitirenden Prüfung fehlen würde, welche sich die falsche Selbstbestimmung des Menschen zum Anlaß der Sünde macht. Daher ist auch J. Müller's Ansicht von einer aller zeitlichen Entwicklung des Menschen vorangehenden Versündigung (a. a. O. II, S. 97) des Menschen ideell ebenso unhaltbar, wie nach ihrem Verhältniß zur Schrift. Weder in der rein auf sich bezogenen Geistigkeit, noch in der rein für sich bestehenden Natürlichkeit kann überhaupt die Existenz von Menschen, selbst nicht von Engeln bestehen. In der Synthese von Geist und Natur, welche das Wesen endlich bedingter Persönlichkeiten ausmacht, ist die Bestimmung ausgesprochen, daß der Mensch zum vollkommenen Bilde Gottes sich entfalten soll in den Schranken seiner natürlichen Entwicklung; und die Sünde ist nur zu begreifen als ein falsches Vorausgreifen nach der göttlichen Herrlichkeit in dämonischer Weise mit Ueberspringung der gesetzten Schranken, das nothwendig in eine sinnliche oder thierische Verstrickung in die Natur zurückschlagen muß („Uns're Krankheit schwer Geheimniß Schwankt zwischen Uebereilung und zwischen Versäumniß.“ Goethe). Indem also der Mensch sich selbst erregt zu einem eigenmächtigen Ansichreißen der Herrlichkeit, insbesondere der Freiheit, die ihm bestimmt ist und die ihm sich zu eröffnen scheint in irgend einem schrankenlosen Genuß der Welt, fängt er an, sich selbst in krankhafter Weise zu suchen, d. h. sein Selbstleben in der Abkehr von Gott seinem Gott zu entziehen, um es in sündiger Hinkehr zur Welt als autonomes Selbst zu verwirklichen und zu verherrlichen. Nach Rothe entsteht die Selbstsucht, indem der Mensch sich aus der Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen, dieselbe verneinend, isolirt, indem er dieselbe einerseits nicht sucht, andererseits nicht gewährt. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß die Verirrung der Selbstsucht des Menschen mit der Verletzung seiner Gottesgemeinschaft beginnt, indem er aufhört, sein Selbstleben Gott priesterlich zu opfern (Röm. 1, 21.). Eine Verletzung der menschlichen Gemeinschaftspflicht ist erst die Folge davon; die Sünde Adam's wird sogar nach ihrer menschlichen Seite in der Form falscher unfreier Gemeinschaftlichkeit dargestellt. Eva hört auf die Rede der Schlange, Adam hört auf die Rede Eva's. Jene (bloß sociale) Gestaltung der Selbstsucht erklärt nun Rothe daraus, daß die Selbstsucht in dem menschlichen Einzelwesen natürlich prädisponirt seyn soll, wonach der vorangehende Satz: „der Mensch kann sich aus der Gemeinschaft isoliren“ eigentlich lauten sollte: „er kann nicht anders“. Noch greller tritt diese Erklärung der Selbstsucht aus dem Wesen der Individualität in alexandrinischen Philosophemen und Theologumenen, sowie in neueren pantheistischen Systemen hervor, welche die Mannichfaltigkeit des Lebens, seine Individualisirung selbst als den ersten Sündenfall betrachten, weshalb auch die Gerechtigkeit Gottes nach Hegel und Strauß darin besteht, daß das Individuelle wieder aufgelöst wird in's Allgemeine und nach Feuerbach gerade die Individualität diejenige Schranke ist, welche den einzelnen Menschen als solchen von der Gottheit, die er der Gattung zulegt, unterscheidet. Nebenher laufen in der neueren Philosophie tiefsinnige Bestimmungen darüber, wie der endliche Geist durch ein krankhaftes Fürsichseynwollen in die Selbstsucht und in die Sünde verfallen sey. Das Gleichniß vom verlorenen Sohne zeichnet den Moment der sich äußernden Selbstsucht sehr anschaulich: „Gib mir, Vater, das Theil der Güter, das mir gehört“ (Luk. 15, 12.).

Die Sünde entfaltet sich aber aus der keimenden Selbstsucht in verschiedenen auseinandergehenden Grundformen, unter denen dann wieder die Selbstsucht als eine besondere Grundform zu betrachten ist. Jedoch ist zu bemerken, daß mit diesen Grundformen nur die verschiedentlich vorwaltenden Beziehungen der Sünde gemeint seyn können, während im Wesentlichen mit jeder Grundform auch die andern alle gesetzt sind. J. Müller stellt die Sünde dar zuerst als Uebertretung des Gesetzes, dann als Ungehorsam gegen Gott, endlich drittens als Selbstsucht. Außerdem ist aber noch eine vierte Grundform zu unterscheiden: die Selbstverletzung oder Verletzung des eigenen Lebens (Sprw. 8, 36.). Diese vier Formen möchten sich in folgender Weise verketten: Indem der Mensch sich in realer Beziehung von Gott abkehrt und weltsüchtig seinem eigenen Selbst zukehrt, verletzt er in formaler Beziehung einerseits das Gebot Gottes, andererseits sein eigenes Leben. Einheitlich betrachtet, ist die Sünde die gottesflüchtige, in der Weltsucht sich vollziehende Selbstsucht; nach ihrer Verzweigung besteht sie in einer Mannichfaltigkeit von Uebertretungen des Gesetzes, welche ebenso viele Lebensverletzungen und Selbstverwundungen auf den Tod zugleich sind.

Wie bedeutend aber dabei die Grundform der Selbstsucht in's Gewicht fällt, ergibt sich aus der Thatsache, daß mit der Entwicklung der Sünde, mit ihrem Hinanreifen zur diabolischen Vollendung der Karakter der Selbstsucht immer ausgeprägter, wenn auch größtentheils immer maskirter hervortritt. Es ist ein Karakterzug des Satans bei Hiob, daß er nicht an die Frömmigkeit und Tugend des Menschen glaubt, weil er selbst keine hat (Hiob 2, 4. 5.) und Alles, was als Tugend erscheint, für die heuchlerische Maske hält, in welche sich die pure Selbstsucht verhüllt haben soll. Unter diesem Gesichtspunkte stellt auch das Buch Hiob schon einen Triumph der menschlichen Frömmigkeit über die Verlästerung wie über die Versuchung des Satans dar. Ebenso ist es der Karakterzug einer tief verdorbenen Gesellschaft, wenn die Schöngeister anfangen, alle Tugend des Menschen als ein verlarvtes Interesse des Egoismus zu verspotten (s. die betreffenden Citate bei J. Müller, unter dem Kapitel von der Selbstsucht). In der That aber erweist sich die Selbstsucht als ein furchtbar mächtiges Element der Auflösung in der alternden sittlichen Menschenwelt: als ein Element der Zertrennungen durch scheinheilige Egoismen in der Kirche, der Zerrüttungen im Staatsleben, der Erschütterungen in dem Credit des idealen wie des materialen Verkehrs der Gesellschaft (Matth. 24, 12.). Indessen kann die Selbstsucht in der Welt nicht heranreifen (2 Thess. 2, 4—8.), ohne daß die ihr gegenübertretende weltüberwindende Selbstverläugnung des christlichen Geisteslebens bis zu ihrer Mannesgestalt erstarkt. Und wie in dieser Selbstverläugnung das rechte Sichselbstgewinnen der reinen Selbstliebe in der Offenbarung des Reichthums himmlischer Persönlichkeiten sich erschließen muß, so muß auch darin die Vollendung der Selbstsucht sich offenbaren, daß ihre Träger immer mehr zu dämonischen Sturm- und Nebelbildern sich gestalten, die sich selbst, ihr Karakterbild in endlosen Illusionen verloren haben und als Verlorene dem Selbstgericht verfallen, worin ihr wahres Selbst sie verklagen muß in äonischer Pein. Lange.

Selbstverläugnung. Sie ist das Gegenbild der Selbstsucht (s. den betreffenden Artikel), wie das Heilmittel derselben; das Gegenstück der Gottes- und Christusverläugnung, wie das Heilmittel derselben; die Bethätigung des wahren Selbstlebens gegen das falsche Selbstleben und das Heilmittel des Selbstlebens; oder vielmehr in allen diesen Beziehungen ist sie der Ausgang aus dem falschen Leben in das wahre, und die Bedingung des göttlichen Heils, welches diesem Ausgang entgegen kommt und zuvorkommt.

Daher kann man die Selbstverläugnung als Akt der Buße und Bekehrung, die Selbstverläugnung als Glaubensgehorsam, und die Selbstverläugnung als christliche Tugend unterscheiden, als eine Tugend, die sogar in einer Art von himmlischem, seligen Selbstvergessen ihre ewige Vollendung finden muß, wie die Reue in unvergänglicher Demuth sich zu vollenden berufen ist.

Die Selbstverläugnung als Buße ist der Entscheidungskampf des innern Lebens

mit dem falschen Selbstleben, das sich in der Selbstsucht gebildet hat (Matth. 16, 25.; Röm. 6, 3, 21.). In diesem Kampfe, der nur dadurch entstehen und gelingen kann, daß der Mensch sich von Gott berufen fühlt bei seinem Namen, d. h. in seinem wahren Selbst ergriffen, nimmt die Seele ihr centrales Bewußtseyn aus dem falschen Selbst heraus, und führt es in ihr inneres wesentliches Selbst zurück (Röm. 7, 17.). Der Sünder kommt zu sich selbst (Luk. 15, 17.). Und nun unterscheidet er das falsche Selbstleben von sich und weiht es als den alten Menschen dem Tode, indem er in seiner Zuflucht zum Herrn anfängt, den Herrn zu bekennen. Seine Selbstverläugnung aber ist eine Wahrheit; das alte Selbstleben ist ihm ein düstres Räthsel geworden, das er nicht begreift, nicht kennen mag, das er als ein berechtigtes Leben verläugnet, indem er es als Sünde bekennt. Diese Selbstverläugnung setzt sich nun im Glaubensgehorsam fort, indem der Gläubige nicht nur in täglicher Buße die Ertödtung des alten Menschen in seinen Gliedern fortsetzt (Col. 3, 5.), sondern auch sein individuelles, ursprüngliches Selbst nach dem Vorbilde Christi der Führung Gottes unterordnet in der Nachfolge Christi (Matth. 16, 24.). Und dies ist die Selbstverläugnung im engern Sinne; die Aufopferung der idealen Ansprüche des Eigenlebens an die Forderungen der historischen Pflicht. So hat Christus als der Heilige in vorbildlichem Verhalten sich selbst entäußert. Daß er nach seinem persönlichen Leben die höchsten Ansprüche an das Leben hatte, und diese Ansprüche opferte in seiner Liebe zu den Brüdern und nach dem Willen des Vaters oder nach dem Gesetz seines historischen Zusammenhangs mit ihnen, das wär seine Selbstentäußerung, die Uebernahme des Kreuzes. Denn das Kreuz Christi ist nicht das Leid, das man verdient hat, als Solches, sondern das historische Leid im Widerspruch mit dem individuellen Anspruche: die Schande gegenüber dem wohlberechtigten Anspruch auf Ehre u. s. w. Daraus erklärt sich, daß der Jünger sich selbst verläugnen muß, um sein Kreuz auf sich zu nehmen. Er muß seine menschlichen Ansprüche seiner göttlichen Führung opfern. Damit verläugnet er aber wirklich sein idyllisch bestimmtes Lebensbild oder =Ziel, um ein höheres, episch gestaltetes Lebensbild und Lebensziel dafür einzutauschen. Und indem er seine Selbstverläugnung vollzieht durch das leidensreiche Bekenntniß Christi und seines Evangeliums, bekennt er sich auch schon in Christo zu der Hoffnung des neuen höheren Selbstlebens, das ihm im Reiche Gottes bereitet ist, zu dem „neuen Namen, den Niemand kennt, als der ihn empfängt.“ Das ewige Abbild oder auch Urbild der Selbstverläugnung in dem Reichsleben der Christen wird nun aber darin erscheinen, daß sich Jeder so rein in der Anschauung der objektiven Herrlichkeit des Reichs, in Christo und seinem Siege, in den Brüdern und ihrer Herrlichkeit selbst vergessen kann, wie er sich eben darum selbst im Innersten erst vollkommen zu besitzen und zu genießen, oder besser, selig zu erfassen gelernt hat. Man nennt besonders gesellige Bildung dies, wenn Einer gelernt hat, in der Gesellschaft sich dem Ganzen so einzuordnen, daß er mit sicherer Freiheit nehmen und geben kann nach dem ihm zukommenden Maaß; die himmlische Bildung des Vollendeten aber wird darin bestehen, daß er in einer Gemeinschaft der Vollendeten den Lichtglanz seiner Herrlichkeit in dem Liebesfeuer seiner Demuth rein und frisch erhalten kann. Lange.

Selden, John, englischer Rechtsgelehrter und Polyhistor (Pococke: his erudition aimed at universal scholarship), geb. 16. Dezember 1584 in Salvington bei Tering, Sussex, verdient hier eine Stelle besonders wegen einiger jetzt noch schätzbaren Werke über biblische Alterthumskunde, daher antiquariorum coryphaeus auf einem ihm in Oxford in der divinity school gesetzten Denkmal. Mit eisernem Fleiß widmete er sich vom 14. bis 18. Jahre historischen, archäologischen, philosophischen, philologischen, theologischen und juristischen Studien. Im Jahre 1602 entschied er sich für die Rechtswissenschaft; da er aber kein Glück als Advokat machte, wie er in der von ihm verfaßten Grabschrift bekennt (genio suo indulgentior nec molestiis forensibus satis idoneus ad alia ut explorator se contulit), so wandte er sich gelehrten Untersuchungen zu. Die Frucht seiner Studien waren verschiedene vom Jahre 1606 bis 1617 herausge=

bene Untersuchungen über altenglische Geschichte und Verfassung. Seine Syntagmata duo de diis syris vom Jahre 1617 machten ihn zunächst auch auf dem Continente bekannt. Er gab sie, aufgefordert von L. de Dieu und D. Heinsius, in Leyden vermehrt heraus im J. 1629. In der Gesammtausgabe seiner Werke von D. Wilkins im dritten Bande Fol. London 1726 finden sich noch weitere Zusätze aus seinen hinterlassenen Manuskripten. Nicht mit Unrecht tadelt Clericus in diesem Werke unkritische Benutzung rabbinischer Angaben, Durcheinanderwerfen orientalischer und occidentalischer Mythologie und willkürliches Allegorisiren und Symbolisiren. Doch nennt Movers (Phönizier I. Vorw. VI.) dasselbe ein noch immer unübertroffenes Büchlein, und in der Ausgabe vom Jahre 1629 hat er S. 17 ff. auch den ersten glücklichen Versuch gemacht, die Punica Plautina zu deuten. Weniger harmlos als diese und eine um dieselbe Zeit erschienene Schrift „Upon the state of the Jews formerly living in England" war seine History of tithes 1618, in welcher das jus divinum des Zehntens als zweifelhaft dargestellt wird und durch die er sich den Zorn des Königs und der Klerisei zuzog, was die Unterdrückung des Buchs durch den Gerichtshof, vor dem er auch feierlich revociren mußte, zur Folge hatte. Großen Ruhm als freisinniger Parlamentsredner erlangte er in dem Proceß gegen Buckingham in dem ersten Jahre des Königs Karl's I. und bei der von ihm hauptsächlich unterstützten famosen petition of right 1625 bis 1628. Seine nächste bedeutende Arbeit waren seine Commentare über die Arundelian marbles (vom Earl of Arundel aus Konstantinopel gebracht, dem Sir R. Cotton seinen Freund Selden als den besten Commentator empfahl), der aber von Th. Lydiat als wimmelnd von Irrthümern bezeichnet wird. Im März 1628 wurde er als einer der heftigsten Protestirenden gegen Arrestation von Parlamentsmitgliedern und Preßzwang in den Tower gesperrt, zuerst drei Monate in strengem Gefängniß, nachher durfte er Bücher gebrauchen. Im Oktober 1629 wurde er in's leichtere Kingsbenchgefängniß gesetzt, und hier schrieb er „De successionibus in bona defuncti secundum leges Hebraeorum", dedicirt an Erzbischof Laud. Im J. 1631 der Haft auf Caution entlassen, wurde er jedoch erst im J. 1634 auf Fürsprache Laud's ganz in Freiheit gesetzt. In dieser Zeit schrieb er sein bedeutendstes archäologisches Werk: De jure naturae et gentium, juxta disciplinam Hebraeorum, so wie seine Uxor hebraica. Wie andere Schriften des Verfassers, so leiden auch diese an Dunkelheit des Styls und verwirrter Methode (vgl. Clericus, bibl. choisie T. III, 140 u. ö.; Babeyrac, pref. to Puffendorf de jure nat. et gent.; Budd. bibl. sel. VII, 117.; Wilkins. pref. 11.). Wegen der uxor. hebr. wurde er angefochten, weil er darin die Polygamie als dem Naturgesetz entsprechend vertheidigt. Des Königs Mißgunst legte sich, als er seine schon 1618 concipirte Schrift über die englische Seeherrschaft vollendete und 1636 mit Dedikation an den König herausgab unter dem Titel „mare clausum", als Gegenschrift gegen des H. Grotius „mare liberum", worin er jedoch diesen nicht direkt bekämpft. Auch blieben beide Gelehrte in Achtung und Freundschaft gegen einander. Grotius nennt ihn (ep. ad Peiresc. 1630. Spt. 3.) virum optimum, civem fortissimum, und er den Grotius virum ingentis eruditionis et rerum divinarum humanarumque scientissimum (mare claus. 1, 26). Noch sind hier zu nennen: eine Abhandlung „de anno civili et calendario judaico" vom J. 1644 und ein auf Befehl König Jakob's I. schon 1618 verfaßter, erst nach seinem Tode 1661 herausgegebener Traktat: God made man-proving the nativity of our Saviour to be on the 25th. of Dec., gegen die Presbyterianer, welche gegen diesen Tag als einen Festtag opponirten. Zu Uebersetzung und Commentirung eines Fragments aus des melchitischen Patriarchen Eutychius arabischer Chronik (die Pococke 1658 auf seinen Betrieb mit lateinischer Uebersetzung herausgab, s. Bd. IV, 257) veranlaßte ihn die Bekämpfung der bischöflichen Prätentionen und Vertheidigung der presbyterian parity, wie denn seine Thätigkeit auch im Parlament und als Mitglied der Westminster-Assembly (s. Bd. XII, 381. 385.) nicht nur gegen den Einfluß der Geistlichkeit in weltlichen Dingen sich richtete, sondern auch gegen die Unabhängigkeit, auch

einer presbyterianischen Kirche, vom Staat. Die Universitäten, namentlich Oxford, hatten seiner eifrigen Fürsprache, als Commissionsmitglied, viel zu danken. Auch wurden seine hinterlassenen antiquarischen Schätze der bodlejanischen Bibliothek einverleibt. Er schloß sich dem Covenant an, mißbilligte aber entschieden die gewaltsamen Maßregeln gegen den König. Und so gelang es auch Cromwell nicht, seine gewandte Feder in seine Dienste zu ziehen. Selden zog sich vielmehr 1649 ganz vom öffentlichen Leben zurück und ließ nur in den folgenden Jahren seine letzte Schrift „De synedriis et praefecturis Hebraeorum erscheinen. — Die ihn näher kannten, rühmen ihn als einen frommen, gläubigen Christen, der den Unglauben eines Hobbes tief verabscheute, als einen Mann, der von Natur leutselig und freigebig*), allerdings durch so manche Kämpfe und Leiden seines Lebens eine herbe Außenseite gewonnen habe. Seine Werke zeichnen sich bei allen oben bezeichneten Mängeln aus durch eine ausgebreitete Gelehrsamkeit (daher sein Ehrentitel: the great dictator of learning of the english nation; lex. hist. univ. germ. T. IV. p. 390), großen Scharfsinn und unerschütterliche Freimüthigkeit (sein Motto: περὶ παντὸς τὴν ἐλευθερίαν). — Quellen: Biographia britannica. T. VI, 1. p. 3605 sqq. und den Lebensabriß in der Gesammtausgabe seiner Werke von Dr. Wilkins: Seldeni opp. omn. III vol. fol. Lond. 1726. Leyrer.

Seleucia, Σελεύκεια, mit dem Beinamen ἡ παραθαλασσία (1 Makk. 11, 8.), Sel. ad mare, oder ἡ ἐν πιερίᾳ, letzteres von der fruchtbaren Gegend Pieria, in welcher jene Stadt auf dem südlichen, vorgebirgsartigen Ausläufer des Berges Pierius gelegen war, war eine durch Natur und Kunst sehr feste, ja für unbezwinglich geltende Stadt Syriens am mittelländischen Meere, 40 Stadien nördlich von der Mündung des Orontes, 120 Stadien von Antiochia, als deren Hafen sie daher anzusehen ist. Sie war erbaut, d. h. an der Stelle des früher dort befindlichen Ortes ὕδατος ποταμοί erweitert, verschönert, befestigt worden im April des Jahres 300 v. Chr. durch Seleukus Nikator, von welchem sie den Namen erhielt und der dort begraben wurde. Sie war unter den syrischen Königen Hauptort der Provinz Seleucis, seit Pompejus eine urbs libera; sie war sehr schön und als Stapelplatz des asiatischen Handels äußerst wichtig und belebt und noch von Kaiser Constantius begünstigt (vgl. Strabo 14, p. 676. 16, p. 749 sqq.; Mela 1, 12, 5; Polyb. 5, 59; Liv. 33, 41; Plin. H. N. 5, 18. al. 5, 12, 21; Ptolem. 5, 15, 2 sq.; Appian. Syr. 57. 68). In dieser Seleucia schiffte sich Paulus ein, als er mit Barnabas von Antiochien aus seine erste Missionsreise antrat und zuerst Cypern besuchte (Apg. 13, 4.). Von den heutigen Ruinen, über welche schon Pococke (Morgenl. II, S. 265 ff.), am genauesten aber Dr. Holt Yates und Capitän Allen berichten, sind besonders die Reste der ungeheuern Hafenbauten interessant; die Trümmer der Stadt selbst sind ein verworrener Schutthaufen, nicht ganz eine Stunde nordwestwärts von dem Hafenorte Sueidieh (unter 36° 8′ nördl. Br. und 35° 55′ 30″ östl. L. von Greenwich), bei einem Dorfe Kepse (oder Selukieh?) gelegen. Auf diesen Hafen wurde in neuesten Zeiten wieder die Aufmerksamkeit gelenkt durch den Plan der Engländer, von dort aus eine Eisenbahn an den Euphrat zu bauen und dadurch eine Landverbindung zwischen der europäischen und indischen Welt herzustellen. Die alte Stadt zerfiel, wie noch heute die Ruinen bemerken lassen, in die Marktstadt, die Königsstadt und die Festung, sowie die sehr merkwürdige, in den Fels ausgehauene, Nekropolis mit ihren unzähligen Katakomben und Grabkammern und seleucidischen Königsgräbern. — Man vgl. außer Winer's RWB. besonders Russegger's Reisen I, S. 357 ff. 420 ff.; Cleß in Pauly's RE. VI, S. 954 ff. und Ritter's Erdk. XVII, S. 1152. 1159 f. 1172. 1184. 1211. 1233—1271.

Von den übrigen 10 Städten des Namens Seleucia, unter welchen Seleucia-Ktesiphon zwischen Euphrat und Tigris weitaus die berühmteste und während längerer

---

*) Einen Beweis davon s. in unserer Schrift: die romanischen Waldenser. S. 53. Anmerk. Die Red.

Zeit eine eigentliche Welthauptstadt war, kommt hier nur noch in Betracht eine Seleucia am See Meran oder Σαμαχωνῖτις in der Landschaft Gaulonitis, von welcher wir aus den Berichten des Josephus, der sie befestigt hat, etwas vernehmen (vita 37; Antt. 13, 15, 3; bell. jud. 2. 20, 6. 1, 4, 8. 4, 4, 1). Ihre Stätte ist noch nicht wieder aufgefunden worden (s. Reland, Palaest. p. 774. 999). Rüetschi.

Seligkeit. Das vielumfassende, begrifflich dunkeltiefe und doch der gemüthlichen Ahnung überall sofort verständliche Wort gehört der Religionslehre und Ethik eigen an und bezeichnet im Allgemeinen nichts Anderes und nichts Geringeres als den Inbegriff und Besitz der religiös-sittlichen Güter; in seiner christlichen Bestimmtheit aber bezeichnet es den Besitz und Genuß dieser Güter in ihrer christlichen Gestalt.

Der deutsche Ausdruck wird abgeleitet von Sal (Wohnung, Sitz, Raum und Güterfülle, Güterbesitz in diesem Raume). Wer die Fülle der Güter in reicher Umgebung besitzt, der ist selig im ursprünglichen Sinne des deutschen Wortes. Daher kann im uneigentlichen Sinne auch von dem Leutseligen, Mühseligen, Trübseligen die Rede seyn. Der Eine hat ein weites Herz voller Leute; der Andere ist an Mühe oder an Trübsal reich wie ein Fürst in seiner Art. Immer ist das Großartige, Unermeßliche des Besitzes bezeichnet nach der Licht- und nach der Schattenseite. Was die erstere betrifft, so ist es eine verwandte Anschauung, wenn nach der germanischen Mythologie die Einherier oder Odin's Helden in Walhalla's Saal das Festmahl halten, wenn nach der hebräischen Theologie die gestorbenen Frommen im Himmelreich mit Abraham zu Tische sitzen, und wenn Christus den Seinen verkündigt: „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen". Indessen fragt es sich zunächst, welche Ausdrücke und Ideen des Offenbarungswortes dem deutschen Ausdruck seine Weihe und seinen Gehalt gebracht haben. Wenn wir in der Ethik die religiös-sittlichen Principien, aus denen die ethische Stiftung erwächst, die Pflichten, nach denen sie sich entfaltet, die Tugenden, in denen sie verwirklicht erscheint, und die Güter, die ihre Frucht sind, unterscheiden und demgemäß in dem Besitz das sittliche Gut der Sitte erkennen, so ist offenbar das erste Symbol der Seligkeit in der Schrift das Paradies, der Segen der Unschuld, insbesondere der Lebensbaum. Dann aber kehrt das verlorene Bild der Seligkeit dem unseligen Geschlechte zuerst wieder in der Gestalt der Ruhe für die Mühseligen (1 Mos. 5, 29.); weiterhin des Segens für die Fluchbeschwerten (1 Mos. 12, 2.); ferner des Sieges für die Ringenden und seiner Friedensfrucht (1 Mos. 49, 10.). Und wie einerseits Gott sich selber als das höchste Gut und der große Lohn für den Gläubigen darstellt (1 Mos. 15, 1.), so eröffnet er ihm andererseits die Aussicht auf ein herrliches Erbe, das gelobte Land. Das Centrum aber, in welchem Gott und das Gotteserbe sich zusammenfinden, ist die Erfahrung des gläubigen Herzens, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (1 Mos. 15, 6.). Diese Erfahrung heißt in ihrem Werden Errettung, Erlösung (1 Mos. 32, 30.), als Zustand Friede (4 Mos. 6, 26.). Die Erlösung als Uebergang aus dem unseligen in den seligen Zustand wird nun mit der typischen Erlösung, der Erlösung Israels aus Aegypten, zu dem eigentlichen Mittelpunkte des Begriffs durch die ganze heilige Schrift (σωτηρία). Weil sie aber der lebendige Mittelpunkt ist, so drückt sie sich auch in ihrer Grundlage wie in ihren Folgen aus, und Erlösung heißt sowohl die Thatsache der Errettung des Menschen vom Verderben, wie der glückliche, freie Zustand, in den der Erlöste versetzt wird. Dieser Zustand nach seiner innern und äußern Seite ist nun auch das besondere Objekt des Begriffes Seligkeit. Dieselbe σωτηρία, welche als Gottesthat Versöhnung und Erlösung ist, als Zeugniß des Geistes Rechtfertigung, ist als Frucht des Friedens, der Freude, der Glückseligkeit die Seligkeit des Christen.

Was die gesammte historische Entfaltung des Begriffs anlangt, so sind die heidnischen Vorstellungen von der Seligkeit, nicht minder die muhammedanischen und talmudistisch-jüdischen, auch als trübe und sinnlich grelle Abbilder der wirklichen Sache ein großes Zeugniß von dem letzten Ziel alles menschlichen Sehnens und Strebens. Auch

das Heidenthum bezeugt, daß der Mensch nach seiner Anlage und Bestimmung eines sittlich begründeten Glückes fähig sey, so hoch wie der Himmel, und eines sittlich verschuldeten Unglücks, so tief wie die Hölle, und daß er das Eine oder das Andere zu gewarten habe gemäß der göttlichen Vergeltung.

Die alttestamentliche Lehre von der Seligkeit faßt nach der concreten Auffassung des Lebens und seiner Verheißungen den innern Frieden des Frommen mit seiner äußern Wohlfahrt oder Glückseligkeit oder fürstlichen Glücksfülle in Eins zusammen. Es ist wahr, daß Moses diese letztere als einen unmittelbaren Segenslohn betrachtet und sich schon in diesem Leben verwirklichen läßt, ja daß er von der jenseitigen Glückseligkeit unmittelbar keine Kunde gibt. Alle Folgerungen aber, die daraus gewöhnlich gezogen werden, als habe er nichts Weiteres gewußt oder gar nichts Weiteres gewollt, sind falsch. Man übersieht 1), daß er sein Volk im Gegensatz gegen die heidnischen Culte religiös zu erziehen hatte, besonders aber im Gegensatz gegen den Cultus der Todten und des Jenseits in Aegyptenland, wo das Volk herkam. Moses betonte das Diesseits in ähnlicher Weise, wie der Protestantismus dasselbe im Gegensatz gegen den mittelalterlichen Mönchsgeist betont hat. 2) Man übersieht ferner, daß die Verheißung des Moses allerdings das erste und ewig gültige Grundgesetz der sittlichen Welt ist, das nur durch das Eingreifen höherer Gesetze nach der äußern Erscheinung momentan suspendirt werden kann. Von jeher folgt das Glück der Frömmigkeit und das Verderben der Gottlosigkeit, wie der Schatten dem Manne folgt; wird dieses Gesetz suspendirt, so tritt es in den Dienst eines höheren Gegensatzes, ohne irgendwie aufgehoben zu werden. Nach der gesetzmäßigen Entwicklung der Offenbarung mußte aber zuerst von der allgemeinen Regel die Rede seyn. 3) Man übersieht endlich, daß die äußere Glückseligkeit für Moses ebensowohl eine symbolische Bedeutung hatte und auf etwas Höheres hinwies, wie die gesetzliche Frömmigkeit, an deren getreue Wahrnehmung er sie knüpfte (s. Hebr. 11, 10—13.). Das Teleologische des Begriffs ist schon bei ihm vollständig vorhanden: die Seligkeit ist ein Segen lohnender Vergeltung; nicht ein Verdienst, ein Segen.

Darum wird denn auch das Bild der vollendeten Seligkeit dem Gläubigen mit seiner Entwicklung immer mehr in die Ferne und in die Höhe gerückt, während er der Grundlegung der Seligkeit in seinem Innern immer mehr gewiß wird. In die Ferne der Zukunft (Psalm 1.), der späten Lebensreife, des Lebensabends (Hiob); in den Frieden des Jenseits (Jes. 57, 2.), in das Paradies des Hades (Luk. 16, 22.), in das Reich der Auferstehung und Vollendung am Weltende. Erst Christus schließt mit seinen Abschiedsreden, seiner Himmelfahrt und der Ausgießung des Geistes den Himmel auf und die ganze Ewigkeit (s. Joh. 14, 2., 1 Kor. 15.).

In demselben Maße aber, wie sich der Begriff der äußeren Seligkeit bis in das Erhabenste erhöht, vertieft sich der Begriff der inneren Seligkeit bis in das Allerheiligste. Selig sind, die reines Herzens sind ꝛc. (Matth. 5, 8., 1 Kor. 2, 9.).

Was die innere Seligkeit des Christen anlangt, so ist sie als Frucht der Erlösung das Gerettetseyn vom Verderben schlechthin, als Frucht der Versöhnung die Wiedervereinigung mit Gott; in beider Beziehung als Frucht der Rechtfertigung der Friede mit Gott, das ewige Leben.

Auf diesem Punkte entspringt sie in ihrer principiellen Vollkommenheit als Gottseligkeit, entfaltet sie sich in der keimenden Glückseligkeit der Gläubigen (in Hoffnung, Röm. 8, 18 ff.), um sich jenseits in der ewigen Seligkeit zu vollenden.

Die Gottseligkeit bezeichnet den Punkt, wo die höchste Tugend zum höchsten Besitz und Genuß geworden ist, das höchste Genießen zur höchsten Tugend: die innerliche Feier, die in Gott das höchste Gut und in allen Gütern Gottes Huld erkennt und heilig hält. Die Seligkeit des Lebens ist die Erfahrung der überschwänglichen Fülle wahren Lebens, welche sich einstellt mit dem heiligen Geist. Der Geist des Trostes ist die Unendlichkeit des Trostes in unendlicher Bewegung, der Geist der Kraft eine unendliche Zuströmung von Kraft u. s. w. Weil der Gläubige Frieden hat mit Gott,

hat er auch Frieden mit sich selbst und mit der Welt: es entfaltet sich das Bewußtseyn, daß alle Dinge zu seinem Besten dienen (Röm. 8.); daß Himmel und Erde für ihn streiten. In dem religiös=sittlichen Segen des Lebens reflektirt sich diese innere Seligkeit als Glückseligket im engeren Sinne. So wenig es einen Baum ohne Wurzel geben kann, so wenig kann es eine Glückseligkeit ohne zu Grunde liegende Seligkeit geben. Denn es ist ihr Karakterzeichen, daß sie wahr ist, daß sie rein ist, durchsichtig, ein Spiegel des Innern und von feuerfester Dauer. Darum kann dem Christen auch seine Glückseligkeit nicht durch die Welt entrissen, sondern nur momentan verdunkelt werden, um heller und gesteigerter wieder aufzuleuchten.

Daß die ewige Seligkeit ihre Entwicklungsgrade hat, lehrt die heilige Schrift deutlich. Der Anfang der Vollendung im Jenseits (2 Kor. 5, 1.) und das Ziel der Vollendung in der Auferstehung (Offenb. 20.) sind durch ein großes Entwicklungsstadium unterschieden. Indessen sind es nicht verschiedene Grade in dem specifischen Wesen der Seligkeit, sondern nur verschiedene Grade ihrer Erscheinungsherrlichkeit, ihres festlichen Bewußtseyns. Was aber die wirklich Seligen anlangt, so werden sie miteinander als vollendet bezeichnet; sie mögen an Art und Fülle des Glanzes verschieden seyn; ihr Friede leuchtet durchweg in demselben göttlichen Lichte.

Die Lehre von der ewigen Seligkeit ist im Mittelalter durch materiell grobe Vorstellungen und Lohnsucht verdunkelt worden, in neuerer Zeit vielfach durch spiritualistische Verflüchtigungen und Abschwächung der Lehre von der gerechten Vergeltung. Auch der ältere Protestantismus verwischte öfter den Gegensatz zwischen der Rechtfertigung am Anfang der Laufbahn des Christen und dem Vergeltungsgericht am Ziel derselben (der Satz: „Gute Werke seyen schädlich zur Seligkeit" vermengte vor Allem Rechtfertigung und Seligkeit, von sonstigen Vermengungen abgesehen).

Die Seligkeit des Christen beginnt mit dem Glauben als innere Seligkeit (Röm. 8, 24.); sie vollendet sich mit dem Schauen als äußere Seligkeit in der Offenbarung der Herrlichkeit Christi und seiner Gläubigen (Röm. 8, 18.). In dem diesseitigen Leben hat sie als innerliche den Grundzug des Friedens; sie bedarf der Ergänzung durch die Hoffnung und die Geduld (Röm. 8, 24. 25). Den Uebergang zu der Seligkeit des vollendeten Schauens am Weltende macht die Seligkeit der Vollendeten jenseits, ihr Grundzug ist Ruhe in der Heimath (2 Kor. 5, 15., Offb. 14, 13.). Die letzte Vollendung der Seligkeit fällt zusammen mit der Vollendung des Reiches Christi; ihr Grundzug ist die vollendete Befriedigung alles Sehnens im Anschauen Gottes in Christo (Matth. 5, 8., 1 Joh. 3, 2.), im Genuß des höchsten Gutes. Nach ihrer Gestalt ist die Seligkeit theils negativ: die Befreiung von aller Sünde, allem Kampf und allem Uebel (Offb. 7, 14. 21, 4.), theils positiv: der Genuß der unendlichen Fülle des Lebens in der Gemeinschaft Gottes und Christi (V. 15 — 18.). Nach der Ausdehnung ihres Kreises ist es der Vollbesitz und Vollgenuß der eigenen Vollendung des Lebens in der Auferstehung (Offb. 1, 6.); die volle Gemeinschaft mit Christo (Phil. 1, 23., 1 Petr. 1, 8.); mit den Vollendeten (Hebr. 12, 22.), das volle Leben in der verklärten Welt (1 Petr. 1, 4., 2 Petr. 3, 13.), und in alle dem vollendetes Leben in Gott (Offb. 21, 23.), wie die Erfahrung der vollen Offenbarung Gottes im Himmelreich und im eigenen Leben (1 Kor. 15, 28.). Das eigene Leben ist aber vollendet in Gott, weil es zum vollendeten Priesterthume steter Feier in ihm und zu einer vollendeten Königsmacht steter Wirksamkeit in ihm geworden ist (Offb. 1, 6.). Was nun die einzelnen Seiten der Feier der Seligen in Gott betrifft, so kann sie beschrieben werden als die Feier der vollendeten Individualität (Offb. 2, 17.), Persönlichkeit (Offb. 3, 12.) und Subjektivität (Offb. 2, 7.). Nach den einzelnen Seiten des geistigen Lebens ist die Seligkeit die im Schauen vollendete Erkenntniß (1 Kor. 13, 12.); die in ewiger Siegesfeier vollendete Freiheit des Willens (Offb. 3, 21.); das in der Lobpreisung Gottes mit allen Heiligen vollendete Gefühl der Liebe (Offb. 5, 9.). Am unerreichbarsten für die diesseitige Vorstellung ist die Wirksamkeit der Seligen; sie ist aber damit ausgesprochen,

daß sie Könige im Reiche Gottes seyn sollen, Richter und Sieger mit Christo (Offb. 20.), d. h. Organe und Gehülfen der unendlichen Entfaltung seines Sieges durch die Aeonen (Offb. 21.), eines Sieges, nach dessen großer Bedeutung man alle Seligkeit bestimmen kann, nämlich als ein ruhendes und als ein wirkendes Theilhaben an diesem Siege, mit dem die Welterlösung und Weltverklärung entschieden ist. Denn die Welterlösung bezeichnet eben die Seligkeit aller Gläubigen im Großen nach ihrer negativen Seite, wie die Weltverklärung die Seligkeit im Großen nach der positiven Seite ist. Die Weltverklärung aber ist die Aneignung des ganzen Weltalls an das persönliche Geisterreich, nach welcher das ganze Reich der Natur aufgehoben wird durch das Reich der Liebe. Das Siegel der Seligkeit endlich ist ihre Unverlierbarkeit; die in der vollendeten Demuth entschiedene Gewißheit der Vollendung.

Mit der Lehre von der Seligkeit hängen manche Fragen zusammen, die hier nur zu berühren sind namentlich die Frage nach dem Seligwerden außer der Kirche, dem Seligwerden der Heiden, den Stufen und Graden der Seligkeit. Zur Orientirung dient, daß die ersten Anfänge der Seligkeit in der göttlichen Traurigkeit und Reue schlechterdings durch nichts Aeußeres bedingt sind, sondern ein Vorbehalt des Geistes Gottes oder des Logos in seiner freien Einwirkung auf den menschlichen, sich aufrichtig und empfänglich verhaltenden Geist; daß aber die Entscheidung der Seligkeit durch den Glauben an die Erlösung in Christo bedingt ist, und ebenso die Vollendung der Seligkeit durch seine Epiphanie und ihre Folge, die Auferstehung. Die mittelalterliche Lehre von der Verdammniß aller Heiden, sogar aller Nichtgetauften beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der Umkreis des Gnadenreichs und des ewigen Christus zusammenfalle mit dem Umkreis der historischen Theokratie und Kirche und mit der Wirkung ihrer Gnadenmittel, sowie auf der Verkennung der Innerlichkeit des persönlichen Lebens und der Seligkeit selbst. Die humanistische Seligsprechung der Heiden als Heiden dagegen beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der Mensch selig werden könne in einem gewissen Gleichmaß seiner atomistisch gefaßten Stimmung, ohne in der Tiefe seines Wesens von der Seligkeit der Menschheit in Christo ergriffen und bis zu der Höhe seines Erscheinungslebens von ihr erfüllt zu seyn. Wenn von den Graden der Seligkeit die Rede ist, so kann man damit nur Grade der werdenden Seligkeit oder Grade der gewordenen Herrlichkeit meinen; denn selig seyn heißt: seine Fülle haben. Was die Verdammten anlangt, so ist ein Widerspruch zwischen der Bezeichnung ihres Karakters, nach welchem sie dogmatisch allein in Betracht kommen, und der Seligkeit. Wie aber die geistige Gnadenmacht nicht zu bemessen ist nach der äußeren Gnadenzeit und ihre Schranke nicht findet an dem zeitlichen Lebensende, sondern an der Verstockung und dem Unglauben, und wie deshalb von einer Predigt des Evangeliums im Todtenreich die Rede ist (1 Petr. 3 u. 4.), so ist auch in Beziehung auf die Gerichteten im tausendjährigen Reich und die Verdammten nach dem tausendjährigen Gericht (Offb. 20.) das Entscheidende in dem Zustande nicht in dem Termin des Verdammnißspruchs, sondern in dem Termin der Heillosigkeit, die ihn veranlaßt (Matth. 12, 32. 25, 41.). Der jüngste Tag ist der große Tag, da die Welt reif ist zum Gericht, und diese Reife macht den jüngsten Tag, nicht umgekehrt. Wenn aber die ewige Pein geschildert wird als ein Leiden im Feuerpfuhl, so ist damit ein Zwiefaches ausgesprochen: eine unendliche Stagnation in unendlicher dunkler Aufregung, sowie andererseits das Stehen am gläsernen Meer (Offb. 4, 6. 15, 2.), ein Leben in der frisch bewegten Unendlichkeit des Lebens, welche für den Geist zu einem krystallhell durchsichtigen Geistesleben geworden ist, veranschaulicht. Lange.

Seligsprechung, s. Kanonisation (Bd. VII. S. 327).

Selneccer, Dr. Nikolaus, lutherischer Dichter (und Sänger) aus der reformatorischen Zeit, wurde am 6. Dez. 1530 zu Hersbruck bei Nürnberg geboren. Als Knabe kam er durch seine musikalischen Leistungen und sein anmuthiges Wesen in Gefahr, von Kaiser Ferdinand entführt zu werden. Darnach entkam er kaum dem Tode, den ihm ein Wegelagerer zugedacht hatte. Um 1549 begann er in Wittenberg zu studiren,

wo er Melanchthon sehr nahe stand, ohne daß sich jedoch die Denkweise des Lehrers dem anders gearteten Schüler ganz eingeprägt hätte. Selneccer kam 1557 als Hofprediger nach Dresden, in die Nähe des Kurfürsten August, dem er lieb war. Zugleich verheirathete er sich. Seine theologische Stellung, die der einfachen lutherischen Lehrform entsprach, befreundete ihn mit Diakonus Hoffmann, den er gegen die Verfolgungen der melanchthonisch-calvinistischen Partei, welche sich (Peucer, Cracow) gerade in der Gunst des Kurfürsten sonnte, vielleicht zu eifrig in Schutz nahm. Dadurch kam Selneccer in die Lage, seine Entlassung nachsuchen zu müssen (im Jahre 1561). Es gelang ihm, dabei seinen Empfindungen des Schmerzes alles Persönliche zu nehmen.

Jena, diese Burg des Lutherthums in jenen Tagen, nahm den Vertriebenen auf; da aber der neue Professor doch nicht in den Flacianischen Ton einstimmen wollte, hatte er bald, als einer schwächlichen Vermittlung nachstrebend, viel Gebeiß und Aergerniß zu erfahren. Er wurde plötzlich abgesetzt und Kurfürst August stellte ihn 1568 wieder in Leipzig als Professor an. Hier lebte er still seinem Amte; 1570 mußte er in Braunschweig die Reformation durchführen und beförderte zu diesem Ende auch die Stiftung der Universität Helmstädt. Unterdessen hatte er Sachsen nicht aus den Augen gelassen und mit Unmuth bemerkt, wie sich dort die Calvinisten mehr und mehr öffentlich ausbreiteten. Er half mit dazu, dem Kurfürsten über diese Bestrebungen die Augen zu öffnen (s. d. Art. „Kryptocalvinismus“).

Eine Arbeit, die ihm am Herzen lag, war sodann die Förderung der Concordienformel von 1577 (s. d. Art.), die er (nach Osiander's erstem Versuch) in's Lateinische übersetzte und mit einer Vorrede versah. Er hatte auch in Folge dieser Arbeit manche Angriffe zu erdulden. Doch konnten sie ihn nur wenig in seinem glücklichen Familienleben und in seiner Amtsführung stören.

Erst als beim Tode des Kurfürsten August die reformirte Partei den Nachfolger desselben, Christian I., gewann und Dr. Krell (s. d. Art. „Crell“) die Leitung der Geschäfte bekam, wurde Selneccer's Lage wieder bedenklich. Er wurde abgesetzt und lebte seitdem in Leipzig als Schriftsteller, wurde aber auch in dieser Eigenschaft bedräut und zog sich nach Magdeburg zurück, so daß Krell nur gegen die Familie Selneccer's seinen Groll auslassen konnte. Für seinen Unterhalt in Magdeburg sorgten treue Freunde. Bald wurden auch seine Erfahrungen und Kräfte wieder in den Dienst der Kirche gezogen. Er wurde Superintendent in Hildesheim und hatte als solcher auch manchmal Veranlassung, anderwärts die kirchliche Verwaltung zu ordnen. So auch in Augsburg (1591). Von dort kehrte er krank nach Hildesheim zurück (1592). Hier rief ihn schon eine Botschaft nach Leipzig, wo der Kanzler Krell von seinen politisch-kirchlichen Feinden gestürzt worden war. Die Reise war für Selneccer zu anstrengend. Er starb schon am 24. Mai 1592, 62 Jahre alt. Sein Lieblingsspruch war Ps. 31, 10: „Mein Heil steht in Deinen Händen“, sein Namenssymbol: „Deus Novit Suos“; zum täglichen Gebet hatte er sich den Vers gedichtet: „Laß mich Dein seyn und bleiben, Du treuer Gott und Herr, Von Dir laß mich nichts treiben, Halt mich bei Deiner (falsch: reiner) Lehr“ &c.

Von seinen zahlreichen Schriften (175 Nrn.) sind die meisten vergessen. Für die Hymnologie kommen hauptsächlich folgende in Betracht. 1564: Der ganze Psalter ausgelegt, 2. Bd., Nürnberg (Haußler). 1566: Der ganze Psalter ausgelegt, 3. Bd., ebend. 1566: Tröstliche Sprüche und Grabschrift, Leipzig (Berwaldt). 1571: Der ganze Psalter ausgelegt, 1. 2. 3., Leipzig (Berwaldt). 1587: Christliche Psalmen, Lieder und Kirchengesänge, Leipzig (Beyer). 1593: Der ganze Psalter David's ausgelegt; jetzt auf's New vom Autore kurz vor seinem seligen Ende selbst übersehen, gebessert und gemehret; Leipzig (Mich. Lanzenberger). — In der Vorrede zu den christlichen Psalmen (1587) sagt Selneccer: „Es ist freilich alles zuvor schon gesungen und so herlich und tröstlich gegeben, daß es meiner und meines gleichen ferneres zuthuns

nicht bedarf. Aber mit dem Deo dicamus gratias mag man diese arbeit passiren lassen. Weil ich auch gesehen, daß in etlichen ausgegangenen, zu Straßburg und in Preußen und zu Leipzig gedruckten Gesangbüchlein etliche meine Gesenge sind mit andern genommen und außgegangen, auch bereit der mehrer Theil von fürnemen Musicis, Matthaeo Lemaystre, Scandello und Bacusio Gothano componirt worden, so bin ich desto leichter zu vermügen gewesen, dieß Büchlein zu verfertigen."

Die Lieder Selneccer's entsprechen im Allgemeinen dem guten Karakter seiner Zeit. Doch bringt es sein stark bewegtes Leben mit sich, daß sich Persönliches, insbesondere persönliches Leid mehr in seine Lieder mit hineinzieht, als bei Andern. Auch thut im Uebrigen die genaue Herbeiziehung der Einzeldinge in poetischer Beziehung zuweilen Schaden. So heißt es in einem Kinderlied zum neuen Jahre (1564): „Erhalt das Bergwerk, gieb gut Kucks, Ihr Einkommen laß wachsen flugs, Damit wir und Dein ganze Gmein An Leib und Gut versorget seyn". Weniger hat seinen Liedern die unpoetische Rücksicht auf die reine Lehre Abbruch gethan, insofern bei Selneccer, der die Einwirkung Melanchthon's auf seine Bildung doch nicht ganz verläugnet hat, zwischen Leben und Lehre keine weite Kluft der Reflexion bestand. Es kommen in Selneccer's Liedern eine Anzahl Stellen vor, welche seine genaue Kenntniß des schon vorhandenen reformatorischen Liederschatzes beweisen; indeß sind diese Reminiscenzen stets dem Gedankengange gemäß, in welchem sie bei Selneccer erscheinen, und machen nirgends den Eindruck des Gesuchten.

Von dem Verse: „Laß mich Dein seyn und bleiben" war schon oben die Rede. Er wird zuweilen mit fremden Versen zusammen gedruckt. Das Kinderlied zum neuen Jahr, von dem oben auch ein Stück war, beginnt: „Das alte Jahr ist nu dahin"; es hat 18 Strophen. Eine zweite Fassung bei Mützell (Geistl. Lieder des 16. Jahrh. II, S. 500) in 12 Strophen scheint etwas jünger zu seyn und dem Bedürfniß der Wiederholung des Liedes bei geänderten Zeitumständen (2, 3; 3 ꝛc.) seine Entstehung zu verdanken. Andere Anfänge von Liedern Selneccer's: „Kommt nu herzu, ihr Christen all"; „O wahrer Gott, Herr Jesu Christ, du unser Bruder worden bist"; „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du gen Himmel gefahren bist, das Gfängniß ꝛc.", 4 Strophen (es ist in späterer Fassung [13 Strophen] viel bekannter, als in der ursprünglichen); „In Christi Namen komm zu Gott"; „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du unser Erlöser bist"; „Erhalt uns, Herr, bei deiner Ehr", mit vielen Anklängen an die bekannten Lieder von Luther und Jonas und nur durch die Gefahr vor den „Rottengeistern und falschen Lehrern" seiner Zeit etwas von Selneccer geschärft; „Sie ist bewahrt die feste Stadt" (Ps. 87.); „Wir danken dir, o Jesu Christ, daß du das Lämmlein worden bist" (in diesem sonst tiefsinnigen Abendmahlslied kommt doch auch vor: Verflucht sey aller Ketzer Rott, die meistern wollen ihren Gott; Herr Gott, mein Hort, mein Heil, mein Trost ꝛc.); „Der Maie, der Maie, bringt uns der Blümlein viel ꝛc." (ein recht frisches Lied über Ps. 23.); „Ach Gott, wem soll ich klagen", ein Klagelied von 31 Strophen; „Herr Jesu Christe, Gottes Sohn, der du sitzst", mit vieler Uebereinstimmung mit Nik. Hermann's: „Wenn mein Stündlein ꝛc." Nur größtentheils von Selneccer stammt das Lied: „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ" (vgl. Mützell, Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1853, Suppl., S. 252 ff.). Fälschlich wurde ihm zugeschrieben das Lied Helmbold's: „Nun laßt uns Gott dem Herren" und Vischer's: „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du für uns gestorben bist". Ohne Auktorität ist die Angabe, daß ihm das Lied: „Herr Gott, nu sey gepreiset" zukomme (Mützell III, S. 986); fast ebenso grundlos wird ihm das Lied: „Lobet den Herren, denn er ist sehr freundlich" zugeschrieben (Mützell III, S. 1015).

Wetzel, Liederhistorie Bd. III. — Götze, septem dissertationes de N. Seln. 1723 (Koch). — Koch, Geschichte des Kirchenliedes Bd. I. — Mützell, geistliche Lieder der evangelischen Kirche aus dem 16. Jahrhundert. 3 Bde. Berlin 1855.

Hollenberg.

Sem, Semiten, semitische Sprache. Sem wird unter den drei Söhnen Noach's gewöhnlich zuerst genannt (1 Mos. 5, 32. 9, 18. 10, 1.) und daher für den Erstgeborenen gehalten. Wenn in der Völkertafel (Kap. 10.) die Reihenfolge die entgegengesetzte ist: Japhet, Cham, Sem, so geschieht dies deswegen, weil von dem Entfernteren und Unbekannteren ausgegangen und immer mehr durch die bekannten chamitischen und namentlich kananitischen Völkerstämme zu den verwandten Semiten, Hebräern, Terachiten, Israeliten fortgeschritten wird. Wer nun Sem und die Semiten seyen, ergibt sich nicht sowohl aus der Namensbezeichnung, die von einem äußern und zufälligen Umstande herrühren kann, als vielmehr aus den bekannten Unterabtheilungen derselben. Es werden nämlich als Söhne Sem's genannt Elam, Assur, Arpachsad, Lud, Aram. Seit Eichhorn und Schlözer (vgl. d. Art. „Kanaan") kam aber die Bezeichnung semitischer Sprachen für solche Sprachen auf, zu denen das Hebräische gehört, weil die Hebräer Semiten sind. Man ging aber noch weiter und nannte alle Völker, die hebräischartige Sprachen sprechen, auch wenn sie in der Völkertafel zu den Chamiten gezählt werden, ebenfalls Semiten und ihre Sprachen semitische, namentlich die Kananiter-Phönizier und die Aethiopen. Dagegen glaubte man Völker wie die Perser nicht zu den Semiten zählen zu dürfen, weil sie eine indogermanische (arische) Sprache redeten und man dem einmal üblich gewordenen Sprachgebrauch gemäß einen scharfen Gegensatz zwischen arisch und semitisch zu machen gezwungen war. So nennt man also gegenwärtig etwas Anderes semitisch, als zur Zeit der Völkertafel, und führte dadurch in die historische Kritik und Religionsgeschichte eine große Verwirrung ein.

Um sich zurecht zu finden, muß man sowohl von der Ansicht der Bibel als den faktischen Verhältnissen der Semiten zu den beiden andern Völkergruppen, besonders zu den Chamiten, ausgehen und dann nachsehen, auf welchem Wege am natürlichsten die scheinbaren Widersprüche zwischen Bibel und Sprachverhältnissen gelöst werden können.

I. Außersprachliche Verhältnisse der Semiten zu den beiden anderen noachischen Völkergruppen. — Die außersprachlichen Verhältnisse sind schon an und für sich wichtig, und dann dienen sie vielfach wiederum zur Erörterung der sprachlichen.

1) Die Zusammengehörigkeit der drei noachischen Völkergruppen als kaukasischer Race, spricht sich in ihrem gemeinschaftlichen Stammvater Noach aus. Wenn auch die Genesis den Noach als den gemeinschaftlichen Vater des Menschengeschlechtes ansieht, so sind in der Völkertafel doch nur Völker der kaukasischen Race aufgeführt. Denn die Kuschiten oder Aethiopen sind weder der ältern hebräischen, noch griechischen Zeit Neger (vgl. Bd. I. S. 147). Die anderen Racen sind den Hebräern unbekannt. Von zwar bekannten, aber dem Ursprunge nach unbekannten, in die Völkertafel nicht eingereihten autochthonischen Riesenvölkern vgl. weiter unten und den Art. „Rephaiten".

2) Die Semiten unterscheiden sich vor Allem von den andern beiden Gruppen durch ihre Abstammung. Sie stammen von Sem, und die verschiedene Abstammung wird als der einzige Grund ihrer Verschiedenheit angegeben. Es ist zwar nicht mehr zu läugnen, daß viele Namen der Völkerahnen in der Völkertafel nichts Anderes als sogenannte eponymische Heroen sind, d. h. der Volks-, Landes- oder auch Stadtname wurde zu einem Urahn personificirt. Daher werden manche in der Mehrheit aufgeführt, bei anderen tritt der Landesname klar hervor. Der Erstgeborene Kanaans, Sidon, ist nichts Anderes als die Stadt. Völkerverhältnisse der Abstammung und Blutsverwandtschaft auf diese genealogische Weise zu personificiren, ist Anschauungsart und Ausdrucksweise des Alterthums. So war es in Vorderasien, so in Griechenland, Italien, Amerika, überall. Man redete von einem Syrus, Aethiops und Aegyptus, von einem Achäus, Danaus, Dorus, Hellen, Ion, von einem Teucer, Dardanus, Lydus, Tyrrhenus, von einem Iber, Celtus, Tuisko. Ueber amerikanische eponymische Heroen vgl. J. G. M., Geschichte der amerikanischen Urreligionen, S. 574. Und wenn auch nicht selten Patriarchen und Stammhäupter Völker als Nachkommenschaft hinterließen, so war

doch der Fall der Personifikation nicht weniger selten. Immerhin aber werden dadurch alte Volksansichten über Völkerverwandtschaft ausgedrückt, die nicht so leicht unterschätzt werden sollten. Dieses Volksbewußtseyn von Blutsverwandtschaft geht in der Geschichte über alle anderen Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten.

3) Zu diesen anderen Verschiedenheiten gehören zunächst die Wohnsitze der Semiten zwischen Japhetiten und Chamiten. Man ist nämlich darin einverstanden, daß auch nach der Völkertafel Cham mehr den Süden bewohnt, Japhet den Norden, Sem sich in der Mitte befindet. Auch in der Anordnung der einzelnen Völkerschaften ist der Wohnsitz von Bedeutung, indem sie in der Regel von Osten her genannt werden und gegen Palästina zu abschließen. Dies dient zugleich in manchen Fällen das Volk zu bestimmen. Diesen Wohnsitzen entsprechen auch die drei Hauptnamen. Cham (חָם, warm) bezeichnet die warmen Südländer im Gegensatz zu dem semitischen Oberland, die terra caliente in Centralamerika. So bezeichnet auch Cham's Sohn Kanaan die Niederlande, wie Sem's Sohn Aram das Hochland. Während man gewöhnlich das Wort cham mit dem ägyptischen Keme, wie die Aegypter selbst und die Kopten ihr Land nannten, in Verbindung bringt, läugnen Lepsius (Real-Enc. Bd. I. S. 138) und Ewald (Isr. I, S. 330) deswegen die Identität beider Ausdrücke, weil Keme (schwarz) nach Plutarch (de Iside c. 33) auf die schwarze Erde Aegyptens bezogen werden müsse. Allein für die Identität spricht doch sehr der hebräische Sprachgebrauch, der Cham geradezu im speziellen Sinn für Aegypten gebraucht (Ps. 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22.). Und auch noch zu Hieronymus' Zeit hieß Aegypten Ham. Schwarz und warm sind so sehr verwandt, daß das arabische חמם beides heißt und die hebräische Nebenform von חמם (warm seyn), חום, „schwarz" bedeutet. Auch Tuch, Lengerke, Bunsen, Buttmann, Uhlemann haben sich für die Zusammengehörigkeit beider Namen entschieden. — Den Namen Sem identificirt man häufig, und auch Knobel (Völkertafel 138), mit שֵׁם, Name, d: h. Ruhm. Richtig bemerkt dagegen Ewald, daß diese Erklärung schwerlich einen in diese Dreiheit der Erde passenden Sinn gebe. Der Ausdruck „Name", fügen wir bei, kann in gewissen Verbindungen wohl eine Berühmtheit bezeichnen, aber nicht als nomen proprium absolut gebraucht werden, namentlich nicht um eine Völkermasse von Anderen, die nach ihren Wohnsitzen genannt sind, zu bezeichnen. Nach Ewald bedeutet Sem wahrscheinlich so viel als Erhabenheit. Wir stimmen dieser Auffassung bei, aber in der sinnlichen Bedeutung (vgl. R.-E. Bd. VI. S. 443), nach der dann Sem das Oberland ist. So hieß in den armenischen Gebirgen eine Gebirgskette Sim, in welchem Namen Moses Chorenensis und ihm nach Kiepert (Monatsbericht der königl. preußischen Akademie u. s. w. 1859, Februarheft, S. 199) eine Beziehung auf den Patriarchen Sem sieht. Es leitet sich also Sem her von שָׁמָא, hoch seyn, wie שָׁמַיִם, der Himmel. — Von Japhet ist auch eine geographische Bezeichnung gegeben 1 Mos. 9, 27: „Gott breite den Japhet aus." Der Name wird also abgeleitet von פָּתָה, ausdehnen, und dieser Erklärung stimmten auch Bochartus, Rosenmüller, Hengstenberg, Tuch und viele Andere bei, manche Neuere nicht, weil sie auf einem bloßen Wortspiel beruhe. Allein es gibt keinen weder sprachlichen, noch sachlichen Grund, der gegen die etymologische Richtigkeit des Wortspiels spräche. Sprachlich ist die Etymologie ganz ungezwungen, und sachlich paßt sie, weil sie die Wohnsitze der Japhetiten sehr gut karakterisirt. Dem Hebräer sowohl als dem Phönizier mußten die Japhetiten nothwendig als Völker in unbestimmter Ausdehnung im Norden und Westen, auf den Inseln der Heiden und den inselhaft vorgeschobenen Südküsten Europa's vorkommen (vgl. R.-E. Bd. VI. S. 444). — Bei aller Bedeutung der Wohnsitze sind aber dieselben doch nicht der eigentliche Eintheilungsgrund der drei Völkergruppen, wie Bertheau, Tuch, Knobel, Arnold (R.-E. Bd. I. S. 461), Renan u. A. m. wollen. Denn zur Abfassungszeit der Völkertafel wohnten Semiten und Chamiten untereinander in Vorderasien, ursprünglich aber gehen alle drei von den armenischen Gebirgen aus. Die Namengebung der drei geschah allerdings zu einer Zeit, als sich die Völker in den drei verschiedenen Erdzonen festgesetzt und ihre

Eigenthümlichkeit ausgeprägt hatten. Aber das Bewußtseyn ihrer Blutsverschiedenhei ist älter, und überhaupt hat weder das antike Leben, noch das mittelalterliche, noch das moderne, Völker wegen einerlei Wohnsitzen für verwandt gehalten. Schon das Bewußtseyn beständiger Völkerwanderung in Amerika, Asien, Afrika, Europa, überall, sprach dagegen.

4) Einen andern Eintheilungsgrund sieht man in der Hautfarbe, Cham sey die schwarze Gruppe, Sem die rothe oder braune, Japhet die weiße. So schon Albupharag und ihm nach Knobel (Völkertafel, S. 11. 13. 22. 136. 239. 263). Im Allgemeinen machten sich diese Farben allerdings durch die Wohnsitze. Aber sowie die veränderlichen Wohnsitze nicht den eigentlichen Eintheilungsgrund gaben, ebenso wenig die Farbe. Die Chamiten in den Niederungen sind schwärzer als die auf den Gebirgen. Es gab sogar weiße Aethiopen, Leukäthiopen, und unter den Aegyptern fanden sich schwarze, rothe und braune Menschen. Die Phönizier (Chamiten) erhielten von ihrer rothen Farbe den Namen, und ebenso die mit ihnen verwandten Erythräer. Jetzt noch sehen die Mauren zum Theil schwärzlich aus, zum Theil weiß wie Europäer. Aber allerdings sind im Allgemeinen die Chamiten in ihren südlicheren Wohnsitzen schwärzer geworden als ihre Racengenossen; nur muß man sich unter Schwarzen keine Neger denken, sondern wie die Engländer die Hindus Schwarze nennen und wie ursprünglich der Name Mohren gebraucht wurde. In diesem Sinne kann Cham auch den dunkeln Menschen bezeichnen. Hingegen ist nicht mit Knobel Japhet auf die weiße Farbe zu deuten, der das Wort von יָפָה, schön seyn, ableitet. Hebräern und Arabern galt allerdings wie uns weiß und roth für schön, aber nur deswegen, weil sie, aus dem Norden stammend, selber zum Theil roth und weiß waren. Es gab helle Araber, Chaldäer und Leukosyrer. So wenig nennt man ein anders aussehendes Volk die Schönen, daß sogar gewisse Neger sich die bösen Geister weiß denken (Meiners, Geschichte der Religionen I, S. 404; Waitz, Anthropologie II, S. 254). Es ist überhaupt die Ableitung von פתה die natürlichere, wie wir gesehen haben. Dafür, daß die Semiten roth gewesen seyen, beruft sich Knobel auf die Erythräer. Allein das waren ja Chamiten, Verwandte der Kananiter. Wenn einzelne Stämme der Semiten als die Rothen bezeichnet werden, wie die Edomiter und die Himjariter, so gab es ja auch rothe Chamiten, wie eben die Erythräer und die Phönizier. Knobel selber gibt zu, daß Semiten, der Sonne und dem Lichte entzogen, sowie in nördlicheren und höheren Gegenden weißer werden. Wenn er aber beifügt, daß bei dieser Frage die zahlreichen nichtsemitischen Einwanderer im Semitenlande, z. B. Perser, Kurden, Armenier, nicht in Betracht kommen, so übersieht er dabei, daß gerade letztere Völker nach biblischem Sprachgebrauch Semiten sind. Wir sehen, die Farbe ist nicht Eintheilungsgrund der Völkertafel.

5) Nach Anderen ist das verschiedene Gottesprincip der Eintheilungsgrund. Muys (Griechenland und der Orient, S. 216) behauptet, daß nur die ursprüngliche Gleichheit des Gottesbewußtseyns das Band gewesen seyn könne, wodurch sich die Israeliten mit den in der Völkertafel als Semiten bezeichneten Stämmen verwandt glauben konnten. Etwas Aehnliches scheint Ewald (Isr. I, S. 328) anzunehmen. Aber wenn auch Assyrer und Perser lange der Idololatrie fremd blieben, so waren sie gerade in den ältesten Zeiten einem polytheistischen Naturdienste ergeben (vgl. d. Art. „Polytheismus"). Und wenn sich auch bei den Sethiten, bei Noach, den Semiten Spuren eines Urmonotheismus zeigen (1 Mos. 4, 26. 6, 3. 9, 26.; R.-E. Bd. XII. S. 37), so beziehen sich dieselben entweder auf vorsemitische Zeiten oder auf die Israeliten, nie auf andere Semiten. Hingegen wird des Monotheismus des kananitischen Königs Melchizedek ganz unbefangen und bestimmt Erwähnung gethan (R.-E. Bd. VII. S. 236). So wenig ist das Gottesbewußtseyn der Eintheilungsgrund, daß sogar Movers versucht seyn konnte, den Israeliten und Phöniziern als gemeinsame Stammreligion den Monotheismus anzuweisen. So hat neulich auch Renan (Histoire générale des langues

sémitiques, 1855; Nouvelles considérations &c. im Journal asiatique, 1859) von der monotheistischen Bestimmung der Semiten, zu denen er auch die Kananiter zählt, philosophirt. Allein die Israeliten haben von jeher den Bel-Saturn, der nach Movers der Repräsentant dieses Monotheismus seyn soll, für einen fremden Abgott, die Kananiter für Götzendiener gehalten. Die Grundlage der phönizischen Religion ist Naturdienst (vgl. oben die Artikel „Baal", „Kanaan", „Moloch", „Polytheismus").

II. Das sprachliche Verhältniß der Semiten zu den beiden noachischen Völkergruppen nach seinem faktischen Bestand. — Ist die Sprache der Eintheilungsgrund? Um diese Frage einer klaren Beantwortung entgegenzuführen, führen wir uns vor Allem die faktische Lage der Dinge vor. Wir beginnen bei den Chamiten. Von Cham sind vier Völker genannt: Kusch, Put, Kanaan, Mizraim. Kusch sind die Aethiopen im ältesten Sinne des Worts, also sowohl asiatische als afrikanische. Put sind die Libyer, Numidier, Berbern, Kabylen. Kanaan sind die Phönizier-Kananiter, Mizraim Aegypter. Diese hebräischen Namen sind auch zu andern, sowohl chamitischen als semitischen Völkern übergegangen (Kiepert S. 193; Uhlemann, Handbuch der ägyptischen Alterthumskunde II, S. 13. III, S. 59. 189; R.-E. Bd. I. S. 139). Was die Sprachen dieser Völker betrifft, so ist bekannt, daß sowohl das Phönizische als das Aethiopische Schwestersprachen des Hebräischen sind. Wegen des Libyschen oder Berberischen weisen die neueren Untersuchungen auf dieselbe allgemeine Verwandtschaft, welche auch angenommen wird von Knobel, Benfey, Newmann, Venture de Paradis, Gesenius, Movers. Nicht so einstimmig ist man wegen des Aegyptischen. Jablonski, Lacrose, Michaelis, Pott, Ewald, Uhlemann läugneten auf's Bestimmteste die Verwandtschaft des Aegyptischen mit dem Hebräischen und Aethiopischen. Indessen haben doch schon frühere Gelehrte Zusammenstellungen ägyptischer Wörter mit hebräischartigen gegeben, Wilkins, Forster, Tychsen, Vater, Barthélemy, de Guignes, Giorgi, de Rossi, Koppe (vgl. Renan, Histoire &c. I, 72. 74). Noch bestimmter haben die neueren Fortschritte der Aegyptologie von Ernst Meier, Bötticher, Lepsius, Rougé, Dietrich, Max Müller, Benfey, Bunsen, Gutschmid die Schwesterverwandtschaft dargelegt. Namentlich hat Benfey in seiner Schrift über das Verhältniß der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm (1844) durch eine im Einzelnen durchgeführte Vergleichung der grammatischen Formen diese Verwandtschaft recht anschaulich gemacht. Bunsen hat in seinem Werke über Aegypten (Bd. 5) diese Verwandtschaft nicht bloß auf die Formenlehre beschränkt, sondern auch auf die Wurzeln ausgedehnt. Ihm stimmt sein strenger Kritiker Gutschmid bei in seinen Beiträgen zur Geschichte des alten Orients (1857), S. 36. Man muß natürlich hier den Begriff von Schwestersprachen in dem Sinne festhalten, wie er auch in Bezug auf indogermanische Sprachen gebraucht wird. — Es reden also alle in der Völkertafel als Chamiten bezeichnete Völker Schwestersprachen miteinander, solche, die man in der neuern Zeit semitische zu nennen angefangen hat.

Und wie verhält es sich nun mit den Semiten in sprachlicher Hinsicht? Man darf nie vergessen, daß folgende Völker als Söhne Sem's aufgeführt werden: Elam, Assur, Arpachsad, Lud, Aram. Der bei den Orientalen herkömmlichen Deutung und dem biblischen Sprachgebrauch gemäß, sowie der geographischen Lage der Länder, sind Elam die Perser östlich vom Tigris, Assur die Assyrer, ebenfalls östlich vom Tigris, aber nördlich von jenen, in den Keilinschriften Athura. Unter Arpachsad denkt man sich die nächsten Völker westlich vom Tigris, Chaldäer, Hebräer, arabische Stämme. Denn als Großsohn von Arpachsad wird Eber aufgeführt. Von diesem stammen Joktan und Peleg. Die Joktaniden sind Araber, von Peleg aber stammt Terach, von welchem herkommen einerseits Abraham, andererseits durch Nahor und Kesed die Kasdim oder Chaldäer, — ebenso durch Lot die zu den Arabern gerechneten Moabiter und Ammoniter. Von Abraham, der von Ur der Chaldäer auszog, stammt von der Rebekka Isaak, von Kebsweibern wieder arabische Stämme, von der Hagar die Ismaeliten, von der Ketura die Midianiter. Auch noch von Isaak, dem Vater Jakob's (Israel's), kommen

arabische Stämme, unmittelbar von Isaak Esau (Edom), mittelbar durch Edom die Amalekiter. Beide werden von den Alten zu den Arabern gerechnet. Ein fernerer Sohn Sem's ist Aram, das sind die Syrer westlich vom Euphrat. Lud ist nicht näher bestimmt, es sind von ihm keine Söhne genannt. Lud scheint mehr gegen den Westen hin thätig gewesen und bekannt geworden zu seyn. Nach der einfachen Namensgleichheit, der geographischen Lage und den alten Autoritäten denkt man sich gewöhnlich unter Lud die berühmten Lydier Kleinasiens. Zwar war ihre Sprache schon zu Strabo's Zeit ausgestorben. Aber wenn die Araber sie mit den Aramäern in Verwandtschaft setzen und man aus dem Namen der Ahnen ihrer Könige bei Herodot (I, 7) auf ihre Verwandtschaft mit den Assyrern schließt, so ist wenigstens damit ihre semitische Verwandtschaft bestätigt. Auf jeden Fall waren die Lydier keine Chamiten, und das Völkerverzeichniß zählt sie zu den Semiten. — Dagegen hat man die Identität Elam's mit den Persern aus dem Grunde bestreiten wollen, weil die Perser der Sprache und ganzen Art nach zu den Indogermanen, Elam aber nach der Völkertafel zu den Semiten gehöre (vgl. d. Art. „Elam"). Wir werden später sehen, daß dieser Grund im Geringsten nichts beweist. Sonst müßte Assur auch nicht die Assyrer seyn. Nicht bloß Joseph und die in geographischen Dingen nichtsweniger als von ihm unbedingt abhängigen Eusebius, Hieronymus, Zonaras, sondern auch das alexandrinische Jubiläenbuch aus dem 1. oder 2. Jahrhundert v. Chr. faßt Indien als einen Theil von Elam, hält Letzteres also für indogermanisch. Auch die große Zahl der Neueren von Vitringa bis Gesenius, Winer, Hengstenberg, Knobel, Renan sind für die Identität Elam's mit Persien. Die Elamiten waren derjenige persische Stamm, der den Vorderasiaten am nächsten lag und von dem sie daher in älteren Zeiten das Ganze benannten. Der Stamm der Elymäer war wie andere Semiten im Norden zu Hause, außer denjenigen am Tigris gab es noch nördliche Elymäer sowohl nach den Griechen als nach den Inschriften von Korsabad (Knobel S. 140. 141; M. Niebuhr S. 396; Brandis, Hist. Gewinn. S. 48). Das Wort Elam soll sogar nichts Anderes als die vorderasiatische Form für Iran seyn, Airyama, Airjana (Renan, Hist. I, 39; nach Max Müller, Kunik und Burnouf). — Und nun die Sprachen der Semiten, — was redeten diese Völker für Sprachen? Wir wissen, daß alle semitischen Stämme aus Gegenden kamen, in denen in den ältesten und neuesten Zeiten Indogermanisch Gebrauch war. Manche von ihnen wanderten in chamitische (kuschitische und kananitische) Länder, wie bekannt ist. Nun ist das faktische Verhältniß der Sprachen der verschiedenen semitischen Völkerschaften wohl im Auge zu behalten. Diejenigen Semiten nämlich, die tief in die chamitischen Länder vorgedrungen waren, reden Schwestersprachen mit den Chamiten; diejenigen dagegen, die in ihren nördlichen Wohnsitzen geblieben waren, sind der Sprache nach Indogermanen. In der Mitte stehen Gebliebene haben Mischsprachen, oder wenn von demselben Volke ein Theil in Oberasien zurückblieb, redete er indogermanisch, der in chamitische Länder übergesiedelte dagegen chamitisch. Von den Israeliten muß später gesprochen werden. Die semitischen Araberstämme der Joktaniden, Moabiter, Ammoniter, Ismaeliten und Midianiter reden eine dem Aethiopischen und Phönizischen verwandte Sprache, das Arabische. Ebenso die Aramäer oder Syrer, mit Ausnahme desjenigen Theiles von ihnen, der in Armenien zurückblieb (Amos 9, 7.), der die indogermanische Sprache beibehielt. Auch die Leukosyrer oder Kappadocier sind verwandt mit den Assyrern, also indogermanisch (Knobel S. 148). Schon Moses Chorenensis brachte Aram mit Armenien in etymologische Verbindung, was Kiepert (S. 201), Ewald (Israel I, S. 336) und Andere (oben Bd. I. S. 465) billigen. So gerade ist es mit den Chaldäern. Ihre Sprache ist eine hebräischartige. Aber in ihrer Urheimath, in den karduchischen Gebirgen, wo sie Xenophon vorfand, redeten sie, wie schon Michaelis und Schlözer einsahen, eine dem Persischen verwandte Sprache, Indogermanisch. Man ist bei diesem Volke darüber gegenwärtig einverstanden, daß es erst nach seiner Einwanderung in Babylonien die Sprache annahm, die man jetzt chaldäisch nennt und die man

eigentlich babylonisch nennen sollte oder kuschitisch. Die neueren Entdeckungen am Euphrat und Tigris haben ebenfalls zu dem Resultat geführt, daß daselbst eine Verschmelzung altkuschitischer mit eingewanderten nordischen Stämmen stattgefunden habe (R.-E. Bd. VII. S. 243). Noch lange bediente man sich der nordischen Keilschrift und erst seit Nebukadnezar kamen die babylonisch-phönizischen Buchstaben in Babylon wieder in Aufnahme (Fresnel, antiqu. babyl. im Journal asiatique, 1855, p. 510; Duncker I, S. 129). — Semitische Völker, die auch in der neuen Heimath wenigstens theilweise Indogermanisch redeten, sind die Perser und Assyrer, deren verwandte Sprachen erst im Verlauf der Zeit mit hebräischartigen Bestandtheilen gemischt wurden. Ihre Schrift war ebenfalls eine nordische Keilschrift. Schon Ninus soll Doppelbestandtheile des Nordens und Südens in seinem Reiche vereinigt haben (Stuhr, Religionen des Orients S. 394; Muys S. 233). Auch die Lydier werden von den neueren Forschern zu den Ariern gerechnet (Böttticher, Arica; Renan I, S. 42; Muys S. 231. 236). Es muß sich mit ihrer Sprache ähnlich wie mit der assyrischen und persischen verhalten haben. Unter den noch erhaltenen lydischen Wörtern findet sich kein einziges hebräischartiges.

Das faktische Resultat des Verhältnisses der Semiten und Chamiten hinsichtlich der Sprachen ist also, daß alle Chamiten Sprachen reden, die man gegenwärtig semitische Sprachen nennt, während von den Semiten nur die, welche in chamitische Länder einwanderten, und diese nicht alle, in der nördlichen Urheimath reden sie indogermanisch.

So sind allerdings sprachlich einstweilen Semiten und Japhetiten schwer zu unterscheiden, sie reden indogermanische Sprachen. So stehen auch 1 Mos. 9, 23. 27. Sem und Japhet in freundschaftlicherer Verbindung mit einander als mit Cham. Besonders sprachen die japhetitischen Meder und die semitischen Perser so zu sagen dieselbe Sprache.

III. Erklärung des sprachlichen Verhältnisses der Semiten und der Chamiten zu einander. — Warum reden die Semiten nicht Alle verwandte Sprachen, sondern die Einen wie die Chamiten, die Andern Indogermanisch? Warum reden die nordischen Semiten nicht, was man jetzt Semitisch nennt, sondern die Chamiten? —

Darauf gibt es verschiedene Antworten. Entweder hält man die hebräische Völkertafel für falsch, was die Blutsverwandtschaft und Abstammung betrifft, oder man nimmt Sprachentausche an.

1) Annahme, die hebräische Völkertafel sey falsch, und es sind die Völker rein nach ihren Sprachen zu gruppiren. — Diese Ansicht stützt sich auf das ethnographische Gesetz, daß ursprünglich verwandte Sprachen auf Völkerverwandtschaft hinweisen, verschiedene auf Völkerverschiedenheit. Auch die Völkertafel gibt den Sprachen ein Gewicht (1 Mos. 10, 5. 20, 31. 32.). Daher haben seit Leibnitz die bedeutendsten Sprachforscher, wie Jakob Grimm, Abel Remusat u. v. A., und ebenso Ethnographen aus den Naturforschern, wie Waitz und Perty, in den Sprachen ein weit sichereres Kriterium der Völkerverhältnisse erblickt als einerseits in den geschichtlichen Ueberlieferungen, andererseits in den physisch-anatomischen Eigenthümlichkeiten.

Man kann nun bei dieser Annahme zwei Wege einschlagen. Entweder macht man die Kananiter und andere Chamiten zu Semiten oder die Hebräer zu Chamiten.

a) Die Kananiter und die ihnen verwandten Völker sind Semiten. — Das ist seit Schlözer und Eichhorn eine sehr verbreitete Ansicht. Phönizier, Aethiopen sind Semiten, wie die Syrer, Chaldäer und Araber, und ihre Sprachen semitische. Man nahm an, daß der Nationalhaß die Hebräer zu einer andern Völkergruppirung veranlaßt habe, namentlich der Nationalhaß gegen die Kananiter. Dagegen ist aber zu bemerken, daß dergleichen Motive bei der Völkerableitung dem Verfahren der Hebräer nicht angemessen sind. Dieselben hatten gegen Moabiter, Ammoniter, Amalekiter ebenfalls Nationalhaß, und doch zählen sie sie nicht bloß zu den Semiten, sondern zu den noch näheren Blutsverwandten der Terachiten. Aehnlich ist es mit den Midianitern. Dagegen ist kein solcher Nationalhaß da gegen die Aegypter (5 Mos. 23, 7.; Bertheau

S. 74; Ewald, Israel I, S. 328), und doch werden diese zu den Chamiten gezählt. Daß aber auch nicht Wohnsitze, Farbe, Gottesbewußtseyn den Eintheilungsgrund gaben, ist schon oben gezeigt worden. Es bleibt also bloß das Sprachenverhältniß, das gegen die Wahrheit der hebräischen Völkertafel zu sprechen scheint, und dieses wird sich schon lösen lassen, da die verwandte Sprache noch keinen absoluten Grund der Blutsverwandtschaft gibt.

b) Die Hebräer sind Chamiten. — Diese Ansicht ist in der neuern Zeit nicht verbreitet. Bloß Perty (S. 328) macht die Bemerkung, daß die Hebräer zum kananitischen Stamm gehören. Dagegen berichten griechische und römische Schriftsteller mancherlei über jüdische Abstammung und Gottesverehrung, was sich nur aus Identificirung der Juden mit den Phöniziern, überhaupt mit Chamitern, die die Griechen Syrer nannten, erklären läßt. Die Griechen und Römer, die die alte hebräische Ueberlieferung nicht kannten, ließen sich bloß durch die Sprache leiten und machten die Juden daher viel folgerichtiger zu Chamiten, da sie ja eine chamitische Sprache redeten. Schon Herodot bezeichnet die Juden als palästinensische Syrer. Aehnliche Ansichten über ihre Herkunft und phönizisch-kananitische Religion sprachen aus: Hecatäus von Abdera, Manetho, Lysimachus, Chäremon, Posidonius, Trogus Pompejus, Nicolaus Damascenus, Strabo, Diodor, Plutarch, Tacitus, Justin. Sie leiteten die Juden von chamitischen Völkern und Ländern her, aus Aegypten, Creta, von den asiatischen Aethiopen, von den Solymern, aus Syrien. Man schrieb ihnen die vorderasiatische Verehrung des Esels, des Typhon, des Saturnus zu. Ausführlich ist davon gesprochen in einer Abhandlung über die taciteischen Berichte von dem Ursprunge der Juden, in den Theolog. Stud. u. Krit. v. Ullmann u. Umbreit, 1843, IV. von J. G. Müller. Es ist hier nicht nöthig, das Unrichtige dieser alten Annahme genauer nachzuweisen.

2) Die Völkertafel hat Recht, und es sind Sprachentausche vorgegangen. — Die ethnographische Regel, daß Gleichheit der Sprache Verwandtschaft der Völker bezeuge, wird, wie jedes andere Gesetz in der Welt der Dinge, durch ein anderes Gesetz bedingt und modificirt, und zwar hier durch die Sprachentausche, so daß verwandte Völker fremdartige Sprachen reden können, fremde verwandte Sprachen. Man hätte solche Tausche nie läugnen oder auf unbedeutende Fälle beschränken sollen, wie Waitz, Perty und der Cardinal Wisenmann (Vorlesungen S. 187) thun. Die Juden, auf die es uns hier hauptsächlich ankommt, vielleicht die zähste Nationalität, haben in der geschichtlichen Zeit immerfort die Sprache geändert und die desjenigen Volkes angenommen, in dessen Lande sie lebten. Zur Zeit Christi redeten sie syrochaldäisch, die Millionen in der Diaspora griechisch, und so nahmen sie später bis jetzt überall die Landessprache an. Ebenso bekannt ist die Latinisirung des Abendlandes zur Zeit der Römer und vieler germanischer Völker im Mittelalter, die Germanisirung vieler Slaven und ebenso die Gräcisirung vieler derselben. Daß dergleichen schon in den uraltesten Zeiten der Naturstaaten geschah, zeigt das Beispiel von Peru, wo die Inkas die Quickusprache allen besiegten Völkern aufnöthigten. Daß Sprachenanstausche im Großen in der Natur der Sache und den Gesetzen menschlicher Entwicklung gegründet seyen, bezeugen für den, der Autoritäten bedarf, die beiden Humboldt (Alex. v. Humboldt, Kosm. I, S. 384. 492; Wilh. v. Humboldt, Kawisprache II, S. 426). Aber allerdings ergeben sich aus den sicheren Ueberlieferungen von Sprachtauschen drei Bedingungen: einmal, daß die angenommene Sprache die desjenigen Volkes sey, das in der Cultur weiter fortgeschritten ist; zweitens die des zahlreichern; drittens, daß in dem Volke, das eine andere Sprache annahm, entweder ein Kampf beider Nationalitäten stattfand, oder ein Aufgeben der frühern. So muß es auch in den Urzeiten in Vorderasien gewesen seyn, und wenn wir wissen wollen, welche Völker die Sprache der andern angenommen haben, müssen wir diese drei Bedingungen im Auge behalten.

a) Annahme, daß die Kananiter und andere Chamiten von den Hebräern und andern Semiten die Sprache sich angeeignet haben. —

Dies kann geschehen seyn zur Zeit der terachitischen Wanderung, oder aber zur Zeit der chamitischen Wanderung, als die Phönizier vom erythräischen Meere her nach Palästina zogen, dort die Urbevölkerung der Rephaiten vorfanden, die man für Semiten hält, von denen dann Chamiten die Sprache eingetauscht haben.

Die erstere Annahme ist eine alte und sehr gewöhnliche, daß die Kananiter zur Zeit der terachitischen Wanderungen von den Israeliten die Sprache eintauschten. Das ist die älteste Ansicht der Juden, des Onkelos, des Targum von Jerusalem, des Josephus, dann der ältern christlichen Theologen und Historiker, eines Lipsius, Scaliger, Bochartus. Man ging dabei von einer Vorliebe für die hebräische Sprache aus, Manche sahen in ihr die Ursprache, in der die religiösen Grundgefühle und Grundgedanken des Monotheismus auf die einfachste, natürlichste, ansprechendste und für alle Zeiten maßgebendste Weise ausgesprochen sind. Aber man übersah, daß ebenso gut der Geist einer Religion sich eine Sprache zu seinen Zwecken dienstbar machen könne, als daß derselbe von der Sprache abhängig seyn müsse. Bei den Israeliten ist ohnehin der monotheistische Geist die geistige Urkraft, und alles Andere ist nur ein Sekundäres. Weit entfernt, daß sich die Israeliten wie andere antike Völker so alt gemacht hätten, stellen sie sich selbst als eines der jüngeren Völker der Völkertafel dar. Aber auch solche Gelehrte, denen das Hebräische nicht mehr als Ursprache galt, die aber an der historischen Natur der Völkertafel festhielten, blieben dennoch bei der Annahme, die Kananiter u. s. w. hätten ihre Sprache mit der semitischen der Hebräer vertauscht, denn die Sprache der Hebräer galt nun einmal als eine semitische. Prüfen wir aber diese Annahme an jenen drei Bedingungen des Gesetzes des Sprachentausches! Sind die Verhältnisse Vorderasiens zur Zeit der terachitischen Wanderung zu jener Annahme angethan? Damals waren die Terachiten schwache Nomadenstämme. Dagegen hatten die Kuschiten Babylon schon längst gegründet, den ältesten Sitz vorderasiatischer Cultur, wo schon 1900 Jahre vor Alexander dem Großen Beobachtungen über die Bewegungen der Gestirne aufgeschrieben wurden (Simplicius, comment. in 4 libros de coelo Arist. l. 6). Die babylonischen Aethiopen unter Cepheus aus der Urzeit sind auch den Griechen bekannt geblieben. Nach Josephus (Antiqu. 1, 6. 2) wurden noch zu seiner Zeit die Aethiopen von sich selbst und andern Asiaten Kussäer genannt. Die Kuschiten sind aber Chamiten. Chamitisch sind ebenfalls die Phönizier von uralter Cultur. Sidon, der Erstgeborne Kanaan's, steht schon dem Homer da in alter Cultur; zu Tyrus stand schon längst der Tempel des Herakles (Herod. II, 44). Es sind also in Mesopotamien wie in Phönizien die Cultur- und Bevölkerungsverhältnisse nicht der Art, daß die Semiten den Chamiten die Sprache werden abgegeben haben. Und ebenso wenig zeigen sich bei Chamiten im Verlauf Hinneigungen zu israelitischem Wesen, im Gegentheil die wenigen alten Reste von Monotheismus verschwinden allmählich völlig. In Syrien, wohin die Aramäer von Armenien her einwanderten, stoßen sie ebenfalls auf eine alte chamitische Bevölkerung, die bei den ältern Griechen Aethiopen heißen (Kephener), daher denn auch Syrus ein Sohn des Aethiops genannt wird (Schol. ad Dionys. Perieg. 897). Auch die semitischen Stämme der Araber, die Joktaniden, Moabiter, Ammoniter, Hagariter, Ismaeliten, Midianiter, stoßen auf Chamiten, zum Theil schon in Mesopotamien, dann war Hagar eine Chamitin, namentlich war aber Arabien selbst ursprünglich von Kuschiten bewohnt, die sich nicht nur im Süden, in Sabtha und Raema, sondern auch im Norden Arabiens erhalten hatten, wo auch noch später ein Land Kuschan und ein Volk der Kuschiten erwähnt wird (Hab. 3, 7., 2 Chron. 21, 16.). Im Lande Midian heirathete Moses eine Priesterstochter, die eine Kuschitin war (2 Mos. 2, 16., 4 Mos. 12, 1.). Während nun die semitischen Araberstämme Nomaden waren, bewohnten die Kuschiten im Süden Städte, waren also zahlreicher und cultivirter. Daß zu den Kuschiten in Afrika oder zu den Libyern (Put) je Semiten gekommen wären, wird von Niemand angenommen. In Aegypten war die Cultur viel älter als die terachitische Wanderung. Auch standen die Aegypter zu den

semitischen Hirten in einem viel zu starken Gegensatz, hatten viel zu sehr das Gefühl einer höhern Cultur, als daß sie von ihnen hätten die Sprache annehmen können. Und in demselben Gegensatze standen sie zu den Hyksos, gesetzt auch, daß diese Semiten waren. — Aus allen diesen Verhältnissen geht hervor, daß eine Annahme semitischer Sprachen von Seiten der Chamiten zur Zeit der terachitischen Wanderungen den Bedingungen widerspricht, unter denen Sprachentausche stattzufinden pflegen.

Es bleibt zur Begründung der Annahme, daß chamitische Völker sich semitische Sprachen angeeignet hätten, noch die Hypothese, daß dieses Ereigniß in eine viel frühere Zeit falle, in die Zeit, als die chamitischen Völker in die von den Autochthonen der Riesengeschlechter, den Rephaiten ꝛc. bewohnten Länder einwanderten, welche Urbewohner man zu Semiten macht. Diese Hypothese ist besonders von Knobel in seiner Völkertafel (S. 315 ff. 198 ff.) ausgebildet worden, dem Andere beistimmen (vgl. die Artt. „Horiter", „Philister", „Lud"). Knobel hat offenbar die Unthunlichkeit eingesehen, Chamiten in den aus dem Alten Testament und den Griechen bekannten Zeiten semitische Sprachen annehmen zu lassen. Die Bedingungen fehlen, die Verhältnisse sprechen zu laut. Er hat daher jenen andern Weg eingeschlagen, den er durch Combinationen positiver historischer Kritik zu begründen sucht. Es kommt für seine Ansicht Alles darauf an, den Beweis dafür zu leisten, daß die Riesengeschlechter der Rephaiten u. s. w. Semiten gewesen seyen, die man sich dann als Besitzer einer uralten Cultur zu denken hätte und von denen die einwandernden Chamiten die semitischen Sprachen müßten angenommen haben. Daß aber die Rephaiten u. s. w. keine Semiten waren, ist an einem andern Orte gezeigt worden (vgl. d. Art. „Rephaiten"). Auch dieser Annahme steht übrigens der Umstand entgegen, daß die Semiten in ihrer Urheimath Indogermanisch reden. Es bleibt also nur noch die entgegengesetzte Annahme von Sprachvertauschung möglich.

b) Annahme, daß Semiten sich in chamitischen Ländern chamitische Sprachen angeeignet haben. — Bei Begründung dieser Ansicht, die wir für die richtige halten, können wir um so kürzer seyn, da die sie begründenden Thatsachen großentheils im Vorigen schon angeführt werden mußten. Die gleichen Gründe, die gegen die vorige Hypothese sprechen, stimmen für die Annahme chamitischer Sprachen von Seite solcher Semiten, die in chamitische Länder eingewandert waren, größere Cultur und dichtere Bevölkerung der Chamiten, innere Nationalitätskämpfe bei den Semiten. Die Assyrer, Chaldäer, Aramäer, Elamiter, Araber, die im Norden Indogermanisch redeten, im Süden zum Theil ganz, zum Theil theilweise die jetzt sogenannten semitischen Sprachen annahmen, nahmen doch offenbar die Sprachen der cultivirteren, ackerbautreibenden und städtebewohnenden, von Königen beherrschten Chamiten an, also nicht semitische Sprachen, sondern chamitische. Die nördlichen Semiten, die die Sprache nicht änderten, redeten Indogermanisch, was also keinen Gegensatz zum Semitischen bilden kann. Was bei den Chaldäern jetzt Jedermann annimmt, das ist auch bei den andern verwandten und unter denselben Verhältnissen auswandernden Semiten anzunehmen. Die dritte Bedingung, der Kampf der beiden nationalen Elemente, zeigt sich ebenfalls nicht undeutlich bei den Semiten, besonders in der Religion. Während die Semiten in der nordischen Urheimath einem unmittelbaren Naturdienst und einer bilderlosen Feuerverehrung ergeben waren, wendeten sie sich in den südlichen Chamitenländern immer mehr, die Einen früher, die Andern später, die Einen unbedingter, die Andern mit reaktionären Bestrebungen, der chamitischen Idololatrie und dem vorderasiatischen Cultus zu. Besonders deutlich zeigt sich dies in der uns bekannten Geschichte der Perser (vgl. d. Artt. „Polytheismus", „Magier", „Mond", „Nebo", „Nephan"). Und was so bei andern Semiten geschah, das ist denn auch natürlich für die besonders mit den Chaldäern so verwandten Israeliten anzunehmen. Auch sie stießen sowohl in der Patriarchenzeit, als zur Zeit Josua's in Kanaan auf eine viel dichtere, ackerbautreibende, städtebewohnende chamitische Bevölkerung, als sie selbst waren. Wie sie von dieser

immer mehr die übrigen Culturelemente aufnahmen, so auch die Sprache. Sie wurden im chamitischen Lande allmählich Ackerbauer, Städtebewohner, eigneten sich die phönizische Schrift an und in den Zeiten der Richter die auch bei den Phöniziern eine Zeitlang übliche republikanische Regierungsform. Ihre Richter (שֹׁפְטִים) finden wir wieder an der Spitze des Staates bei den Phöniziern (Josephus contra Apionem I, 21), und sie entsprechen auch dem Namen nach den Suffeten der Karthager. Später wünschten sich die Israeliten bloß deswegen Könige, weil die Völker ringsum auch welche hatten. Wie sie in der Architektonik von den Phöniziern abhängig waren, wissen wir aus der Geschichte der Erbauung des salomonischen Tempels. Die Bekanntschaft vieler entfernter, über dem Meere wohnenden Völker, müssen die Israeliten ebenfalls den Phöniziern verdanken. Sehr deutlich zeigt sich auch bei den Israeliten der innere Widerstreit zweier nationalen Elemente in der Religion, in der großen Neigung der Volksmassen zum Abfall an die Religion der cultivirteren abgöttischen Chamiten. Die welthistorische Bedeutung des Volkes zum Monotheismus mußte in beständigem Kampfe mit seinem Gegensatze zum Bewußtseyn kommen und sich entwickeln. So sehen wir also, wie alle Bedingungen zutreffen, daß die Israeliten eine andere Sprache eintauschten. Wann? Das kann allmählich geschehen seyn. Gesenius (Geschichte der hebr. Sprache, S. 16) ist für die Patriarchenzeit. Manches Chamitische mögen sie sich schon in Mesopotamien angeeignet haben, Anderes seit Josua. Wenn man nun aber auch, wie Gesenius bei den Israeliten, Michaelis und Schlözer bei den Chaldäern, die urheimathliche Sprache dieser Semiten für eine indogermanische, die angenommene für die der Chamiter hielt, so blieb man doch in der Bezeichnung der der letztern stammverwandten Sprachen bei dem Ausdruck „semitisch" und machte lieber ganz unnöthigerweise die Kananiter zu Semiten, statt sich zum Schlusse zu ermuthigen, daß diese Sprachen chamitische seyen. Und doch liegt die Sache auf der Hand. Die andere Sprache, die die Semiten in den Chamitenländern annahmen, kann keine andere seyn, als eine chamitische, und die Sprache, die sie ursprünglich sprachen, ist eine semitische, mithin ist Semitisch Indogermanisch, ein Theil desselben. Die Hebräer müssen ursprünglich, wie die Chaldäer, Assyrer, Perser und andere Semiten, Indogermanisch gesprochen haben, woher am natürlichsten die Sanskritwurzeln im Hebräischen sich datiren lassen. Sie nannten ihre in Kanaan angenommene Sprache in der älteren Zeit „Sprache Kanaans" (Jes. 19, 18.), welcher Ausdruck natürlicherweise die Herkunft der jetzt so geheißenen hebräischen Sprache andeutet. Vgl. übrigens noch R.-E. Bd. V. S. 608 ff.

Vgl. über die weitere Begründung die Schrift: Wer sind denn die Semiten? Und mit welchem Rechte spricht man von semit. Sprachen? Von J. G. M. Basel 1860. Ueber das Einzelne: Bocharti geographia sacra; Knobel's Völkertafel; die Commentare zum 1. Buch Mosis, und die im Text angeführten Schriften, Abhandlungen und Artikel dieser Real-Encyklopädie. J. G. Müller.

Semaja, שְׁמַעְיָה, war ein Prophet oder „Mann Gottes" zur Zeit Rehabeam's. Wie groß sein Ansehen in Juda und Jerusalem war, erhellt daraus, daß sein Wort genügte, den beabsichtigten Krieg gegen die abgefallenen 10 Stämme, die man mit Gewalt unter die Botmäßigkeit des davidischen Königshauses zurückzubringen gedachte, zu vereiteln (1 Kön. 12, 22 ff., 2 Chr. 11, 2 ff.). Als König Sisak von Aegypten Juda mit Krieg überzog, verkündigte Semaja zuerst schwere Heimsuchung als gerechte Strafe für den Abfall des Königs und Volkes vom wahren Gotte; danach aber verhieß er den sich Demüthigenden nach vorübergehender Dienstbarkeit (Zinspflicht) unter Aegypten baldige Errettung vom fremden Joch ohne gänzliche Vernichtung (2 Chr. 12, 5 ff.). Wenn der Chronist V. 15. דִּבְרֵי, „Worte", dieses Semaja citirt als Quelle der Geschichte Rehabeam's, so ist darunter schwerlich ein eigenes Geschichtswerk desselben gemeint, sondern nur der betreffende Abschnitt des großen Buches über die Könige von Juda und Israel, in welchem auch von diesem Propheten, seinen Worten und Thaten, nach Veranlassung, Inhalt und Erfolg ausführlicher die Rede war; vgl. 2 Chr. 20, 34.,

wonach die דִּבְרֵי Jehu's ausdrücklich einen Theil jenes großen Annalenwerkes bildeten; s. Bertheau, Einleitung zur Chronik S. XXXIV ff.; über das Chronologische s. den Art. „Rehabeam". —

Einen anderen Semaja, zubenannt „der Nahalemite", was wohl nicht seine Heimath, sondern als Patronymicum seine Familie angeben soll, hat Jeremia zu bekämpfen. Derselbe hatte als falscher Prophet, deren es damals mehrere gab, durch Briefe aus dem Exil dem Jeremia in Jerusalem entgegenzuwirken und die Obrigkeit zum gewaltsamen Einschreiten gegen denselben zu bewegen gesucht. Jeremia erhielt Einsicht in einen solchen Brief und schrieb nun seinerseits den Exulanten, indem er sie gegen den Lügenpropheten warnte und ihnen Gottes Strafgericht über denselben ankündigte (Jer. 29, 24 ff.).

Andere Männer dieses, seiner Bedeutung („den der Ewige erhört") wegen öfter vorkommenden, Namens übergehen wir hier, als für die Geschichte des Gottesvolkes ohne Bedeutung, z. B. ein Levite (1 Chr. 9, 14.). Rüetschi.

Semiarianer. (Vgl. die Artt. „Arianismus", „Macedonius" und „Meletius von Antiochien".) Der Name der Semiarianer tritt als besonderer Parteiname in jenem Stadium des arianischen Streites hervor, in welchem nach Unterdrückung der nicänischen Lehre der entschiedene Arianismus eines Aetius und Eunomius sich auch gegen die bisher im Orient überwiegende mittlere Lehrart kehrte und die beim Kaiser Constantius einflußreichen Männer, Ursacius, Valens, Acacius von Cäsarea und Eudoxius von Antiochien (seit 360 von Constantinopel), den Arianismus, wenn auch in verhüllterer Weise, begünstigten. Da traten Männer wie Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste in Armenien, Macedonius von Constantinopel mit Jenen in Kampf und suchten mit Fernhaltung der eigentlich nicänischen Formeln (des *ὁμοούσιος* und der *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*) doch den Begriff der Zeugung des Sohnes als eines von Schöpfung specifisch verschiedenen Verhältnisses festzuhalten. Sie behaupteten demnach, daß der Sohn dem Vater dem Wesen nach ähnlich sei (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν*). Der Hauptsache nach ist dies die Richtung, welche ein Eusebius von Cäsarea als Repräsentant der großen Mehrzahl der Orientalen bereits zu Nicäa vertrat, nur entschiedener verwahrt gegen die arianische Auffassung. Nach Eusebius von Cäsarea hat Gott, der Herr des Alls, der über alles Seyn erhabene, eine, wahre Gott (*ὁ θεός*) aus sich hervorgehen lassen den Logos, seine eingeborne göttliche Kraft, durch den als durch die zwischen dem Ungewordenen und der vergänglichen Creatur mittlere Natur erst die Schöpfung möglich geworden ist. Dieser Logos oder Sohn Gottes ist zwar Gott aus Gott, Licht aus Licht, aber doch nur Abglanz des ersten Lichtes, auf die vollkommenste Weise dem Vater ähnlich, als Bild der ersten ungewordenen *οὐσία*, welcher letztere, bei der mittleren Richtung besonders betonte Ausdruck bei aller behaupteten Aehnlichkeit doch eine bleibende Unterschiedenheit gerade in Beziehung auf das Wesen voraussetzt. Namentlich ist nun aber die Zeugung des Sohnes durch den Vater nicht ein unfreiwilliges, naturnothwendiges Geschehen, ohne welches der Vater nicht gedacht werden kann, sondern ein durch Vorsatz und freie Wahl des Vaters Gesetztes; die Zeugung wird also im Gegensatz gegen gefürchteten sinnlichen, Gott in ein leidentliches Verhältniß setzenden Emanatismus auf den Willen ausschließlich zurückgeführt. Ebendeshalb ist der Sohn, diese *οὐσία δευτέρα*, die im Willen des Vaters die Ursache ihres Daseyns hat, nicht absolut ewig (*ἁπλῶς ἀΐδιος*), denn obgleich eigentlich zeitliche Vorstellungen fern zu halten sind, setzt doch die Existenz des Sohnes die des Vaters immer voraus (der Vater: *προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ*). So setzt Eusebius im Wesentlichen die ältere (origenistische) Subordinationstheorie fort, wie sich auch darin zeigt, daß ihm der Begriff der Zeugung des Logos noch in den der Schöpfung hinüberschwankt. Wie er daher früher wenigstens den Sohn auch (ähnlich wie Origenes und Dionysius von Alexandria) *τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου* nannte und ihn nur durch seine mittlere Stellung von allen andern Geschöpfen unterschieden wissen wollte, so mußte er auch die Lehre des

Arius sehr mild beurtheilen und darin etwa nur die in einseitiger Schärfe ausgesprochene Uebertreibung einer an sich mit dem Glauben wohl vereinbaren Ansicht finden. Wenigstens erscheint ihm der Ausdruck des Arius, daß der Sohn *κτίσμα θεοῦ τέλειον* sey, hinreichend gegen häretischen Irrthum gesichert, da er hinzusetze: *ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων*.

Nach dem vorläufigen, aber nur vorübergehenden Siege des Athanasius zu Nicäa, und während die nicänische Formel hauptsächlich im Abendlande ihren Stützpunkt fand, erhielt nun oder behielt vielmehr jene Mittelrichtung im Orient das entschiedene Uebergewicht. Weder das Homousion, noch die Lehre des Arius wollte sie anerkennen; sie betrachtete vielmehr, und zwar mit einem gewissen Rechte, ihre Versuche, die wahre Mitte zwischen beiden Seiten festzuhalten, als eine Bewahrung der väterlich überlieferten Lehre. Nur schlossen sich zunächst, so lange der Gegensatz gegen die nicänische Formel das Bestimmende war, auch die minder entschiedenen Arianer ihnen an, wie denn Eusebius von Nikomedien als die einflußreichste Persönlichkeit an ihrer Spitze erscheint (daher Eusebianer, *οἱ περὶ Εὐσέβιον*). Die von dieser Seite ausgehenden Versuche, durch vermittelnde Formeln die dogmatische Einheit zu gewinnen, wie sie auf den antiochenischen Synoden seit 340, zu Philippopolis und auf der ersten sirmischen Synode 351 gemacht wurden, gehen mit geringen Schwankungen im Einzelnen darauf hinaus, einerseits die Homousie des Sohnes als zum Sabellianismus führend, sowie die im Wesen Gottes begründete Nothwendigkeit der Existenz des Sohnes zu verwerfen, andererseits aber auch die arianische Behauptung einer Schöpfung des Sohnes *ἐξ οὐκ ὄντων* als nicht schriftgemäß, ebenso die Annahme eines eigentlich zeitlichen (weltzeitlichen) Ursprunges und der natürlichen Wandelbarkeit des Sohnes zu beseitigen. Namentlich läßt die fünfte antiochenische Formel (f. macrostichos), welche man zur Verständigung nach dem Abendlande schickte, durch die ausführlichen Antithesen nach beiden Seiten hin am deutlichsten die Richtung der Partei erkennen. Sie faßt den Vater, um die Monarchie in der Trinität zu wahren, durchaus als gleichbedeutend mit dem einen absoluten, anfangslosen und ungezeugten Gott, der allein das Seyn aus sich selbst hat; von ihm aber ist der Sohn von Ewigkeit (vor aller Zeit), aber durch freien Willen und Entschluß des Vaters erzeugt. Er ist dem Vater in Allem ähnlich (*κατὰ πάντα ὅμοιος*) als vollkommenes Abbild des Urbildes, von vorn herein (von Natur, nicht erst *ἐκ προκοπῆς*) vollkommen und unwandelbar und so vollkommener Gott aus Gott; aber in eigner persönlicher Subsistenz bei Gott ist er diesem untergeordnet und nur durch vollkommene Willensübereinstimmung eins mit ihm.

Als nun aber durch die erste sirmische Synode (351), dann die zu Arles (353) und Mailand (355) die Verdrängung des Athanasius erreicht war, gerieth durch diesen Sieg die orientalische Partei in jene innere Zersetzung, und die oben genannten Semiarianer widersetzen sich im Interesse der bisherigen orientalischen Lehrart den eigentlich arianischen Tendenzen. Die unter des Ursacius und Valens Einflusse veranstaltete zweite sirmische Synode versuchte zunächst durch Verbannung der Streitworte, an denen gerade die Parteien sich schieden (*οὐσία, ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος*) und durch Zurückgehen auf die allgemeine Formel, daß der Sohn dem Vater ähnlich, aber ihm als dem Größeren untergeordnet und daß die Art seiner Erzeugung nach Jes. 53, 8. unerforschlich sey, den Streit zu schlichten und auch dem Arianismus Luft zu schaffen. Demgemäß wurde denn auch diese zweite sirmische Formel von Eudoxius auf einer Versammlung zu Antiochien im arianischen Sinne ausgebeutet. Um so entschiedener trat nun jene semiarianische Partei auf der Synode von Ancyra (358) dem entgegen; sie wies zwar das des Sabellianismus verdächtige *ὁμοούσιος* (was sie auch mit *ταυτοούσιος* gleich setzt) zurück und betonte die Unterordnung des Sohnes, welche daraus folge, daß er nicht *ἀγέννητος* sey, sondern seine *ἀρχή* im Vater, in dem ungezeugten Gott habe, aber sie stellte doch allen Versuchen, die göttliche Würde Christi weiter abzuschwächen, den schon früher gebrauchten Terminus der Wesensähnlichkeit entgegen, welcher

allein dem eigenthümlichen Verhältniß von Vater und Sohn im Unterschiede von dem Verhältnisse des Schöpfers zum Geschöpf entspreche; denn sie wollen eine zeugende Thätigkeit Gottes festhalten, die sich specifisch unterscheide von der schöpferischen. Die Anathematismen der ancyranischen Synode wenden sich dann sowohl gegen den Sabellianismus als gegen den strengen Arianismus. Das nachdrückliche Auftreten dieser Partei machte entschiedenen Eindruck auf den unselbstständigen Constantius, so daß jetzt auf seine Veranlassung die dritte sirmische Synode, ohne eine neue Formel aufzustellen, sich auf die ältern antiochenischen Bestimmungen berief und zugleich die Anathematismen der ancyranischen Synode sich aneignete. Der Kaiser wollte nun durch ein allgemeines Concil die Sachen zum Abschluß bringen. Dies wurde aber von der Partei des Ursacius und Valens hintertrieben; statt dessen wurden jene beiden Synoden zu Ariminum in Italien und zu Seleucia in Isaurien berufen, Occidentalen und Orientalen auseinander gehalten. Zugleich hatte die genannte Partei (die der Homöer, wie man sie genannt hat im Gegensatz gegen die Homöusianer sowohl als gegen die strengen Arianer) zur Sicherung ihrer Stellung einen Compromiß mit den Häuptern der Semiarianer zu schließen gesucht, der günstig für die erstere ausgefallen war. Am kaiserlichen Hofe zu Sirmium waren nämlich am Abend vor Pfingsten 358 Ursacius und Valens mit Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea darin übereingekommen, daß die Letztern sich die Verpönung des Streites über den Ausdruck *οὐσία* gefallen ließen und dagegen nur die unbestimmte Verstärkung der frühern sirmischen Formel erlangten, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey in Allem (*κατὰ πάντα*), wie die heiligen Schriften lehren. Für diese sogenannte dritte sirmische Formel sollten nun die beiden Synoden gewonnen werden. Aber in Ariminum erklärte man, beim Nicänum bleiben zu wollen, und in Seleucia hatten die Homöusianer das entschiedene Uebergewicht über Acacius von Cäsarea und seine Anhänger, welche die dritte sirmische Formel durchzusetzen suchten. Die Majorität billigte hier selbst das nicänische Symbol mit Ausnahme des Ausdrucks *ὁμοούσιος* und erklärte im Uebrigen, bei dem Glauben der antiochenischen Väter verharren zu wollen. Selbst der als Exulant in Silicien lebende Hilarius von Piktavium wurde zu den Verhandlungen zugezogen, so hatten sich schon damals die Semiarianer den Nicänern genähert. Indessen brachen nun die lange hinhaltenden Intriguen jener Hofbischöfe und der entschiedene Wille des Kaisers, um jeden Preis eine Einigung zu erzielen, allmählich den Widerstand beider Synoden, so daß sie die sirmische Formel annahmen. Zur Sicherung ihres Sieges gab zwar die Hofpartei, welche auch nach ihrem Hauptvertreter zu Seleucia als die Acacianische bezeichnet wird, die entschiedenen Arianer Aetius und Eunomius, welche sich nicht fügen wollten, preis, sie wußte aber auch die hervorragenden Häupter der semiarianischen Partei, Macedonius, Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste in Armenien, zu entfernen und unschädlich zu machen (Synode von Constantinopel 360, s. d. Art. „Macedonius"). Eudoxius nahm den Stuhl von Constantinopel ein, und der an seine Stelle zum Patriarchen von Antiochien erhobene Meletius mußte weichen, sowie sich seine antiarianische (im Wesentlichen mild semiarianische) Richtung zeigte. Jetzt aber (361) starb Constantius, nachdem er durch seine Einmischung, die um so unberufener war, je mehr ihm selbst eine klare Einsicht und selbstständige Ueberzeugung abging*), die Verwirrung gesteigert und durch seine Neigung Synoden zu veranstalten, das Staatsfuhrwesen zu Grunde gerichtet hatte (Ammian. Marcell. XXI, 16).

Von jetzt ab beginnt die immer entschiedenere Annäherung der semiarianischen Partei an die nicänische. Die alexandrinische Synode (362, unter Athanasius) kam dem entgegen, indem sie nicht auf der bisher im Orient als nicänisch geltenden Terminologie bestand, welche in der Trinität von einer Hypostasis (= *οὐσία*) und drei

---

*) Theodoret. h. e. II, 18. von der kirchlichen Hofpartei: *οἱ τὴν βασιλέως γνώμην μεταιθέντες εἰς ἅπερ ἐβούλοντο.*

πρόσωπα sprach, sondern auch die Unterscheidung von einer οὐσία und drei Hypostasen als orthodoxer Auslegung fähig gelten ließ und damit den durch Marcell's Auftreten im Orient noch bekräftigten Verdacht des Sabellianismus von der nicänischen Formel zu entfernen suchte. Zwar legte die durch die Bischofsweihe des Paulinus befestigte meletianische Spaltung der völligen Einigung ein schwer zu beseitigendes Hinderniß in den Weg, aber die Verfolgung des arianischen Kaisers Valens, welche die Semiarianer so gut wie die Nicäner traf, führte beide Richtungen näher zusammen, Meletius selbst erklärte sich immer entschiedener im nicänischen Sinne, und die drei Kappadocier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa wirkten dogmatisch erfolgreich für die Befestigung der athanasianischen Lehre und für die kirchliche Vereinigung mit Alexandrien und dem Abendland. Eine semiarianische Partei erhielt sich zwar und widersetzte sich — was jetzt gegen die Lehre vom Sohne in den Vordergrund trat — besonders der auf Grund der nicänischen Anschauung ausgebildeten Lehre von der Gottheit des Geistes (s. d. Art. „Macedonius"). Aber auf dem zweiten ökumenischen Concile zu Constantinopel (381), auf welchem ein Meletius den Vorsitz führen konnte, drang die nicänische Lehre durch, und mit dem Arianismus wurde auch die Lehre der Semiarianer oder Macedonier verworfen.

Quellen: Die griechischen Kirchenschriftsteller und Epiphanius, haer. 73. Die Synodalakten bei Mansi II & III. — Vgl. Fuchs, Bibl. der Kirchenversamml. II; Hefele, Conciliengesch. I. — Die übrige Literatur s. in den am Eingang genannten Artikeln. W. Möller.

Seminarien. Die historische Bedeutung des Wortes, wornach nicht jede Lehr- und Erziehungsanstalt, sondern nur eine zur Bildung künftiger Geistlichen bestimmte so heißt, wird insofern nicht festgehalten, als man auch philologische und Schullehrerseminarien errichtet hat; doch kann man sagen, daß damit der ursprüngliche Boden nicht verlassen sey, indem es sich auch in diesen Instituten immer noch um Bildung des Lehrstandes handelt, während z. B. eine Kriegsschule, ein Conservatorium für Musik, eine Gewerbschule von Niemanden den Titel eines Seminars erhält. Eine andere Verallgemeinerung des Begriffes einer Pflanzschule liegt darin, daß an den Universitäten auch diejenigen Vereinigungen von Studirenden unter einem oder mehreren Lehrern Seminare genannt werden, die lediglich den Zweck der Uebung in homiletischen und katechetischen Leistungen haben, ohne daß ein engerer, auch Wohnung, Lebensweise und anderweitige Studien umfassender Verband die Theilnehmer umschlösse. Im eigentlichen Sinne ist ein Seminar eine kirchliche Lehr- und Erziehungsanstalt für die künftigen Geistlichen, in welcher diese nicht bloß, ja nicht einmal vorzugsweise ihre wissenschaftliche Bildung, sondern hauptsächlich ihre klerikale Erziehung erhalten, also sowohl in die praktischen Erfordernisse des Amtes durch Vorübung eingeleitet, als auch zu einem geistlichen Wandel gewöhnt werden sollen. Es beruht also das Vorhandenseyn, die Idee solcher Institute auf der Ueberzeugung, daß diejenige wissenschaftliche Vorbildung, wie sie von den allgemeinen wissenschaftlichen Instituten, Gymnasien und Universitäten zu erlangen ist, für den Theologen nicht ausreiche, während sie für den Juristen, den Mediciner rc. ausreichend sey; darum nicht, weil der Theolog nicht durch sein Wissen und Können nur, sondern durch Gesinnung und Wandel erst fähig wird, seines Berufes zu warten, also gerade die pädagogische Einwirkung auf ihn in einer Weise und in einem Grade erforderlich scheint, in welchem die Universität und das Gymnasium sie nicht ausüben kann. Schärfer wäre dies so auszudrücken: weil der Geistliche kein Weltlicher ist, so soll auch schon seine Bildung nach Form und Inhalt nicht weltförmig, nicht weltlichen Einflüssen ausgesetzt seyn; er soll schon während seiner Vorbereitung geistlich erzogen und darum auch äußerlich, dem Ort und der Lebensweise nach von der Welt abgesondert werden. Wie sehr diese Ansicht dem katholischen Begriffe vom geistlichen Stande entspricht, liegt auf der Hand, die katholische Kirche verfährt auch demgemäß. Eine andere Frage aber ist es, ob die evangelische Kirche dieselbe Forderung an die Erziehung ihrer

Geistlichen stellen müsse oder könne? Es haben weder Luther noch Melanchthon in Wittenberg, weder Landgraf Philipp in Marburg noch Kurfürst Friedrich in Heidelberg Seminarien für die Theologen zu errichten sich bewogen gefunden, wogegen das Tridentiner Concil dies allen Bischöfen zur Pflicht macht. Der Grund liegt darin, daß es innerhalb des Protestantismus eine specifisch-klerikale Erziehung gar nicht gibt. Uns repräsentirt sich der Gegensatz von Kirche und Welt nicht im Priester und Laien; wir machen an einen Geistlichen, abgesehen von seiner wissenschaftlichen Bildung keine andern Anforderungen, als die 1 Tim. 3, 2. gemacht sind, und diese erheischen nicht eine klerikale, sondern nur eine christliche, eine fromme Erziehung, die sich wesentlich von der Erziehung in jedem christlichen Hause durch nichts unterscheidet. (Näheres hierüber ist ausgeführt in der „evangelischen Pastoraltheologie“ des Unterzeichneten S. 86 ff.) Allein gerade hieraus ist die Nothwendigkeit von Seminarien auch für die evangelische Kirche abgeleitet worden. In der für unsern Gegenstand klassischen Denkschrift der Eröffnung des Predigerseminars in Heidelberg vom J. 1838 hat Rothe den Gedanken ausgeführt, daß Seminarien als „Schulen der lebendigen Frömmigkeit, der gründlichen theologischen Ueberzeugung und des kirchlichen Geistes“ darum für unsere Zeit nothwendig seyen, weil „die Frömmigkeit und vollends die eigenthümlich-christliche, nicht mehr die allgemein und unmittelbar geltende und herrschende Macht, sondern zur Seite geschoben und im Allgemeinen nur geduldet sey“ (S. 8 f.). Da also die Familie nicht mehr Frömmigkeit pflanze, die Kirche und ihr Dienst aber Frömmigkeit schlechthin fordere, so sey nur durch Seminarien zu helfen. Damit ist auch gesagt, was diese seyn sollen (S. 11): „engere, fromme Gemeinschaften, in denen die künftigen Geistlichen wirkliches Leben im Glauben an Christum anschauen und in seinen Einwirkungen empfinden lernen sollen“; „hier soll die christliche Erweckung in ihrem Verlaufe so geleitet werden, daß ein gesunder und sittlich kräftiger Glaube an den Heiland aus ihr geboren wird“. Deshalb müsse solch' eine Anstalt „ein Haus christlichen Ernstes und christlicher Andacht, stiller Sammlung und rühriger, freudiger Thätigkeit, brüderlicher, einträchtiger Liebe und heiliger Begeisterung seyn“. Ebendarum müsse da ein anderer Geist wehen, als draußen auf dem großen Marktplatz des Weltverkehrs; das Universitätsleben mit seiner Zerstreuung müsse hier abgeschnitten seyn. — Das Wahre und Heilsame dieses Gedankens wird Niemand in Abrede ziehen; es wäre nur die Frage, ob aus den gegebenen Prämissen nicht noch mehr, als dieses, geschlossen werden müsse. Rothe denkt sich den Eintritt in das Seminar als nach den Universitätsjahren folgend; der junge Mann soll (S. 13) „aus der Zwangs- und Formlosigkeit des Universitätslebens sich in ganz allmählicher Weise in die Gebundenheit der bürgerlichen Verhältnisse, namentlich des Berufslebens hineingewöhnen“. Wenn aber das Familienleben aller Frömmigkeit baar ist, wenn Gymnasium und Universität diese eher hindern als fördern, wird dann ein Jahr im Seminar, das diese Laufbahn schließt, gut machen können, was zwanzig Jahre versäumt haben? Wir glauben kaum. Ebendarum würden wir die Nützlichkeit und relative Nothwendigkeit der Seminarien anders motiviren. Die Frömmigkeit zu pflanzen, ist Sache der Familie, — wenn sie es nicht thut, wird ein Seminar sehr unsichere Hoffnung geben, dies zu leisten. Die Frömmigkeit zu pflegen, ist Sache der Schule, auch der Gymnasialerziehung; die Frömmigkeit nicht zu zerstören, ist das, was von der Universität gefordert werden muß. Aber der Theolog bedarf außer diesem und außer der wissenschaftlichen Bildung, die ihm letztere gewährt, noch ein Anderes, das ist die praktische Vorübung. Diese nun kann zwar auch durch Universitätsinstitute erreicht werden; aber je mehr die wissenschaftliche Theologie an Umfang zunimmt, um so schwerer ist es, die praktische Uebung und das wissenschaftliche Studium gleichmäßig zu betreiben. Deshalb erscheint es als ersprießlich, wenn Letzteres der Hauptsache nach absolvirt werden kann, bevor die erstere in größerem Maßstabe betrieben wird. Ist die wissenschaftliche Hauptprüfung zuvor schon bestanden und widmen sich alsdann noch die Candidaten ein Jahr lang (nach Umständen mehr oder weniger) der fleißigen Uebung im Predigen und

Katechisiren, im Schulunterricht, in praktischer Bibelauslegung, gehen die Vorträge über sämmtliche praktisch-theologischen Wissenschaften, die bis dahin aufgespart waren und unter denen auch die Vorträge über die kirchlichen Künste und deren Geschichte nicht fehlen dürfen, den Exercitien zur Seite: so ist dieses praktisch-theologische Studium ein viel einheitlicheres und wirksameres, als wenn diese Dinge neben den wissenschaftlichen Fächern nur beiläufig mitbetrieben werden müssen. Läßt es sich überdies nun ausführen, d. h. sind die Mittel dazu vorhanden, um die Candidaten in diesem letzten Stadium unter Einem Dache zu vereinigen, so daß sie mit den Vorstehern eine Hausgenossenschaft ausmachen, daß ihnen eine bestimmte Lebens- und Tagesordnung vorgezeichnet, Hausandacht mit ihnen gehalten und individuell seelsorgerlich auf sie gewirkt werden kann: so ist dies von sehr großem Werth, indem hier ein Uebergang vom akademischen in's pastorale Leben, eine Eingewöhnung in letzteres gegeben ist; auch läßt sich jeder Candidat auf diesem Wege allseitig kennen lernen, wodurch es möglich wird, ihn auch später auf die angemessenste Weise zu verwenden. Dessenungeachtet aber ist auf diese Gestaltung des Seminars nur ein sekundäres Gewicht zu legen, weil zur Erzielung dessen, was eigentlich als Zweck solcher Institutionen anzusehen wäre, nämlich zur Erzeugung einer frommen und kirchlichen Gesinnung, auch solche Institutionen ein nichts weniger als sicheres Mittel sind. Der Hauptzweck eines Seminars ist vielmehr immer in die umfassendere und zusammenhängendere praktische Berufsbildung zu setzen; dazu ist aber in allweg auch ein Fernehalten von alle dem zu rechnen, was sich der Theolog, wenn er es sich je angewöhnt hätte, nothwendig abgewöhnen müßte, sobald er der geistliche Hirte einer Gemeinde seyn wollte.

Die verschiedenen Formen und Grade der Ausdehnung, die ein Seminar annehmen kann, stellen wir am besten in einer Art von Scala dar, die etwa folgendes Aussehen haben wird.

I. Das katholische Seminar im Sinne des Tridentiner Concils, das als Knabenseminar den 12jährigen Zögling aufnimmt und ihn, ohne ihn irgend welchen weltlichen Einflüssen, z. B. einer Universität, zugänglich zu machen, erst entläßt, wenn er als geweihter Priester in's Amt tritt. Hier besorgt das Seminar allein die ganze klerikale Bildung, auch die wissenschaftliche Seite derselben.

II. Diesem am nächsten stehen diejenigen evangelischen Seminarien, von denen ein Paradigma nur in Württemberg vorhanden ist, wo die Klosterschule den Zögling im 14. Lebensjahre (die große Kirchenordnung sagt: „die Knaben und studiosi ihres Alters von zwölf bis in vierzehn Jahren ungefährlich") aufnimmt, ihn im 18. Jahre an das Tübinger Stipendium abgibt, aus dem er erst austritt, wenn er in's Vikariat übergeht. Sie unterscheiden sich von Nr. I wesentlich dadurch, daß zwar die niederen Seminarien selbstständige, vollkommen abgeschlossene Anstalten sind, wo alle Lehrer zugleich Vorsteher, alle Vorsteher zugleich Lehrer sind, dagegen das höhere Seminar seine Zöglinge als Studenten die akademischen Vorlesungen hören läßt und nur für die Privatübung sowie für das Disciplinarische sorgt. Einen Schritt weiter gehen die sonst parallelen katholischen Convikte in Württemberg, sofern diese auch ihre 14—18jährigen Zöglinge in ein je an demselben Orte befindliches Gymnasium schicken. Diese Gymnasien sollen freilich, entsprechend den unten zu erwähnenden episkopalen Forderungen der jüngsten Zeit, künftig nur noch katholische Geistliche zu Lehrern haben, also eigentlich aufhören, Gymnasien zu seyn.

III. Eine weitere Stufe repräsentiren diejenigen Anstalten, die die Kandidaten erst aufnehmen, nachdem sie die Universität durchlaufen haben, und die nun den Uebergang von dieser ins geistliche Amt vermitteln. Unter ihnen macht es 1) einen Unterschied, ob sie bloß den Zweck praktischer Vor- und Einübung erfüllen sollen, wenn auch mit nebenhergehenden praktisch-theologischen, also wissenschaftlichen Vorlesungen, oder ob sie das gesammte theologische Studium umfassen, es abrunden oder auf höhere Potenz erheben, also gleichsam einen Gelehrtenverein, eine Akademie im Kleinen vorstellen sollen.

Auf die erste Seite sind die katholischen sogenannten Priesterseminare zu setzen, wovon unten noch Näheres zu sagen ist; protestantischerseits hätte hier auch das Heidelberger Predigerseminar seinen Platz gefunden, wenn es in der Weise eingerichtet worden wäre, wie Rothe dieß in der oben citirten Denkschrift in Aussicht nimmt. Auf die zweite Seite dagegen käme in dieser Beziehung das evangelische Seminar zu Loccum zu stehen, dessen Zweck (s. Wachler's theologische Nachrichten, September 1821. S. 368) zwar nicht der ist, die Kandidaten zu gelehrten Theologen zu bilden, aber doch eine mehr als gewöhnliche Bekanntschaft mit allen Theilen der Theologie herbeizuführen. Doch scheint auch dort der praktische Zweck, die Vorübung zum Amt eine sehr bedeutende Stelle unter jenen „allen Theilen der Theologie" einzunehmen, da die Kandidaten sich mit den Ortsgeistlichen in die kirchlichen Geschäfte im Dienst der Gemeinde theilen. Bestimmter auf diese zweite Seite wird — zu Folge der Beschreibung in Dittenberger's Schrift „über Predigerseminarien", Heidelberg 1835. S. 58 ff. — das Seminar in Wittenberg zu setzen seyn. Zwar sind auch dort alle die Vorlesungen (a. a. O. S. 61) durchaus praktischer Natur, und es wird sogar, wie dies auch anderwärts geschieht, die wissenschaftliche Vorlesung über Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoraltheologie schon vorausgesetzt; aber (S. 62) die Interpretationsübungen, die Disputationen und Examinatorien umfassen die ganze wissenschaftliche Theologie; das Praktische besteht hier nur in der Form, wodurch die Kandidaten selbstthätiger auftreten, als beim Anhören eines Kathedervortrages. — 2) Ein zweiter Unterschied zwischen den auf dieser Stufe stehenden Seminarien bezieht sich darauf, daß die einen ihre Genossen zu einer Hausgemeinschaft, einem Convikte vereinigen, die andern aber sie nur zu den Uebungen und Lektionen versammeln. Zur ersten Art gehört Loccum und Wittenberg, zur zweiten Herborn, Friedberg und bis jetzt Heidelberg. — 3) Noch besteht eine Verschiedenheit darin, daß die einen dieser Institute für die künftigen Diener der betreffenden Landeskirche obligatorisch sind, so Heidelberg, Herborn, Friedberg, die andern aber als eine besondere Wohlthat nur einer beschränkten Anzahl von Bewerbern offen stehen; dahin sind außer Wittenberg (dem einzigen Seminare in der ganzen preußischen Monarchie, da das Institut der Domkandidaten in Berlin unter die Kategorie der Seminarien nicht wohl mitbefaßt werden kann), und Loccum, in dieser Beziehung auch die unter Ziffer II. genannten württembergischen Seminarien zu rechnen, wogegen die unter Ziffer III. genannten katholischen Priesterseminare zur ersten, obligatorischen Gattung gehören.

IV. In die unterste Reihe, wo es sich verhältnißmäßig am wenigsten um klerikale Gesammt-Erziehung, sondern vorzugsweise um Vorübung in der Technik der geistlichen Berufsthätigkeiten handelt, kommen die homiletischen und katechetischen Seminarien, welche Anfangs nicht selten reine Privatunternehmungen einzelner Lehrer waren, indem sie eine Gesellschaft Studirender um sich sammelten, die sich im Predigen und Katechisiren zu üben wünschten, — Institute, die jetzt kaum mehr an einer Universität fehlen. (So z. B. in Jena, s. die Denkschriften von Schott, 1815 bis 1824, neue Folge von Schwarz, 1836 ff.; in Greifswalde, s. Finelius, Probestücke aus dem theologisch-praktischen Institute auf der Universität Greifswalde 1822; in Kiel, s. Schreiter, Einrichtung des homiletischen Seminars daselbst, 1816, und Köster, Beschreib. desselben, 1825; in Tübingen, s. Bahnmaier, Denkblatt für das württemb. protest. Prediger-Institut, 1817, 1818). Diese Institute haben, je nachdem ihre Stifter oder jeweiligen Vorsteher sie behandeln, engere oder weitere Gränzen; namentlich werden in neuerer Zeit (wie z. B. in Göttingen unter Schöberlein) mit den homiletischen auch liturgische Uebungen verbunden.

Ueberblicken wir noch die Geschichte des Seminarwesens, wobei jedoch nur die unter Ziff. I.—III. genannten Arten in Betracht kommen können, so ist vorerst auf den Art. „Klosterschulen" zurückzuverweisen, da in dieser Gestalt die kirchlichen Bildungsanstalten zunächst auftraten, und auch wenn die Bischöfe junge Kleriker unter ihren Augen erziehen ließen, die Einrichtung und das Verfahren dem klösterlichen ebenso ähnlich war,

wie das kanonische Leben der Kleriker dem Mönchsleben. Sie datiren sich daher für das Abendland vornämlich von Augustin, dem Gründer des kanonischen Lebens. Die morgenländische Kirche kannte ebenfalls nur die klösterliche Erziehung als die dem Priesterstande entsprechende; jedoch hing es mit dem allgemeineren Gegensatze zwischen der Pädagogik der griechischen und römischen Kirche im Alterthum zusammen, daß jene es ganz angemessen fand, wenn die nachherigen Kleriker zuerst in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren eine universalere wissenschaftliche Bildung sich erwarben (vgl. Neander, Kirchengeschichte II. S. 212 ff. Doergens, der heil. Basilius und die klassischen Studien. Leipzig 1857). Aufgezählt und im salbungsvoll-panegyrischen Tone nach katholischer Weise geschildert sind die geistlichen Schulen der abendländischen Kirche von Augustin Theiner in der (von ihm als Bußübung für frühere anticölibatärische Gelüste abgefaßten) „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten". Mainz 1835. Seminarien hießen sie vor dem Tridentinum noch nicht, sondern einfach Schulen, auch Collegien, nur daß mit letzterem Namen zugleich die geistliche Körperschaft selbst bezeichnet wurde, unter deren Leitung das Institut stand. Die Disciplin war mönchisch streng (Jugibus ecclesiasticis disciplinis constringantur, ut eorum lasciva aetas et ad peccandum valde proclivis nullum possit reperire locum, quo in peccati facinus proruat, sagt die Regel des vierten toledanischen Concils von 633); der Unterricht je nach der Tüchtigkeit der Vorsteher besser oder schlechter; die Stufen waren, außer der Reihenfolge des trivium und quadrivium durch die verschiedenen Weihen bedingt, zu welchen die Zöglinge vorrückten. Die Leitung der Schule und das Hauptlehramt an ihr hatte, da sich in den Klöstern die Aebte, in den Domschulen die Bischöfe meist nicht persönlich diesem Geschäfte widmeten, ein Conventuale oder Kanoniker, der den Ehrentitel Scholasticus führte und sich nach Bedürfniß Unterlehrer beigesellte. Theils der Verfall dieser Anstalten zu der Zeit, als die Nachwirkung von Karl's des Großen Institutionen und Regiment aufhörte und das Schulwesen allenthalben ins Stocken gerieth, als auch das kanonische Leben der Kleriker sich lockerte, theils das Erblühen der Universitäten hatte die Folge, daß die Kleriker ihre Vorbildung, sofern sie überhaupt Bildung nöthig hatten und suchten, auf den Universitäten holten, was aber der Kurie niemals erwünscht war, daher sich verschiedene Päbste, wie Alexander III., Innocenz III. und Gregor IX., ernstlich bemühten, die Kleriker von dem freien Universitätsleben zurückzulocken in die alten Schulen, die sie darum auch mit brauchbareren Lehrern zu versorgen gedachten (Theiner S. 74). Erst das 16. Jahrh. aber brachte jenen Anstalten ihre Neugeburt. Es war der Stifter des Jesuitenordens, welcher, um auch in diesem Punkte den alten Glanz der Kirche in erhöhtem Maße herzustellen und dem Protestantismus eine Waffe entgegenzuhalten, zunächst für Deutschland eine klerikale Lehranstalt in Rom unter Schutz und Beistand von Pabst und Kardinälen errichtete. Mit acht jungen Deutschen ward sie am 21. Novbr. 1552 eröffnet; im December waren ihrer schon 22, ein Jahr darauf 55. Auch dieses Institut hieß noch Collegium (vgl. d. Art. „Ribadeneira" Bd. XIII. S. 12). Erst das Tridentiner Concil, das Sess. 23. cap. 18. sich mit diesem Gegenstande auf Anregung des Kardinals Polus und des Karl Borromäus beschäftigte, gebraucht neben dem Titel Collegium auch den Namen seminarium, um damit den speciellen Zweck des Instituts genau zu erkennen zu geben. (Der Bischof soll, wird gesagt, aus den Zöglingen desselben seine Geistlichen nehmen und andere wieder nachziehen, ita ut hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit). Es wird die Einrichtung desselben in Betreff der Aufnahme (im zwölften Jahre sollen die Knaben eintreten), der Erziehung und des Unterrichts vollständig geordnet (sogleich sollen die Zöglinge Tonsur und geistliche Kleidung empfangen und stets beibehalten, Grammatik, Gesang, Kalender — der computus ecclesiasticus — und andere bonae artes, ferner die heilige Schrift, die libri ecclesiastici [darunter sind wohl nicht die scripta patrum zu verstehen, die man allerdings erwarten sollte, da die nachher genannten homiliae sanctorum doch nur einen kleinen Theil derselben ausmachen, sondern die zur gottesdienstlichen Lesung bestimmten Bücher, die sowohl Perikopen als Legenden

und Gebete enthalten], die Homilien der Heiligen, das Ceremoniell der Sakramente und der übrigen Cultushandlungen — das sind die Lehrfächer. Die Messe soll täglich gehört, gebeichtet soll monatlich und communicirt so oft werden, als es der Beichtiger für angemessen hält). Ein so eingerichtetes Seminar soll jeder Bischof bei seiner Kathedrale oder Metropolitankirche haben. Dies galt denn auch als Regel in der kathol. Kirche, bis die Aufklärungszeit ihnen Kredit und Zulauf entzog und Seminarien nur noch zum Einlernen der liturgischen Formen für nöthig hielt. In Oesterreich wurden um 1780 die bischöflichen Seminarien aufgehoben und dafür in jeder Provinz des Reiches ein sogenanntes General-Seminarium errichtet. Die Ultramontanen wissen diesen Produkten der josephinischen Zeit nicht genug Schlechtes nachzusagen (s. Theiner S. 304 f.). Nach den napoleonischen Kriegen wurden zuvörderst in Rom die während derselben eingegangenen Seminarien wieder hergestellt (das deutsche Collegium unter Pius VIII. im J. 1817), und in den nun folgenden Konkordatsverhandlungen mit den verschiedenen Landesherren bildeten die Seminarien einen Gegenstand von großer Bedeutung. Die sogenannte Kirchenpragmatik, welche 1818 von den verbündeten Fürsten des südwestlichen Deutschlands aufgestellt wurde, versprach die Errichtung von Seminarien und rief solche auch in mehreren der betreffenden Länder wirklich hervor; allein die Kurie forderte nicht nur für jede Diöcese ein Seminar, sondern machte auch den Anspruch, daß jedes genau nach der Vorschrift des Tridentinum eingerichtet werde. Die Regierungen nahmen aber die bekannten Bullen Provida solersque (6. August 1821) und Ad dominici gregis custodiam (11. August 1827) nur theilweise an, und zwar war gerade der Punkt wegen der Seminarien einer dieser abgelehnten Artikel. Die Kurie begab sich nach ihrer Art vorerst des weiteren Widerstrebens, und so entstanden jene katholische Bildungsanstalten, die vom Staate dotirt und beaufsichtigt und in den entsprechenden Klassen mit einer Universität verbunden sind, worauf dann erst nach Absolvirung der akademischen Studien am Sitze des Bischofs ein besonderes Priesterseminar die examinirten Kandidaten aufnehmen sollte, um sie für den liturgischen und pastoralen Dienst technisch einzuüben. Dieser Stand der Dinge, der einstweilen zwar, wie gesagt, stillschweigend hingenommen, nie aber vom Pabste förmlich anerkannt wurde, bot nun in neuester Zeit den Bischöfen der oberrheinischen Kirchenprovinz, die der Bischof Ketteler von Mainz stimulirte, einen der Hauptpunkte dar, gegen welchen sie ihre Angriffe richteten. Die Denkschriften des Episkopats jener Provinz vom März 1851 und Juni 1853, führen diese, wie ihre anderen Beschwerden, näher aus; es wird gegen jene modernen Priesterseminarien gesagt, daß die Kirche diesen Namen ebenso wenig kenne, als den damit bezeichneten Gegenstand (Denkschr. von 1853 S. 55), und daß dieselben weit nicht zureichen, um „schon reife Jünglinge in wenigen Monaten in jenen starken Tugenden zu bilden, welche dem geistlichen Stande eigen sind, nachdem sie ihre Studien auf den Universitäten vollendet und oft bereits in dem Genusse einer zu großen Freiheit die schädlichsten Grundsätze eingesogen haben" (ebendas. S. 67). Ebenso wenig Dank, als für die aus Staatsmitteln dotirten Seminare an den Universitäten und für die Priesterseminare, erndteten die Regierungen für die aus gleichen Mitteln errichteten niedern Convikte, weil die Kirche nicht unbeschränkt über sie zu verfügen hat. Wo daher die gleichbaldige Errichtung von Knabenseminaren nach der Tridentiner Vorschrift unthunlich wäre, wird wenigstens verlangt, daß die Convikte, von welchen aus die jüngeren Zöglinge ein Gymnasium besuchen, zu rein kirchlichen Anstalten gemacht werden. — Niemand, wer einen unverfälschten Rechtssinn hat, kann im Unklaren seyn über die Alternative: Wenn der Staat aus seinen Mitteln, aus den vom ganzen Lande (auch dem protestantischen Theile) erhobenen Steuern Seminarien errichtet, damit der katholische Theil der Bevölkerung in seinen religiösen Bedürfnissen von tüchtigen Geistlichen besorgt werde, so gebührt ihm auch das Oberaufsichtsrecht; abgesehen noch davon, daß er unter keinen Umständen davon ausgeschlossen werden darf, von dem was in solch' einem Institut getrieben wird, von dem Geiste, der da in die künftigen Seelsorger gepflanzt wird, Kenntniß zu nehmen

und, wenn dies ein staatsgefährlicher Geist wäre, mit seiner Macht einzuschreiten, die ihm zum mindesten ebenso gut von Gott übertragen ist, als der Kirche ihre Gewalt. Oder aber: wenn die Kirche dem Staat jeden Einfluß auf derlei Institute verweigert, so ist es geradezu widersinnig, ja ein Unrecht gegen sämmtliche Staatsbürger, wenn der Staat nur noch einen Heller für diese ihn nichts mehr angehenden Dinge aufwendet. Daß nur die Kirche wisse, wie Kleriker zu erziehen seyen, ist nicht in anderer Weise wahr, als daß auch nur die Träger der Wissenschaft wissen, wie man für irgend eine Wissenschaft die jungen Leute bildet; so wenig der Staat die Religion macht, so wenig macht er die Wissenschaft, die Kunst &c.; er hat für alle diese Dinge nur Raum zu schaffen, daß sie sich so frei entwickeln können, wie es ihre Bestimmung ist und das Wohl des ganzen Volkes erheischt. Aber weil er alle diese Interessen und Gebiete des nationalen Lebens — und ein solches ist in ihrer irdischen Erscheinung und Wirklichkeit auch die Religion, während sie intensiv weit über diese Gränzen hinausschreitet — als die gemeinsame Ordnung umfassen muß, so darf er schlechterdings nicht darauf verzichten, daß er über alles innerhalb seiner Territorialgränzen, innerhalb des nationalen Lebens Vorgehende ein Aufsehen habe.

In der evangelischen Kirche finden wir die ersten Institute der Art in Württemberg, wo die ersten evangelischen Fürsten sie in der Weise stifteten, daß sie die Klöster in Klosterschulen, das Tübinger Augustinerkloster in ein „herzogliches Stipendium" umschufen. Sie heißen deshalb auch bis zum Anfange dieses Jahrhunderts nicht Seminare. Der klösterliche Karakter blieb an ihnen haften; es wird in der großen Kirchenordnung 1559 fol. 252 die Disciplin ausdrücklich damit motivirt, daß „den Klosterpersonen vor Andern ein nüchtern und züchtig Leben gebühre". Aber man geht doch im Grunde nicht von dem Gedanken aus, daß der geistliche Beruf solch' eine aparte Erziehung in klösterlicher Luft erheische, sondern man will den Unterthanen, unter deren Kindern „gute und fruchtbare ingenia sind", und die doch nicht die Mittel haben, denselben die für's geistliche Amt nöthige Bildung zu geben, mit jenen Stiftungen eine Wohlthat erweisen. Bloß die Ausführung dieses Gedankens behält noch das mönchische Gepräge, weil man sich im klösterlichen Lokale das Leben nicht anders als klösterlich denken kann. — Das älteste Seminar nächst diesen ist das zu Loccum in Hannover. Nach den bei Wachler (a. a. O. S. 364 ff.) gegebenen Notizen trat das Kloster Loccum 1593 in pleno zur evangelischen Kirche über, behielt aber seine Einrichtung als Kloster, nur daß es sich speciell für die Bildung evangelischer Geistlichen bestimmte und hierzu ein hospitium unterhielt. Eine Erneuerung und Erweiterung hat es 1820 erhalten. Seine Einrichtung ist bei Wachler S. 368 ff. beschrieben. Sein Vorsteher führt stets noch den Titel Abt. Von Loccum aus ist 1817 (ebendas. S. 365) das Seminar in der Stadt Hannover gestiftet worden. Im gleichen Jahre errichtete Friedrich Wilhelm III. von Preußen das Seminar zu Wittenberg, um durch diese Entschädigung für die Aufhebung der Universität die Lutherstadt zu ehren. An die Stelle der nachherigen „nassau-oranischen hohen Schule" für reformirte Geistliche ward (s. Rheinwald's Repert. Bd. III. S. 191, Otto, nassauisches Kirchenrecht §. 123.) das Seminar in Herborn für die unirte nassauische Landeskirche errichtet (aus letzterem sind mehrere Denkschriften von Otto ausgegangen). Das Seminar zu Friedberg für das Großherzogthum Hessen ward 1837 gestiftet und mit dem dortigen Schullehrerseminar in diejenige Verbindung gebracht, die der pädagogischen Bildung der Theologen ersprießlich schien (s. die Denkschriften von Crößmann, von 1840 an). Die Herrnhuter haben Seminarien in Gnadenfeld und für Nordamerika in Nazareth. Holland hat keine Anstalt dieser Art; nach Wiggers (kirchl. Statistik II. 1843. S. 272) wird dies vielleicht in wissenschaftlicher Beziehung durch die vielen Vereine unter den Studirenden, in ökonomischer Beziehung dadurch einigermaßen ersetzt, daß jeder studirende Predigersohn ein jährliches Stipendium von 200 fl. erhält. Die Remonstranten dagegen haben (ebendas. S. 275) an dem Athenäum in Amsterdam eine theologische Bildungsanstalt; ebenso besitzen die Lutheraner in Holland

ein Seminar in jener Stadt, durch das jeder ihrer Geistlichen gegangen seyn muß. England hat nur ein einziges Seminar, das katholische in Maynooth bei Dublin. Die dürftige theologische Bildung, die in Oxford und Cambridge zu holen ist, muß erst durch den Aufenthalt bei einem praktischen Geistlichen ergänzt werden. Dänemark besitzt ein Seminar in Kopenhagen; Schweden besaß (ebendas. S. 416) in den Jahren 1809 bis 1831 an seinen beiden Universitäten je ein Seminar, im letztgenannten Jahre ließ man beide eingehen, weil „die praktische Bildung ihrer nothwendigen Voraussetzung der theoretischen, entbehrte", dies aber war der Fall, „weil sich das Studium der Theologen mehr den Lehrgegenständen der philosophischen Fakultät zuwandte." (Wäre es aber nicht das Natürlichere gewesen, diese theoretische Bildung zu verbessern, damit die praktische im Seminar die rechte Unterlage hätte, statt dieses aufzuheben, weil jene ungenügend war? Die Sache ist übrigens bei Wiggers nicht ganz klar.) In Nordamerika dagegen, das (trotz dem besten Willen Georg Washingtons, der zur Gründung einer Central-Universität ein Kapital stiftete) keine Universitäten nach europäischen Muster hat, besitzt die evangelische Kirche desto mehr Seminare. Im Jahre 1808 war im ganzen Bereich der Union noch keine solche Anstalt, im Jahre 1838 bestanden deren schon 35 (s. Wiggers a. a. O. S. 449; Rheinwald, Repert. V. S. 174 ff. 181 ff., VI, 206 ff., XIX, 266 ff.), im Jahre 1857 aber 45 (s. Baur, in dem Art. „Amerikanisches Erziehungs- und Unterrichtswesen", in Schmid's pädagog. Encykl. I. S. 121). — Was noch die morgenländische Kirche betrifft, so hat Griechenland kein Seminar; es bringen die jungen Leute, welche Priester werden wollen, ihre Lehrzeit entweder bei Diakonen oder andern Geistlichen in der Nähe des Bischofs, oder in den Klöstern zu (Wiggers a. a. O. S. 193). Ueber Rußland ist uns von einem befreundeten russischen Geistlichen Folgendes mitgetheilt. Die geistlichen Schulen in jenem Reiche haben, seit sie bestehen, d. h. seit Rußland vom Tartarenjoche vollständig frei wurde, das Eigenthümliche, daß die Zöglinge nicht sowohl darum in sie aufgenommen werden, weil sie künftig Geistliche werden wollen, sondern weil sie Söhne von Geistlichen sind; für diese sind sie da. Die weitaus meisten Geistlichen sind daher Söhne von Geistlichen; wenn eines Laien Sohn zu geistlichen Würden gelangt, so war er jedenfalls vorher Mönch. Die Organisation der geistlichen Schulen, wie sie jetzt besteht, datirt sich von dem Minister Speransky (selbst eines Geistlichen Sohn) unter Alexander I. her. Es sind drei Hauptklassen: 1) geistliche Schulen (im engeren Sinne), 2) geistliche Seminarien, 3) geistliche Akademien. In die ersteren treten die Söhne der Priester mit dem siebenten Jahr und bleiben bis zum zwölften; außer den Elementarkenntnissen wird in den letzten Jahren auch Latein und Griechisch gelehrt, damit solche Knaben, die nicht in ein Seminar vorrücken können, wenigstens Lektoren und Kantoren oder Psalmisten an Dorfkirchen werden können. Solcher niederen Schulen sind in einer Parochie oft mehrere, keine aber hat mehr als ein einziges Seminar. Dasselbe steht unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs und wird von einem Rektor geleitet, der Mönch, Archimandrit oder Aspirant auf die bischöfliche Würde ist. Die Professoren sind theils Laien, theils Mönche; ihre Zahl ist groß, da in einem Seminar deren fünfzehn, zwanzig und mehr seyn können; sie ist aber nicht zu groß für die Menge von Schülern, die in manchen Gouvernements in die Tausende geht, weil alle Geistlichen das Recht haben, alle ihre Söhne dahin zu schicken. Für diese alle sind nicht Priesterstellen genug vorhanden, daher immer viele, wenn sie das Seminar absolvirt haben, irgend ein anderes Fach ergreifen, um Aerzte, Beamte u. s. w. zu werden. Es ist von den angeregten allgemeineren Reformen in Rußland wohl auch für diesen Punkt eine zweckmäßigere Einrichtung zu erwarten. In diesen Seminarien werden drei Klassen unterschieden: I. die unterste für die Rhetorik, II. die mittlere für die Philosophie, III. die oberste für Theologie. Jede Klasse umfaßt einen zweijährigen Kursus. (Der Lehrplan des St. Petersburger Seminariums ist folgender: I. Untere Klasse. 1) Stylistik, vollständiger Kursus der Prosa und Poesie, der weltlichen und geistlichen, aber ausschließlich der vaterländischen, mit Uebungen in eigenen Aufsätzen.

2) Für den biblischen Unterricht: die historischen Bücher des A. Testam. 3) Algebra und Geometrie. 4) Paschalia, Belehrung über die Osterzeit. 5) Allgemeine Geschichte. 6) Geschichte und Inhalt der gottesdienstlichen Bücher. [Ziff. 4. u. 6. würdem dem computus und den libri ecclesiastici im Programm des Tridentinum entsprechen.] 7) Latein: Sallust und Cäsar. 8) Griechisch: Kirchenväter. 9) und 10) Deutsch und Französisch. — II. Mittlere Klasse. 1) Logik. 2) Patristik. 3) Psychologie. 4) Physik. 5) Biblische Geschichte. 6) Die Propheten [als Bibelunterricht]. 7) Hermeneutik. 8) Landwirthschaft. 9) Naturgeschichte. 10) Geschichte Rußlands. 11) Latein und Griechisch [Fortsetzung]. 12) Französisch und Deutsch, Sprechen beider Sprachen. — III. Obere Klasse. 1) Dogmatik. 2) Ethik. 3) Patrologie. 4) Das Neue Testament. 5) Homiletik. [Dies hängt wohl mit dem Bestreben zusammen, auch der geistlichen Redekunst wieder Boden in der russischen Kirche zu gewinnen.] 6) Kirchengeschichte. 7) Kulturgeschichte. 8) Praktische Uebung im Predigen. 9) Kirchenrecht. 10) Symbolik. 11) Pastorallehre. 12) Griechisch und Hebräisch. In diesem Petersburger Seminar herrscht eine zwar nicht strengere, aber angemessenere und wirksamere Disciplin als in den übrigen, wo schon die große Zahl der Zöglinge eine genauere Ueberwachung unmöglich macht, auch die beaufsichtigenden Mönche nicht immer Leute von praktischem Geschick sind, die mit der Jugend umzugehen wissen.) — Wenn nun ein Zögling das Seminar in allen diesen Klassen durchlaufen hat, so kann er zum Priester geweiht werden, jedoch nur für die Kirchen in Dörfern und Provinzialstädten. Wer dagegen in den Gouvernementsstädten, die zugleich Bischofssitze sind, angestellt werden will, muß eine der vier Akademieen besucht haben (s. Bd. V. S. 387), welche die Stelle der theologischen Fakultäten vertreten. Auf diese kommen gewöhnlich aus jedem Seminare des Kirchengebiets, dem die Akademie angehört, zwei bis drei Kandidaten, so daß die Frequenz jeder Akademie sich auf fünfzig bis sechszig Zöglinge beläuft, die in neuerer Zeit Studenten heißen. Diese sind zunächst dazu bestimmt, Professoren an den Seminarien zu werden; sie bleiben aber auf diesen Professuren nie lange, sondern suchen eine Priesterstelle, da jene sehr kärglich (mit etwa 370—470 fl.) salarirt sind, was für die Seminarien den Nachtheil häufigen Lehrerwechsels zur Folge hat. — Die Zöglinge in den Seminarien wie die Studenten auf den Akademieen erhalten den Unterricht unentgeltlich. Erwähnenswerth ist noch die Anordnung, daß, wenn aus den Seminarien ein Zögling nach der Akademie kommt, um aufgenommen zu werden, jedoch im Examen schlecht besteht, derselbe in sein voriges Seminar auf Kosten des Rektors und der Professoren dieses Seminars zurückgeschickt wird. Es wird ihnen somit bei Strafe zur Pflicht gemacht, in jeder Abtheilung zwei oder drei Kandidaten zu haben, die das Examen bestehen können. — Wir glauben, für die Ausführlichkeit dieser Angaben keiner Entschuldigung zu bedürfen, da die Einrichtungen der griechisch-russischen Kirche in solchen Beziehungen noch ziemlich unbekannt sind, auch der erwähnte Artikel der Encyklopädie im fünften Bande diesen speziellen Gegenstand nur mit einigen Worten berührt.

Palmer.

Semipelagianismus, eine erst durch die Scholastiker aufgebrachte Benennung für eine die Mitte zwischen Augustin und Pelagius haltende theologische Zeitrichtung, die schon der patristischen Zeit angehört. Die Lehre Augustin's hatte im Abendlande durch die überlegene Persönlichkeit desselben, das kräftige Auftreten der afrikanischen Kirche, die Zustimmung der römischen Kirche und die Hülfe der kaiserlichen Reskripte den Sieg erlangt. Allein nicht nur blieb die griechische Kirche im Wesentlichen bei ihrer bisherigen Anschauungsweise, auch als die Verbindung der Pelagianer mit Nestorius jenen zugleich mit diesem die Verdammung auf der ephesinischen Synode zugezogen hatte, sondern auch im Abendlande fehlte viel daran, daß der strenge Augustinismus in seiner Consequenz Allgemeingut des kirchlichen Bewußtseyns geworden wäre, wenn auch der Eindruck der imposanten kirchlichen Persönlichkeit Augustin's so viel bewirkte, daß man es gern vermied, in ausdrücklichen Widerspruch mit ihm zu treten.

Viele in der Folgezeit wollten seiner Lehre folgen und meinten es zu thun, ohne daß es wirklich der Fall gewesen wäre. Dazu kam, daß die afrikanischen Synoden, welche doch den Ausschlag gegeben hatten, zwar die augustinische Lehre von der adamitischen Sünde und ihren Folgen, von der Taufe, namentlich der Kindertaufe, sofern sie durch die Erbsündenlehre karakteristisch bestimmt wird, und den augustinischen Begriff der Gnade als einer innerlich wirkenden ad singulos actus gegebenen gebilligt, aber die augustinische Prädestinationslehre, welche überhaupt erst nachher, zwischen Augustin und Julian von Eklanum, zur genaueren Erörterung kam, aus dem Spiele gelassen hatten. Gerade in ihr aber lag der eigentliche Stein des Anstoßes auch für Viele, die keineswegs Pelagianer seyn wollten, die aber von hier aus consequenterweise auch den augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade entgegentreten mußten. Jene Bedenken und Zweifel der hadrumetischen Mönche (s. den Art. „Pelagianismus" am Schluß) ließen sich, wie es scheint, durch Augustin beschwichtigen. Folgenreicher aber war der Einspruch, welchen Augustin noch in seinen letzten Lebensjahren von Gallien her vernehmen mußte. Seine treuen Schüler und Anhänger Prosper aus Aquitanien und Hilarius berichten ihm davon (August. epp. 225. 226.); Prosper meldet, daß viele Diener Christi (Mönche) zu Massilia der Ansicht seyen, Augustin habe in den Streitschriften wider die Pelagianer Sätze über die Berufung und Erwählung nach Gottes Rathschluß aufgestellt, welche im Widerspruch mit der Lehre der Väter und der Kirche ständen. Da sie noch darüber im Zweifel gestanden und Viele sich von Augustin selbst hätten Auskunft erbitten wollen, sey ihnen Augustin's Buch „de correptione et gratia" zugekommen, wodurch Einige sich in seiner Lehre befestigt, Andere aber um so mehr sich von ihm entfernt hätten. Dies sey um so gefährlicher, weil es so treffliche, in allem Eifer der Tugend ausgezeichnete Männer seyen, die hier in Gefahr stünden, der pelagianischen Ketzerei zu verfallen und um so mehr Andere zu verlocken. Nach Prosper's Beschreibung erkennen sie an, daß Alle in Adam gesündigt und daß Niemand durch seine Werke, sondern Alle nur durch die Gnade Gottes vermöge der Wiedergeburt in der Taufe selig werden könnten. Aber indem sie den Nachdruck darauf legen, daß Christus für Alle gestorben, behaupten sie: Alle, welche zu Glaube und Taufe kommen wollen, können selig werden und (wie Hilarius angibt) das Vermögen, zu glauben, und der Wille, gerettet zu werden, sey vom Schöpfer in die Natur des Menschen gelegt. Wenn daher Gott die Einen zum Leben vorherbestimme, die Anderen nicht, so sey diese Prädestination durchaus bedingt durch Gottes Präscienz des menschlichen Verhaltens. Die Lehre vom unbedingten Rathschluß sey zu verwerfen, weil sie die Gefallenen verzagt, die Heiligen träge mache; aller Eifer in der Heiligung und alle Tugend höre auf, si Dei constitutio humanas praevenit voluntates. Die Prädestination führe auf einen Fatalismus oder eine Naturenverschiedenheit. Andere gingen noch weiter und verständen unter der gratia initialis bloß die natürlichen Gaben und Kräfte der Vernunft und des Willens; wer diese recht gebrauche, dem werde die heilbringende Gnade zu Theil. Der göttliche Rathschluß der Berufung sey nichts Anderes, als der erklärte Wille Gottes, daß Niemand anders als durch Wiedergeburt in sein Reich komme und daß er alle Menschen dazu durch Naturgesetz, geschriebenes Gesetz und Evangelium einlade; wer nun wolle, könne Gottes Kind werden, denn jeder Mensch habe gleiches Vermögen zum Guten und Bösen. Das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder, so wie das ganzer Völker, welche der göttlichen Offenbarung entbehren, suchen sie durch die Präscienz Gottes, wonach er vorauswußte, daß sie das Evangelium nicht annehmen würden, zu erklären. Zugleich aber erinnern sie, daß die heidnischen Völker doch durch das Licht der Natur zur Verehrung des einen wahren Gottes hätten gelangen können. So bleibe die Universalität des göttlichen Gnadenrathschlusses doch wahr, aber das Heil werde nur ergriffen von denen, welche freiwillig glaubten und merito credulitatis den Gnadenbeistand empfingen. Endlich dürfe auch das Beharren im Guten nicht so vom göttlichen Rathschluß abhängig gemacht werden, daß man sage, es könne weder verdient (suppli-

citer mereri), noch durch Bosheit verloren werden. Durch diese Sätze wollten sie der Lehre entgehen, daß Gott durch unbedingten Rathschluß Einige zur Ehre, Andere zur Schmach erschaffen habe. Prosper wünscht nun, daß Augustin diese Leute über das Gewicht und die Gefahr ihrer Irrthümer aufklären und die falschen Consequenzen, die man aus der Prädestinationslehre ziehe, zurückweisen möchte. Diese Briefe des Prosper und Hilarius nennen, mit Ausnahme des Bischofs Hilarius von Arles (der also von jenem Anhänger Augustin's zu unterscheiden ist), keinen Namen; sie weisen aber deutlich hin auf die Mönchsgemeinschaften in Massilia, welche in großem Ansehen standen und unter denen Johannes Cassianus (s. d. Art.), nachdem er Schüler des Chrysostomus gewesen war und dann längere Zeit sich bei den ägyptischen Mönchen aufgehalten hatte, an der Spitze einiger von ihm selbst gegründeten Klöster von bedeutendem Einfluß war. Seine Schriften, in denen sich die Einwirkung griechischer Theologie, der Geist des Mönchthums und ein warmer Hauch der Frömmigkeit, die dem dogmatisch-dialektischen Streben eher abgeneigt ist, erkennen lassen, zeigen uns, daß Prosper die Richtung, welche in Massilia herrschte, im Wesentlichen richtig aufgefaßt hat. Cassian erscheint darnach als der bedeutendste Vertreter jener Partei der Massilienser oder, wie sie erst im Mittelalter genannt worden sind, Semipelagianer. Sie suchten zwischen Pelagius und Augustin einen Mittelweg zu finden, um, ohne der Gnade zu nahe zu treten, doch der Prädestinationslehre auszuweichen und der Gefahr zu entgehen, daß der christliche Heilsproceß seinen wesentlich ethischen Karakter verliere, wenn schlechthin Alles auf die Gnade gestellt und diese dann unwiderstehlich wirkend gedacht werde. Den augustinischen Sätzen wollten sie die Lehre der Schrift und der Kirche vor Augustin entgegenstellen, und man kann in der That ihr Auftreten als eine Reaktion der bisherigen namentlich griechischen Lehre gegen Augustin ansehen. Diese Partei verwirft aufrichtig die Lehre des Pelagius und unterscheidet sich von ihr wesentlich dadurch, daß sie tief greifende Folgen der Sünde Adam's für die menschliche Natur anerkennt, nämlich den Tod und eine erbliche Sündhaftigkeit, eine Krankheit der sittlichen Natur des Menschen, bestehend in Schwäche des Willens und in dem durch die Sünde erst hervorgerufenen Gegensatze von Geist und Fleisch. Denn dieser Gegensatz ist zwar als heilsam von Gott zur Uebung der sittlichen Kraft geordnet, aber doch erst unter der Voraussetzung des Sündenfalls. Der Mensch kann sich nun nicht selbst gesund machen, nicht aus sich selbst das Heil erlangen. Eben so entfernen sie sich von Pelagius und nähern sich Augustin in der Auffassung der Gnade, wenn auch hier gerade der Mangel fester Bestimmungen am empfindlichsten ist. Im Allgemeinen kennen sie jedoch auch eine innerlich auf den Willen einwirkende Gnade und erkennen die Nothwendigkeit einer solchen erleuchtenden und den Willen belebenden und kräftigenden Gnade an. Allein der Mensch ist nun doch nur sittlich geschwächt, ist krank, nicht todt. Mit der ihm gebliebenen sittlichen Kraft des freien Willens kann und soll er sich für die göttliche Gnade empfänglich machen. Das Glauben- und Gehorsam-Seyn-Wollen wenigstens ist in der Regel das Vorausgehende, wodurch er sich die äußerlich dargebotene Gnade aneignet und durch deren Unterstützung nun zum wirklichen heilskräftigen Glauben gelangt. Nostrum est velle, Dei perficere. Menschlicher Wille und göttliche Gnade wirken immer zusammen und sind nicht von einander zu trennen, noch so zu fassen, daß das eine das andere aufhebt. Dieser an sich so richtige und für die ethische Auffassung des christlichen Lebens unumgängliche Kanon wird nun aber von Cassian nicht nur in einer äußerlichen, falsch empirischen Weise aufgefaßt, sondern auch wesentlich alterirt dadurch, daß eigentlich ein Alterniren von Gnade und freiem Willen behauptet wird, was es zu einer wirklichen Durchdringung beider Seiten nicht kommen läßt. Daher die wunderliche Behauptung, allgemein lasse sich über die Priorität von Gnade oder Freiheit nicht entscheiden, man müsse hier die Mannigfaltigkeit der Fälle aus der Erfahrung aufnehmen und zugestehen, daß in manchen Fällen in der That eine gratia praeveniens dem Willen zuvorkomme, während in den meisten Fällen die Bewegung des Willens vorangehe. Vornehmlich

aber richtet sich nun die Opposition gegen die gratia irresistibilis Augustin's. Nirgends wirke die Gnade auf unwiderstehliche Weise, sondern wie sie in ihrer Wirkung immer bedingt sey durch die Willensentscheidung, so könne ihr auch der Wille immer widerstreben. Daran schließt sich denn von selbst die Läugnung einer absoluten Prädestination und die Behauptung, daß die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammniß lediglich abhänge von dem göttlichen Vorherwissen des freien sittlichen Verhaltens des Menschen; denn an sich beziehe sich der Gnadenwille Gottes auf alle Menschen. Diese Ansichten hat Cassian mit deutlicher Beziehung auf Augustin in der XIII. seiner collationes patrum, außerdem an zerstreuten Stellen seiner institutt. coenob. und seiner Bücher de incarnatione vorgetragen.

Die Nachrichten des Prosper und Hilarius über diese gallische Richtung waren nun die Veranlassung für Augustin zur Abfassung seiner Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Natürlich vermochte er durch dieselben den Anstoß an seiner Lehre nicht zu heben, jene semipelagianische Richtung nicht zu beseitigen. Nach dem bald darauf (i. J. 430) erfolgenden Tode Augustin's hielt sich daher Prosper für verpflichtet, für den Augustinismus den Streit fortzusetzen. Er begab sich mit Hilarius nach Rom und erlangte von dem dortigen Bischof Cölestin einen Brief an die gallischen Bischöfe (s. bei Mansi, IV, 454 sqq., auch im Anhang des X. Bandes der Benediktiner-Ausgabe Augustin's, S. 88 ff.), in welchem dieser zwar auf Grund der Anklagen des Prosper das Ansehen des gefeierten Augustin in Schutz nimmt und es tadelnswerth findet, daß in Gallien einige Presbyter vorwitzige Fragen aufwerfen, Neuerungen anstiften und sich zu Lehrern der Bischöfe machen wollen. Ueber die Streitfragen selbst aber ist dieser Brief auffallend schweigsam. In den älteren kirchenrechtlichen Sammlungen findet sich zwar an diesen Brief Cölestin's angehängt eine Sammlung von Zeugnissen früherer römischer Bischöfe und afrikanischer Synoden über die Lehre von der Gnade (die auctoritates de gratia Dei), welche entschieden die augustinische Lehre von der Gnade enthalten, jedoch mit Uebergehung der gratia irresistibilis und der Prädestinationslehre, auf welche ohne Zweifel der vorsichtige Schluß hinweist: profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere; ita non necesse habemus adstruere etc. Allein obgleich diese Sammlung sehr alt und gewiß unter den damaligen Streitbewegungen aufgesetzt worden ist, haben doch mit Recht schon G. J. Voß, Mauguin, Quesnell und Andere nach Vorgang auch des Baronius die Zugehörigkeit jener auctoritates zum Schreiben Cölestin's geläugnet. (Die Abfassung durch Prosper oder Leo den Großen läßt sich nicht beweisen.) Cölestin mochte Grund haben, die Erörterung der Streitpunkte wo möglich zu unterdrücken wegen der sehr einflußreichen Stimmen derer, welche der augustinischen Consequenz nicht folgen wollten. Auch Vincentius Lerinensis gehört ohne Zweifel zu dieser gallischen Partei, und es ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, daß er in seinem berühmten Commonitorium (oft herausgegeben, auch von G. Calixt zugleich mit einigen Schriften Augustin's. Helmst. 1629 und 1655), auch auf die augustinische Doktrin stillschweigend von seiner Theorie der Tradition aus den Vorwurf der Neuheit und Subjektivität fallen lassen will, ja daß er in dem uns erhaltenen Fragmente des zweiten Abschnittes dieser Schrift die Worte aus Cölestin's Brief desinat incessere novitas vetustatem in diesem Sinne für sich ausbeutet. Es dürfte nicht zu gewagt seyn, den Untergang des zweiten Abschnittes seiner Schrift hauptsächlich aus der darin wahrgenommenen polemischen Tendenz gegen Augustin herzuleiten. Eben deshalb muß es auch als durchaus wahrscheinlich erscheinen, daß der Vincentius, gegen welchen Prosper's Schrift pro Augustini doctrina responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum gerichtet ist, kein anderer als der bekannte Verfasser des Commonitorium sey.

Prosper war nun durch Cölestin's Verfahren wenig befriedigt und hoffte von seinem Nachfolger Sixtus ein entschiedeneres Auftreten gegen die gallische Irrlehre, betrieb aber

selbst schriftstellerisch sehr eifrig die Sache Augustin's. Schon früher hatte er in seinem zwar nicht gerade hochpoetischen (wie Kurtz meint), aber doch durch die tieferen augustinischen Anschauungen erwärmten Gedichte de ingratis seine gallischen Gegner als undankbare Verächter der Gnade bekämpft und nachzuweisen gesucht, wie sie durch ihre Behauptungen ganz auf die pelagianischen Irrthümer zurückgedrängt würden. Dann nach Augustin's Tode hatte er in mehreren Schriften (responsiones ad capitula calumniantium und die genannte gegen Vincentius) die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Prädestinationslehre zu entkräften gesucht. Endlich nach Pabst Cölestin's Tode verfaßte er sein Hauptwerk pro Augustino contra collatorem (nämlich gegen die XIII. collatio Cassian's), worin er Augustin's Lehre von der Gnadenwahl in geschickten, die Härte verdeckenden Wendungen darstellt, ohne doch in der Sache dem augustinischen Dogma irgend etwas zu vergeben. Ein anderer in jener Zeit gemachter Versuch von augustinischer Seite, diese Lehre möglichst mild darzustellen und dabei namentlich die Behauptung eines allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, freilich in einem sehr uneigentlichen Sinne, festzuhalten, liegt uns vor in dem unter Leo's des Großen Werken befindlichen, diesem aber nur nach unsicherer Muthmaßung zugeschriebenen Buche de vocatione gentium (abgedruckt in Prosper's und in Leo's des Großen Werken). Es unterscheidet eine gratia universalis und specialis. Bei der ersteren ist an die Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in Natur und Geschichte zu denken, wie sie von der religiösen Anlage des Menschen erfaßt werden kann; sie wäre zum Heile des Menschen hinreichend gewesen, wenn nicht die Sünde verdunkelnd und herabziehend dazwischen getreten wäre. So aber ist nun eine specialis gratia erforderlich, welche nur denen zu Theil wird, die gerettet werden. Diese Gnade nun hebt zwar, wie der Verfasser mit Augustin behauptet, den menschlichen Willen nicht auf; er bleibt vielmehr ihr nothwendiges Organ, aber die voluntas, welche auf der niedrigsten Stufe eine voluntas sensualis, auf höherer, aber immer noch dem bloß natürlichen Leben angehöriger, eine voluntas animalis ist, wird doch erst durch die Gnade zu einer voluntas spiritualis gemacht. Die Gnade ist es also, welche in dem, den sie beruft, sich erst den ihre Gaben empfangenden Willen bereitet. Die Allgemeinheit des eigentlichen Gnadenwillens Gottes kann nun dabei doch nur im Sinne einer specialis universalitas behauptet werden, d. h. daß Gott aus allerlei Volk und zu allen Zeiten sich seine Erwählten berufe.

Natürlich vermochten solche Milderungen im Ausdruck, welche vom Princip des Augustin nichts aufgeben, den Widerspruch der Semipelagianer nicht zu beschwichtigen, um so weniger, als Andere die Prädestinationslehre mit großem Nachdruck und in großer Schroffheit vorgetragen zu haben scheinen. Eine eigentliche, von der Kirche als ketzerisch verworfene Sekte der Prädestinatianer hat es aber nicht gegeben. Die praedestinati, von denen die Semipelagianer reden, sind keine anderen, als Anhänger der augustinischen Lehre vom semipelagianischen Standpunkte aus d. h. so geschildert, daß man ihrer Lehre von der Gnadenwahl die bekannten schroffen und zum Theil unberechtigten Consequenzen, gegen welche schon Augustin sich vertheidigen mußte, aufbürdet und zugleich mit wirklicher oder fingirter Ueberzeugung zu verstehen gibt, daß jene mit Unrecht sich auf den gefeierten Namen Augustin's beriefen. Dafür spricht im Grunde auch der Verfasser des berühmten, vom Jesuiten Sirmond zuerst herausgegebenen Buches: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio (Par. 1643. 8. Auch bei Galland. X.), indem er seine Gegner schildert als Wölfe in Schafskleidern, welche sich mit so feiner Vorsicht unter die katholische Heerde gemischt hätten, daß sie mehr als Bürger der Heiligen und Hausgenossen des Glaubens geachtet, denn als listige Feinde der Kirche erkannt würden, und indem er sagt, daß sie durch ihre Schriften unter Augustin's Namen schon beinahe die ganze Welt verwundet hätten. Man sieht, er greift die ganze augustinische Richtung an. Der Verfasser gibt nun zuerst einen Ketzerkatalog in der Weise der alten Häreseologen und mit Anschluß an Augustin's Buch: De haeresibus; den Schluß bildet als 90ste Ketzerei die der prae-

destinati. Daran schließt sich das zweite Buch, angeblich die Schrift eines Prädestinatianers, welche derselbe unter dem falschen Namen Augustin's geschrieben habe. Sie werde von diesen Leuten heimlich gelesen und sehr hoch gestellt. Dieses Buch sey endlich non tam editus quam deprensus in die Hände des Verfassers gekommen, nachdem bereits der selige Bischof Cölestin, der es einmal zu sehen bekommen, seinen Abscheu darüber ausgedrückt und befohlen habe, es mit ewigem Stillschweigen zu begraben. Neander ist nun noch der Ansicht, daß diese Schrift wirklich von einem excentrischen und nicht durch den sittlichen Takt Augustin's geleiteten Anhänger der Prädestinationslehre absichtlich schroff verfaßt sey; allein bei weitem wahrscheinlicher ist es, daß dieselbe vom semipelagianischen Verfasser des Ganzen fingirt, d. h. aus den Sätzen Augustin's und seiner Anhänger mit den Folgerungen, die man daraus zog, geschickt zusammengesetzt ist. Es wird hier die Lehre von einer doppelten Prädestination, einer Vorherbestimmung nicht nur zum Leben und zum Tode, sondern auch zur Gerechtigkeit und zur Sünde vorgetragen. Eine gewisse Zahl der Gerechten und der Bösen sey festgesetzt, die nicht überschritten werden könne. Zwar klingt es nun nicht einmal streng augustinisch, wenn gesagt wird, diese Prädestination erfolge nicht nach einem parteiischen Ansehen der Person, sondern nach der Vorhersehung Gottes. Von denen er vorhergesehen, daß sie sich nicht bekehren würden, die habe er zum Tode prädestinirt und die zum Leben, von denen er vorausgesehen, daß sie omni modo bekehrt werden würden. Allein damit soll, wie andere Stellen zeigen, keineswegs eine Bedingtheit der Prädestination durch die vorausgesehene Bethätigung der endlichen, menschlichen Causalität des Willens behauptet, sondern nur das wesentliche Zusammenfallen von Prädestination und Präscienz bezeichnet werden, denn sogleich wird für die Prädestination zur Gerechtigkeit und zur Sünde auf nichts Anderes zurückgegangen, als auf die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Macht. Man müsse sonst annehmen, Gott habe ohne Vorhersehung Menschen geschaffen, die anders handeln konnten, als er es wollte. Unbesieglich sey Gottes Wille, darum könnten die Menschen nichts Anderes seyn, als wozu sie Gott geschaffen. Quos deus semel pradestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducentur inviti: quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant. Das dritte Buch dieser Schrift enthält dann eine Bekämpfung dieser Lehre vom semipelagianischen Standpunkte aus. Der ganze Karakter des interessanten Werkes weist es offenbar den semipelagianischen Streitigkeiten des 5ten Jahrhunderts zu, und daß es nicht viel später verfaßt ist, als etwa um die Mitte dieses Jahrhunderts, scheint auch daraus hervorzugehen, daß als vorletzte Häresie die des Nestorius aufgestellt ist. Von den Vermuthungen aber über den Verfasser hat die Sirmonds immer noch das Meiste für sich, daß es Arnobius dem Jüngeren angehöre, dessen Commentare allerdings dieselbe semipelagianische Richtung zeigen; über Vermuthungen aber kommt man hier nicht hinaus.

Wie nun überhaupt der Streit zwischen den Massiliensern und den Anhängern Augustin's sich in Gallien mitten unter den politischen Unruhen und Zerrüttungen des 5ten Jahrhunderts fortgesetzt habe, darüber ist uns nur sehr Vereinzeltes bekannt. Erst die Person und die der zweiten Hälfte des Jahrhunderts angehörigen Schriften des Bischofs Faustus von Reji (Riez) in der Provence bieten uns wieder einen Anhalt. Faustus weist durch seine Bildung zurück auf jene Mittelpunkte klösterlichen und wissenschaftlichen Lebens im südöstlichen Gallien; denn auch er ist Mönch im Kloster zu Lerinum gewesen, und wir sehen ihn nun als Bischof die dort empfangene Richtung fortpflanzen und durch das Ansehen seiner Frömmigkeit und bischöflichen Tüchtigkeit befördern. Unter seiner Leitung sind damals Verhandlungen in Gallien mit einem Presbyter Lucidus, welcher der Prädestinationslehre entschieden anhing, gepflogen worden. Ein Brief des Faustus an Lucidus will diesen, nachdem bereits mündliche Verhandlungen erfolglos gewesen sind, noch einmal von seinen Irrthümern abzubringen suchen. Nachdem Faustus hier die seiner Ansicht nach wahre Lehre kurz dargestellt, erbietet er sich, wenn

Lucidus zu ihm komme oder vor der Versammlung der Bischöfe erscheine, den ausführlicheren Beweis zu liefern. Auch Faustus geht, wie Cassian, davon aus, daß mit der Gnade Gottes immer zugleich auch die menschliche Bethätigung zu verbinden sey; wer mit Ausschließung aller eigenen Bethätigung des Menschen die Prädestination behaupte, sey eben so sehr wie Pelagius zu verwerfen. Zwar könne der Mensch, der nicht ohne Sünde geboren werde, auch nicht ohne die Gnade Gottes frei werden, und es müsse dem Menschen aller Stolz und alle Einbildung auf seine Werke genommen werden. Bei allem unseren Eifer, die Gnade Gottes an uns nicht vergeblich seyn zu lassen, müssen wir doch, was wir von der Hand des Herrn erhalten, nicht als Lohn, sondern als Geschenk ansehen; aber anderseits, wer durch seine Schuld verloren gehe, habe doch können selig werden, wenn er nicht der Gnade seinen eigenen Gehorsam (laboris obedientiam) versagt habe. Und umgekehrt, wer durch die Gnade vermittelst des Gehorsams zur Vollendung komme, habe doch durch Nachlässigkeit fallen und durch seine Schuld verloren gehen können. Nach der Gnade, ohne welche wir nichts seyen, sey die Arbeit des eigenen Gehorsams nöthig. Eben deshalb muß der Satz verworfen werden, daß Christus nicht für Alle gestorben sey, daß er nicht Alle selig haben wolle; eben so der, daß wenn ein Getaufter in Sünden falle, er durch Adam und die Erbsünde verloren gehe; endlich, daß der Mensch durch Vorhersehung zum Tode bestimmt werde, und daß ein Gefäß zur Unehre nicht dahin kommen könne, ein Gefäß zur Ehre zu werden. Lucidus scheint sich nun zur weiteren Verhandlung auf einer Synode, wahrscheinlich der zu Arles (475), auf welcher wenigstens der error praedestinationis verurtheilt worden ist, gestellt zu haben. Er widerruft in einem uns erhaltenen Schreiben. Noch eine Synode ist dann kurz darauf zu Lyon gehalten worden, und diese beiden Versammlungen sind für Faustus die Veranlassung geworden, die von seinen Gesinnungsgenossen hochgehaltene Schrift: De gratia et humanae mentis libero arbitrio abzufassen, wie darüber sein Brief an den Bischof Leontius Bericht gibt. — So schien der Semipelagianismus in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts in Gallien siegreich und gesichert. Hervorragende Männer, wie Arnobius und Gennadius, stehen auf seiner Seite, eben so in Oberitalien der Bischof Magnus Felix Ennodius zu Pavia, während Afrika und Rom der Sache Augustin's oder wenigstens seinem Namen und Andenken treu blieben. Im Anfange des 6ten Jahrhunderts kam es aber noch einmal zum Kampfe. Veranlaßt wurde derselbe zunächst durch jene scythischen Mönche, welche in Konstantinopel zur Zeit Kaiser Justin's I. den Theopaschitismus durchzusetzen suchten, was ihnen erst unter Justinian gelang. Mit ihrem Eifer gegen Alles, was ihnen als nestorianisch erschien, verbanden sie auch einen entschiedenen Gegensatz gegen den Pelagianismus. Diese Männer, unter denen besonders Johannes Maxentius hervortritt, übergaben den in Konstantinopel weilenden Gesandten des römischen Bischofs Hormisdas ein Glaubensbekenntniß (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 534 sq.), worin sie auch entschieden gegen die Feinde der göttlichen Gnade auftraten. Der natürliche freie Wille, sagen sie, vermöge nichts nisi ad discernenda et desideranda carnalia sive secularia — —; ad ea vero, quae ad vitam aeternam pertinent, nec cogitare nec velle nec desiderare nec perficere posse nisi per infusionem et inspirationem intrinsecus spiritus sancti. Wir verabscheuen, sagen sie, auch die, welche sagen nostrum est velle, Dei perficere. Von den Gesandten des Hormisdas zurückgewiesen, schicken sie vier aus ihrer Mitte nach Rom, die aber bei Hormisdas ebenfalls kein Gehör finden. Sie wenden sich jetzt in einem Briefe sowohl über die christologische als die anthropologische Frage an die von den Vandalen vertriebenen afrikanischen Bischöfe, welche sich in Sardinien aufhielten und unter denen besonders Fulgentius von Ruspe (der als lingua et ingenium derselben bezeichnet wird) hervorragt. Dieses Schreiben (ebendas. S. 196), welches mit Verdammung nicht nur des Pelagius, sondern auch namentlich der Bücher des Faustus schließt, weil letztere offenbar gegen die Prädestination gerichtet seyen und die Hülfe der göttlichen Gnade der menschlichen Natur unterord-

neten, wird von den afrikanischen Bischöfen billigend aufgenommen und durch Fulgentius in der Schrift de incarnatione et gratia beantwortet. Er weist den Semipelagianismus entschieden zurück, wenn auch ohne Nennung des Faustus, dessen Schriften damals ihm noch unbekannt gewesen zu seyn scheinen. Nachdem die Mönche bereits Rom wieder verlassen hatten, wandte sich der vertriebene afrikanische Bischof Possessor, der sich zu Constantinopel aufhielt, auf Verlangen der kaiserlichen Staatsbeamten Vitalian und Justinian an Hormisdas um Auskunft über die durch jene Mönche angeregten Streitfragen (520). Der römische Bischof antwortet sehr diplomatisch (Mansi VIII, 497 sqq.), beklagt sich über jene Mönche, erklärt, daß Faustus nicht zu den recipirten Auktoritäten der Kirche gehöre und daher der freien Beurtheilung unterliege. Man solle bei den Lehren der Schrift, Concilien und Kirchenväter bleiben. Die Lehre von der Gnade und vom freien Willen sey aus Augustin's Büchern, besonders denen an Prosper und Hilarius, zu ersehen; auf Verlangen könne er auch darüber einige Kapitula, welche im römischen Archiv aufbewahrt würden, übersenden. (Mit Wahrscheinlichkeit denkt man dabei an die oben erwähnten auctoritates de gratia Dei.) Die Mönche waren mit dieser vorsichtigen Auskunft nicht zufrieden. Johannes Maxentius trat dagegen in der responsio ad epistolam Hormisdae (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 539 sqq.) sehr rücksichtslos auf. Scheinbar zweifelnd an der Abfassung des Briefs durch den römischen Bischof selbst gibt er ihm eine sehr derbe Antwort, welche sich größtentheils auf die christologische, von Hormisdas ebenfalls umgangene Frage, dann aber auch auf die anthropologische bezieht. Hier kommt er zu dem Schluß, daß, wenn doch die Bücher Augustin's gelten sollten, wie Hormisdas zugebe, Faustus nothwendig ein Ketzer seyn müsse. Zugleich übersandte er das Hauptwerk des Faustus den Bischöfen auf Sardinien und veranlaßte dadurch den Fulgentius zur weiteren schriftlichen Bekämpfung des Semipelagianismus in der Schrift de veritate praedestinationis et gratiae, in welcher er die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre entschieden, aber vorsichtig und mit ausdrücklicher Verwerfung der Prädestination zur Sünde vorträgt. Zugleich übersenden diese Afrikaner eine von zwölf Bischöfen unterschriebene epistola synodica episcop. Afric. in Sardinia exulum (Mansi VIII, 591 sqq.) nach Constantinopel, welche des Hormisdas Berufung auf Augustin für sich acceptirt, aber eben deshalb die Schriften des Faustus für ketzerisch erklärt. Unterdessen aber hatten sich nun auch in Gallien sehr einflußreiche Stimmen mehr im Sinne Augustin's erklärt, namentlich Avitus von Vienna und Cäsarius von Arles. Wie letzterer ein vom römischen Bischof Felix IV. sehr belobtes, uns aber verlorenes Buch de gratia et libero arbitrio gegen Faustus' gleichnamiges Werk geschrieben, so suchte er überhaupt der semipelagianischen Richtung in Gallien entgegenzuarbeiten, und wurde darin durch Felix unterstützt. Bei Gelegenheit der Einweihung einer vom Präfekten Liberius erbauten Kirche wurde 529 in Orange (Arausio) in der arelatensischen Kirchenprovinz, damals noch unter ostgothischer Herrschaft, eine Synode von 14 Bischöfen abgehalten. In den Akten derselben (Mansi VIII, 711 sqq.), unserer einzigen Quelle, erzählen die Bischöfe, daß ihnen einige capitula vom apostolischen Stuhle zugesandt seyen, welche von den alten Vätern aus der heil. Schrift über die Gnadenlehre zusammengestellt worden; diese haben sie unterschrieben. Man hat dabei oft an die oben erwähnten auctoritates, auf die sich aller Wahrscheinlichkeit nach, wie wir sahen, auch Hormisdas bezog, gedacht *). Dann wären sie den arausikanischen Beschlüssen eben nur zu Grunde gelegt, denn diese berühren sich nur verwandtschaftlich mit jenen, greifen aber weiter und decken sich keineswegs mit ihnen. Nach dem Text der Akten muß man aber vielmehr annehmen, daß die 25 arausikanischen Sätze selbst im Wesentlichen die von Rom zugesandten sind und nur das Schlußbekenntniß selbstständig von den Bischöfen aufgesetzt ist. Jene 25 Sätze lassen sich nun

*) So auch Baur, die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Tüb. 1859. S. 213.

alle in Aussprüchen Augustin's und Prosper's mehr oder weniger wörtlich wiederfinden und tragen daher auch im Allgemeinen die augustinische Lehre von der Erbsünde und der Gnade Gottes vor. Allein in erster Beziehung halten sie sich an die Behauptungen, daß Adam's Sünde, welche nicht bloß seinen Leib, sondern auch seine Seele verletzt und deren Tod herbeigeführt habe, auch auf alle seine Nachkommen übergegangen, ohne auf die genaueren Bestimmungen Augustin's über Fortpflanzung und Zurechnung der adamitischen Sünde einzugehen. Sie heben nur nachdrücklich hervor, daß der Mensch aus natürlichen Kräften nichts denken und wählen könne, was zum Heil gehöre, ja daß der Mensch in sich selbst nichts habe, als Lüge und Ungerechtigkeit, ein Gedanke, der zurückgeführt wird auf die augustinische Grundanschauung vom Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, darnach von Anfang herein der Mensch auch im Stande der Unschuld nicht vermochte, das geschenkte Heil zu bewahren ohne Gottes Hülfe. Um so mehr muß nun die Gnade dem gefallenen Menschen zuvorkommen, und zwar nicht etwa bloß äußerlich als Verkündigung, sondern innerlich als inspiratio dilectionis etc., welche — dies ist der Hauptgesichtspunkt — nicht etwa auf Veranlassung menschlich-natürlicher Willensbethätigung (Anrufung, Sehnsucht nach Reinigung, sittliche Anstrengungen) erst gegeben wird, sondern selbst alle solche Willensbewegungen erst hervorruft. So ist das initium fidei, der affectus credulitatis selbst Gnadengeschenk, wie Alles, was wir Gutes thun und denken, und die Liebe selbst, womit wir Gott lieben. Auch bedürfen die Wiedergeborenen und Heiligen noch immer der Hülfe Gottes, um im Guten zu beharren, und nichts, was wir besitzen, kann Gegenstand eines Rühmens seyn, obwohl es einen Lohn für gute Werke gibt: debetur merces bonis operibus si fiant: sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant. Die Lehre von der gratia irresistibilis, der Prädestination und der Partikularität des Gnadenwillens liegt in der Consequenz dieser Sätze, welche ja aus Augustin entlehnt sind; aber sie sind nicht ausgesprochen, wie denn auch nicht gerade die scharfen Aussprüche Augustin's gewählt sind. Ja, das angehängte Bekenntniß der Bischöfe begnügt sich damit, zu bekennen, daß durch den Sündenfall der freie Wille so gebeugt und geschwächt sey, daß seitdem keiner Gott, so wie sich's gebührt, lieben, keiner glauben und um Gottes Willen das Gute thun könne, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Erbarmung zuvorkomme. Daher auch die alttestamentlichen Frommen ihren von Paulus gepriesenen Glauben nicht per bonum naturae, sondern per gratiam dei haben. Und andererseits verwerfen sie nicht nur ausdrücklich die praedestinatio ad malum, sondern suchen auch wenigstens für die Gesammtheit aller Getauften die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in der allgemeinen Möglichkeit, das Heil zu erhalten, nachzuweisen, in einem Satz, der, wenn er nicht ganz illusorisch seyn soll, von der Vorstellung einer gratia irresistibilis und eines decretum absolutum abführt, nämlich: credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. — Die Bestimmungen dieser Synode erhielten dann auf Betrieb des Cäsarius noch besondere Bestätigung durch Bonifacius II., den Nachfolger des Felix. In demselben Sinne erklärte sich damals noch eine Synode zu Valence, auf welcher die Bischöfe der Kirchenprovinz Vienna (zu welcher Valence gehörte) mit Abgeordneten aus der arelatensischen, welche Cäsarius sandte, zusammenkamen. Gewöhnlich setzt man diese später, als die von Orange; Hefele kehrt das Verhältniß nicht ohne Wahrscheinlichkeit um, doch fehlen entscheidende Data. — Das große Problem war nicht gelöst; man zog sich auf die religiös unmittelbar bedeutsamen Aussagen Augustin's zurück, ohne sich zu den Consequenzen seines Systems zu bekennen. Schon die nächstfolgende Zeit zeigt daher bei aller Verehrung Augustin's eine Hinneigung zur Abschwächung seiner Lehre und der Geist des mittelalterlichen und in noch höherem Grade der des modernen (jesuitischen) Katholicismus führt noch weiter von ihm ab. Das Problem taucht immer wieder auf, im Gottschalk'schen Streite, im Gegensatz der scholastischen Schulen und Mönchsorden, in der Reformation, im Arminianismus

und im Kampf der Jesuiten mit den Jansenisten. Diesem Umstande verdanken, wie die pelagianischen, so auch die semipelagianischen Streitigkeiten die sehr zahlreichen gelehrten Untersuchungen. — Quellen: Außer den schon bezeichneten die Schriften des Cassian, Prosper, Faustus, Fulgentius von Ruspe (s. die betr. Artikel). Die Bearbeitungen s. beim Art. „Pelagius", zu denen noch die bedeutendsten Schriften über die sogenannten Prädestinatianer kommen, nämlich Sirmond's Historia praedestinatiana. Par. 1648 (auch in seinen opp. tom. IV. und bei Gallandi X, 401) und seines jansenistisch gesinnten Gegners Mauguin Vindiciae praedestinationis et gratiae. Tom. II. Par. 1650. 4. Außerdem die histoire litéraire de la France II. Von Walch's Ketzergeschichte gehört Bd. V. hierher; von Wiggers pragmat. Darstellung ꝛc. Thl. 2., woran sich dessen Aufsätze über die späteren Schicksale der augustin. Anthropologie in Niedner's histor.-theolog. Zeitschr. 1844 ff. schließen. — J. Geffken, hist. Semipelag. antiquissima. Gottg. 1826. 4. W. Möller.

Semler, Johann Salomo. Seine hervorragende Stellung unter den Theologen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nimmt Semler ein als Begründer der historisch-biblischen Kritik.

Geboren 1725 in Saalfeld, wo sein Vater Diakonus, kommt er dort in eine pietistische Umgebung, deren Mittelpunkt der fürstliche Hof selbst ist. Abstoßend treten ihm hier die Einseitigkeiten und Schattenseiten des hallischen Pietismus entgegen. Es wird ihm zugesetzt, seiner „Versiegelung in der Gnade" gewiß zu werden und er betet mit Inbrunst darum, ohne sie erlangen zu können. 1743 wird er nach der halle'schen Universität geschickt. Auch dort wird ihm von verschiedenen Seiten auf das Dringendste seine Bekehrung an's Herz gelegt — ohne Erfolg. Er gewinnt Baumgarten lieb mit seiner massenhaften Gelehrsamkeit und seinem wolf'schen logischen Schematismus. Nur die erstere ist es indeß, die ihn angezogen zu haben scheint, von dem letzteren — wie seine Schriften zeigen — hat er sich fast zu wenig angeeignet, und daß Baumgarten's Theologie einen bestimmenden Einfluß auf ihn geübt habe, erwähnt er nicht. Ohne Sichtung und Auswahl verschlingt er eine große Büchermasse und nur Einer Idee gedenkt er, welche damals in ihm aufdämmerte, die auch der Grundgedanke seiner Theologie: „Ich hatte schon damals einige Einfälle von dem Unterschiede der Theologie und der Religion". 1750 wird er Magister und geht nach Saalfeld zurück, wo er, da die Aussicht auf das Condirektorat sich ihm nicht erfüllt, Redakteur der dortigen Zeitung wird. „Erdbeben, wissenschaftliche Entdeckungen, feurige Himmelserscheinungen, Prätensionen von Staaten und Städten, gemeine vorübergehende Neuigkeiten" — diese zu sammeln und zusammen zu stellen, darin findet er sein Element. 1751 erhält er indeß den Ruf als Prof. historiarum nach Altdorf und schon nach einem halben Jahre von dort nach Halle als theologischer Professor.

Er war nun an die Seite seines geliebten Lehrers gestellt, mit welchem er auch bis zu seinem Tode in pietätsvollem Verkehr steht; doch auch jetzt noch ohne theologische Leitung und Einwirkung von demselben. Semler hatte diejenige theologische Aufgabe, welcher er am meisten gewachsen, richtig erkannt, als er zuerst mit Vorlesungen über die Hermeneutik und die Kirchengeschichte auftrat. Es drängte sich ihm nämlich, wie er in seinem Leben sagt, die Unterscheidung auf „der historischen Auslegung, die wirklich in jene Zeiten des ersten Jahrhunderts als damaliger Inhalt und Umfang der Vorstellungen dieser Zeitgenossen gehört, und der jetzigen wirklichen Anwendung zur Belehrung unserer Christen aus den richtig erklärten Stellen, welche Anwendung der Lehrer nach den Umständen seiner Zeit und seines Ortes mit jetziger Lehrgeschicklichkeit zu befördern hat." Theilte er nun die Entdeckungen, welche er auf diesem Wege gemacht, Baumgarten mit, so — sagt Semler, „beredete er mit mir die Freiheit im Denken, die ich nach und nach zu äußern anfing; ich würde mir eine gewisse Art Leute auf den Hals hetzen, deren es sehr viele gäbe, die auch Verbindungen hätten, wodurch sie mir in der äußerlichen Welt schaden könnten." Man sieht, daß Baumgarten, der wohl ähnliche Bedenken theilte, doch

entweder sich nicht sicher genug darin fühlte, oder aus äußeren Gründen nicht damit hervorzutreten wagte, den jungen Gelehrten aber seine eigenen Wege versuchen lassen wollte.

Nach dem Tode Baumgarten's (1757) tritt Semler als Erbe seines Ruhmes in die erste Stelle der Halle'schen Fakultät. Je kühner er vorschritt, desto heftiger wurden die Invectiven gegen ihn von Seiten der Orthodoxen in der Bützower, Göttinger, Jenaischen theologischen Zeitschrift, in der Nova bibliotheca ecclesiastica wird er ein homo impius et Judaeis pejor genannt; Piderit, damals Professor in Kassel, erhebt eine Anklage gegen seine Lehre bei dem Corpus evangelicorum in Regensburg; bei der oppositionslustigen studirenden Jugend erhöht dies — trotz der großen formellen Mängel seines Vortrags, der Ideenlosigkeit und der Confusion — natürlich nur den Reiz der neuen Lehre. Keiner von den neben ihm auftretenden Theologen kann im Beifall mit ihm wetteifern: Joh. Georg Knapp bis 1771, Nösselt und Gruner seit 1764, Joh. Ludwig Schulze seit 1769, Anastasius Freylinghausen seit 1772, Georg Christ. Knapp seit 1782, A. H. Niemeyer seit 1784. Doch nur bis zum Ende der siebziger Jahre erhält sich in Halle und auswärts dieser Beifall. 1779 tritt er mit einer „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten“ (des Wolfenbüttler Fragmentisten) und der „Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniß“ auf. Sofort trifft ihn von seinen nächsten Freunden der Vorwurf der Zweizüngigkeit; dieser Eifer für die kirchliche Lehre scheint unvereinbar mit der seit einer Reihe von Jahren von ihm ausgegangenen rücksichtslosen Kritik derselben. Selbst die Regierung läßt ihn eine empfindliche Demüthigung erfahren. „Da wegen seiner letzten Unternehmung ihm das Publikum das Vertrauen entzogen“, wird ihm durch Bahrdt's Gönner, den Minister Zedlitz, das Direktorium des theologisch-pädagogischen Seminars abgenommen. Wer indeß auf seine sofort zu entwickelnde Ansicht über öffentliche Kirchen- und Privat-Religion eingeht, wird in seinem Auftreten für den durch ihn selbst in seinen Grundvesten erschütterten Kirchenglauben doch nicht einen Abfall von dem früher von ihm eingenommenen Standpunkte, sondern nur die Hervorkehrung und Geltendmachung einer andern Seite desselben erblicken. Zum Beweise dient noch, daß er auch nach dieser Periode einerseits fortfährt, in einer Anzahl Schriften seine frühere Ansichten weiter zu entwickeln: in den von ihm herausgegebenen Briefen von Farmer über die Dämonischen, Townsons Abhandlung über die vier Evangelien, Kiddel's Abhandlung von der Eingebung der Schrift sich auch später angelegen seyn läßt, in den Zusätzen zu Lord Barington's Versuch über das Christenthum und den Deismus; andrerseits die herrschende Kirchenlehre gegen den offenen Naturalismus in Schutz zu nehmen, so in der „Vorbereitung auf die königlich großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi 1787“ und in der „Vertheidigung des königlichen Religionsedikts vom 9. Juli 1788“, dieses Wöllnerischen Edikts, gegen welches das ganze aufgeklärte Deutschland sich im Sturm erhebt. Von denen, welche in diesen Schriften nur traurige Retraktationen des einst freisinnigen Mannes wahrnahmen, wurde ein Beweis für die bei ihm eingetretene Geistesschwäche auch darin gesehen, daß diese letzten Jahre seines Lebens ihn im Laboratorium als gläubigen Adepten der Alchymie finden lassen. Eine veränderte Richtung seines *Interesses* gibt sich hierin allerdings zu erkennen, doch nicht seines *Glaubens*, denn er beruft sich zu seiner Rechtfertigung nur auf uns noch unbekannte Kräfte der Natur, und solche konnten ohne Selbstwiderspruch wohl von einem Manne vertheidigt werden, welcher niemals den gesunden Menschenverstand zum höchsten Maße aller Dinge gemacht hatte, welcher vielmehr demüthig bekennt (Einl. zu Baumgarten's Glaubenslehre, 1759, S. 103): „ich will hoffen, daß billige Leser meinen bisherigen Vortrag nach meiner Ansicht beurtheilen; ich *will gewiß unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin und Anführerin unseres Glaubens machen*.“ Noch mehr nimmt jetzt sein Interesse am Geheimnißvollen zu. Die Gaßner'schen Wunderkuren und der Lavater'sche Wunderglaube bildeten damals einen allgemeinen Gegenstand der Verhandlung und auch Semler fühlt sich aufgefordert, in der Berliner Monatsschrift 1787 als Vertreter für die rationelle Möglichkeit von der-

gleichen Wundern aufzutreten. Er billigt, was er in einem alchymistischen Buche gefunden: „wenn die anima rationalis aufgemuntert und durch eine starke Einbildung entzündet wird, so überwindet sie die Natur und verrichtet „durch ihre gewaltigen Affekte viel Ding". — Ueber die Achsel angesehen von seinen früheren Bewunderern stirbt Semler 1791.

Semler's Kritik richtet sich auf ein zwiefaches Objekt: auf die bis dahin herrschende Ansicht über den biblischen Kanon und auf die herrschende Behandlung der Kirchengeschichte, besonders der ältesten. Durch die hierauf bezüglichen Untersuchungen zahlreiche Irrthümer zerstört und — wenn auch nicht Probehaltiges an die Stelle gesetzt, doch zu richtigeren Ansichten die Anregung gegeben zu haben, darin besteht sein bleibendes Verdienst.

Die Ansicht vom Kanon, welche Semler noch als die herrschende vor sich sah, betrachtete denselben als ein in sich identisches und gleichmäßig inspirirtes Ganzes, als ein totum homogeneum, wie Semler sich ausdrückt. Diese Ansicht war sowohl durch seine eigenen Studien, als durch die Vorarbeiten eines R. Simon, eines Clericus und eines Wetstein bei ihm erschüttert worden. Sie zu widerlegen ist die Aufgabe seiner „Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons", 4 Bde. 1771—1775, womit seine Special-Untersuchungen über die unter allen andern ihm verhaßteste neutestamentliche Schrift, die Apokalypse, zu verbinden, in der von ihm 1769 herausgegebenen Oeder'schen Schrift „christlich-freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis" und in seinen „neuen Untersuchungen über apocalypsin", 1776. Was sich ihm bei allen seinen Studien ergab, daß die Ansichten der späteren Jahrhunderte nicht mit denen der ersten Zeiten übereinstimmen und daß die theologischen Ansichten — nicht einer fortgehenden Entwicklung, denn zu dieser Idee vermochte sein desultorischer Geist sich nicht zu erheben, sondern einer steten Veränderlichkeit unterworfen gewesen, dies ergaben ihm auch seine Forschungen über den Begriff des Kanon. Nicht wie es die späteren Zeiten ansahen, eine für alle Zeiten festgestellte Lehrnorm verstand die alte Kirche unter dem Worte Kanon, sondern „das Verzeichniß der Bücher, welche in den Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden". Nicht nach planmäßiger Auswahl, sondern durch zufällige Rücksichten sind diese Bücher zusammengekommen. Aus dem Alten Testament, dessen Kanon unter den Palästinern, den Samaritanern, den Alexandrinern verschieden bestimmt wurde, entschied man sich in der ersten christlichen Zeit, diejenigen Bücher als göttlich anzunehmen, welche sich in der für inspirirt gehaltenen Uebersetzung der LXX fanden; was die des Neuen betrifft, deren Zählung in der ersten Kirche streitig, so vereinigten sich die Bischöfe um der Gleichförmigkeit willen über eine bestimmte Anzahl Bücher, welche zur canonica lectio in den Gottesdiensten gebraucht werden sollten. — Wenn schon diese historischen Ergebnisse über Begriff und Geschichte des Kanon die herrschende Ansicht über die Inspiration desselben umstoßen, so noch mehr die Untersuchungen über die alt- und neutestamentliche Textbeschaffenheit. Durch alle Jahrhunderte sollte der Text der Bibel unalterirt auf uns gekommen seyn, nicht einmal das Keri und Ketib sollte darin irre machen: vielmehr habe der heilige Geist durch Esra noch einmal die Exemplare revidiren und mit dieser Berichtigung auf uns kommen lassen: und doch kann, den vorliegenden historischen und diplomatischen Datis gegenüber, welche für das Gegentheil sprechen, nur derjenige eine solche außerordentliche göttliche Direktion der Abschreiber behaupten, „welcher die wirkliche Welt aus seinem Kopfe abhängen läßt." Semler führt die Untersuchungen R. Simon's und Bengel's über die Textkritik des Alten und Neuen Testaments fort, die Geschichte der Familien und der Recensionen und der Uebersetzungen in seinen „Vorbereitungen zur Hermeneutik", St. 3. u. 4., apparatus ad interpret. N. T. S. 28.

Zeigen es nicht überdies, fragt er, die biblischen Schriften selbst, daß sie gar nicht einmal bestimmt gewesen, für alle Menschen als Lehrnorm zu dienen? Ist denn nicht das Alte Testament für die Juden geschrieben, die noch auf einer unvollkommnen Reli-

gionsstufe standen? Schreibt nicht Matthäus nach dem Zeugniß der alten Kirche für Juden außerhalb Palästina, Johannes für griechisch gebildete Christen? Und da sie nun theils an Juden, theils an Griechen schreiben und wiederum an Juden von sehr verschiedenen Bildungsstufen, mußten sie nicht auf sehr verschiedene Weise dieselben zu gewinnen suchen? Von den Juden nun wissen wir, daß sie an „Mythen“ Wohlgefallen hatten, wie die Geschichten von Esther und Simson (Von freier Untersuchung des Kanon II, 182), so haben denn nun auch Jesus und die Apostel zu diesen und andern jüdischen Meinungen sich accommodiren müssen; nur Johannes, der an gebildete Leser schreibt, hat seinen Schriften „mehr Brauchbarkeit“ geben können und zeigt sich von diesem „Judengeiste“ freier. Noch freier davon sind die paulinischen Briefe, welche nicht auf „Mirakel“ und „Geschichten“ — dies soll σάρξ nach Semler heißen — sondern auf das πνεῦμα, d. i. die christliche Lehre, das Hauptgewicht legen. Erst Paulus hat das Christenthum zur Weltreligion gemacht; anfangs freilich „judenzte“ auch er noch, als er nämlich noch die Hoffnung hatte, die Juden in größerer Zahl für die neue Religion zu gewinnen, in welcher Zeit er den „judenzenden“ Hebräerbrief geschrieben, später hat er diese Hoffnung aufgegeben. Die katholischen Briefe endlich sind zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch-freien geschrieben worden. So wird schon an den Anfängen der historischen Kritik in gröberen Umrissen das Resultat der neuesten Tübinger anticipirt. — Immer aufs Neue ist Semler bis an seines Lebens Ende beflissen, für Studirende, für Gelehrte und für das große Publikum, bald in lateinischer, bald in deutscher Sprache, als die einflußreichste Entdeckung diese Differenz des Standpunktes der biblischen Schriftsteller und ihrer Leser von den unsrigen zu wiederholen und das daraus folgende Ergebniß einzuprägen, daß sich die Apostel wie auch Jesus zum Standpunkte der von ihnen zu Unterweisenden accommodiren mußten, weßhalb der ganze Inhalt der Schrift nimmermehr für Christen unserer Zeit Bedeutung haben könne. So schon in den Vorbereitungen zur Hermeneutik St. 2., 1760, und zuletzt noch in seinen „freimüthigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen“, 1784. Das Bestreben, das Neue Testament aus den jüdischen Zeitvorstellungen auszulegen, liegt denn auch seinen, in der Form von Paraphrasen abgefaßten, exegetischen Schriften zum Briefe an die Römer, zum Johannes, zu den Briefen an die Korinther, den katholischen Briefen zu Grunde — derjenigen Form, für welche, wie schon Michaelis bemerkt, er am wenigsten Geschick besaß. „Zu einer guten Paraphrasis gehört eine gewisse Ruhe und Biegsamkeit des Genies, die nicht vor dem Schriftsteller, den man paraphrasiren will, herdenkt, ihm keine von unsern Gedanken leihet, sondern bloß Eindrücke von ihm bekömmt: Eigenschaften, die vielleicht kein einziger neuerer Paraphraste hinlänglich gehabt hat, und die bei Herrn Dr. Semler, der immer selbst denkt, für gewisse Sätze eifrig ist, und dabei nicht die leichteste Schreibart hat, mangeln könnten“ (Oriental. Biblioth. Thl. 1. S. 71). Die ἀποκάλυψις Christi, welche die Korinther erwarten (1 Kor. 1, 7.), ist die Stiftung eines chiliastisch zeitlichen Reichs; das Aergerniß der Juden, welches 1 Kor. 1, 23. erwähnt, ist dies, daß Christus nicht wie sie hofften, das römische Reich zerstörte; wenn Paulus 1 Kor. 2, 1. erklärt, daß er nichts als den Gekreuzigten gewußt, so wird eingeschoben: „nichts von einer chiliastischen Wiederkunft“; „der Geist erforschet die Tiefen der Gottheit“ Kap. 2, 10. soll heißen: „er macht die dunklen Schriften der Propheten verständlich“; die κτίσις Röm. 8, 28. ist die Heidenwelt, welche noch immer dem Götzendienst fröhnt, und der ὑποτάξας, der sie dazu nöthigt, ist Nero u. s. w.

Was nun bloß der Accommodation an Juden und Zeitgenossen unter den damaligen Lesern angepaßt ist, kann unmöglich für uns als Lehrnorm gelten; „dahin rechnete ich auch — sagt er — eine Art von jüdischer Mythologie“ (in der Vorrede zu der ausführlichen Erklärung über theolog. Censuren). Kein Buch aber erscheint nach diesem Maßstabe gemessen, weniger würdig unter den kanonischen Schriften zu stehen, als die

Offenbarung Johannis, „dieses Produkt eines ausgelassenen Schwärmers", und dieses hat er denn auch während der Zeit seines Lebens mit dem größten Widerwillen verfolgt. Dies die Gestalt, in welcher die bewußte historische Auslegung — denn ohne auf das Princip derselben zu reflektiren, war sie unbewußt schon seit Hieronymus, in der antiochenischen Schule, von Vielen ausgeübt worden — zuerst auftrat. Nicht Baumgarten's Hermeneutik hatte ihre Nothwendigkeit erkannt, bei ihm, wie vor ihm, heißt historische Auslegung nur Auslegung des historischen biblischen Stoffes; auch Ernesti nicht, der Erneuerer der grammatischen Auslegung, was auch von Semler an ihm vermißt wird. Sie ist in dieser Gestalt vom Schauplatz wieder abgetreten, aber verschwunden ist andererseits auch selbst bei den orthodoxesten Theologen nach Semler's unwiderstehlichen Thatbeweisen die Inspirationstheorie eines Quenstedt und des consensus Helvet., und ohne Widerspruch wird seit Semler als erste Pflicht des Auslegers erkannt, den Schriftsteller aus der historischen Persönlichkeit desselben und aus der Intention bei Abfassung seiner Schrift zu erklären.

War nun alles Lokale und Temporale abgestreift, um den für alle Zeit geltenden christlichen Inhalt zu gewinnen, so fragt es sich: worin besteht derselbe? Nicht im A. Testament kann er gesucht werden, welches durch das N. Testament selbst für eine abgethane, unvollkommene Religion erklärt wird, mithin auch in demjenigen nicht, was Jesus und die Apostel, um die neue Religion bei den Juden einzuführen, aus dem Judenthume entlehnt haben: die Opfer- und Priestervorstellungen, die Idee vom Reiche Gottes, Sohne Gottes, Rechtfertigung, Antichrist u. a., sondern allein in dem, „was zu unserer moralischen Ausbesserung dient". Doch läßt sich auch dieses nicht in ein Compendium von Wahrheiten fassen, denn in der von Gott angelegten Mannichfaltigkeit der Individuen ist es begründet, daß Verschiedene in verschiedenen Theilen der Schrift Anregung für ihre Besserung und Gottesverehrung finden. Auf die Frage also, worin das Christenthum bestehe, ist daher die letzte Antwort Semlers: „in einem neuen Bunde, d. i. in neuen besseren Grundsätzen von innerer Verehrung Gottes". Denn ein allgemeingültiges System christlicher Wahrheiten läßt sich nimmermehr aufstellen. „Die immer größere Vielheit und Ungleichheit der Menschen, die nun Christen werden, bloß äußerliche oder innere, macht es unmöglich, daß sie über den Begriff und das Verhältniß Gottes, Christi, des Geistes Gottes u. a., über allen wirklich neuen Inhalt des N. Testaments, ein und dieselbe Summe von Vorstellungen und Urtheilen annehmen." Inspirirt oder göttlich ist hiernach alles Das, wodurch Leser wirklich überzeugt werden, „daß sie nun von geistlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr wissen und leichter es actu nützen als vorher, ohne diese Vorstellungen gehabt zu haben." In unzähligen Variationen wird dieses Verhältniß des allgemein Gültigen und des Lokalen in den Semler'schen Schriften wiederholt. Wurde nun Semler, wie es von einem Recensenten geschieht, die Frage vorgelegt, ob es bei dieser Ansicht überhaupt noch objektive Wahrheit im Christenthum gebe, so wird dieselbe zwar bejaht, doch so, daß diese objektive Wahrheit nur ein transcendentes X bleibt. „Objektivische Wahrheit gibt es freilich, ob man sich aber derselben genähert oder davon entfernt habe, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, muß immer verschieden seyn, weil es eben ein moralisches Urtheil ist." (Vorbereitung auf die königlich großbrit. Aufgabe von der Gottheit Christi, 1787, S. 59.) Ja auch das, ob man die höheren moralischen Wahrheiten des Christenthums Offenbarung oder natürlichen Vernunftfortschritt nenne, scheint ihm am Ende, wo er mit dieser Frage gedrängt wird, nur als ein Unterschied des Sprachgebrauchs. „Wie sollte man diese neue bessere Religionslehre damalen diesen Juden anders anempfehlen, als durch eine einzige Offenbarung und Belehrung eben des Gottes, der ehedem unter den Juden durch die Propheten, die sein Geist antrieb, schon manches geredet oder gelehrt hätte" (Schmid, die Theologie Semler's, S. 167). — Ist dem nun so, bleibt

noch irgend ein Unterschied zwischen Christenthum und Naturalismus oder Deismus? Auf's lebhafteste protestirt Semler dagegen, den Naturalisten zugezählt zu werden. „Streicht mich aus — ruft er — wenn ihr mich in die Rolle jener großen Männer gesetzt habt, welche das Christliche in der Religion für Vorurtheile halten." Es war der Eifer gegen den Naturalismus, welcher ihn gegen den Fragmentisten und Bahrdt auf den Kampfplatz rief, und doch hatte er schon 1759 in seiner Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre (S. 51—57) das Unterscheidende des Christenthums auf nichts sonst als die bessere Moral zurückgeführt. „Der größere Theil der Bibel, heißt es dort, wiederholt nur die natürliche Religion, der kleinere Theil derselben die sehr wenigen Sätze, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden, nämlich „über die Möglichkeit der besten Vereinigung mit Gott und Uebereinstimmung mit allen seinen über uns gehabten Endzwecken." „Die christliche Seligkeit findet freilich nicht statt ohne christliche Erkenntniß, aber hiemit ist es nicht entschieden, daß alle moralische Besserung wegfalle, wenn die christliche nicht stattfindet" (über die freiere Lehrart S. 260).

Und woher nun, fragt man, bei dieser ernstlichen Opposition gegen den Naturalismus der Eifer für jenes Minimum des Unterschiedes des Christenthums von der Naturreligion? Daher, weil die sogenannte Privatreligion dieses Theologen sich wirklich bewußt war, dem Christenthum ihren Ursprung zu verdanken. Und nicht bloß den moralischen Belehrungen desselben, sondern auch der durch seine religiösen Wahrheiten gewirkten religiösen Selbstbefriedigung, denn es ist klar, daß Semler, wo er von dem Einflusse des Christenthums auf die moralische Besserung spricht, auch diese mit einbegreift. Die christlichen, wenn auch nicht tiefer gehenden Eindrücke seiner Jugendzeit waren bei ihm nicht ohne Nachwirkung geblieben. Semler war für erbauliche Eindrücke empfänglich und um christlich-sittliche Besserung ernstlich bemüht; wie sollte ihn nicht ein Naturalismus im Innersten verletzen, welcher darauf ausging, diese historische Religion, welcher er etwas zu verdanken sich bewußt war, durch eine bloße Naturreligion zu verdrängen. Semler singt, wenn er allein ist, zur Erhebung seines Herzens geistliche Lieder, betet mit seiner Frau, sie stärken sich gegenseitig in dem Beschlusse, nur Gott zu vertrauen und seinen Geboten zu folgen. Die aufmunternden Recensionen, die er erfährt, hat er mit anhaltender Bewegung seines ganzen Gemüths gelesen, mit schamvollem Dank gegen die göttliche Leitung und Verknüpfung der Umstände, unter denen sein öffentliches Professorleben hier über 30 Jahre verflossen ist, und „nicht selten entstieg mir ein heißer Seufzer um die letzte Gnade Gottes, mir nun auszuhelfen in das unsichtbare Reich des ewigen Lichtes, das Jesus, der Christus Gottes, so zuverlässig offenbart und der Geist Gottes in allen wahren Christen angefangen hat. Mein Herz ist noch allen diesen Empfindungen offen; Niemand kann es wissen, was ich fühle, wenn ich Gottes Barmherzigkeit über mich überdenke und das Gewicht meiner Unwürdigkeit mich niederzieht." In seiner „näheren Anleitung zu nützlichem Fleiß in der Gottesgelehrsamkeit, 1755", warnt er zwar vor Allem, was ihm als Uebertreibung in der damaligen Frömmigkeit erscheint, führt auch aus, daß das luther'sche Wort: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum" eigentlich heißen müsse: faciunt christianum. Dennoch legt er §. 41. den Studirenden an's Herz, welche wichtige Früchte die ächte Gottseligkeit auch für das Studium bringe. „Probiren Sie es, sagt er zu den Studirenden, nach und nach eine solche Morgenandacht ihres Amtes und Standes wegen insbesondere nachzuahmen; in weniger Zeit werden Sie eine innerliche Kraft fühlen, welche unserer christlichen Erkenntniß von Gott eigenthümlich ist; lassen Sie immer jene hohen Geister dahin fahren, die unserer Religion spotten und nur den Maßstab ihrer selbstgemachten Religion gelten lassen."

Eben einer Mitwirkung dieser Pietät gegen die ihm anerzogene positive Religion ist nun auch gewiß jene wunderbare Unterscheidung zuzuschreiben, welche er schon früh

zwischen der öffentlich geltenden Kirchenlehre und der Privatreligion des Christen macht in deren Gebiet ihm auch alle Untersuchungen der gelehrten Theologie fallen. Zwischen beiden will er einen Cordon gezogen wissen, hinter welchem der ganze Bestand kirchlicher Lehre sicher und unberührt bleibt. Ob an dieser Absperrung der Theologie des Einzelnen von dem Glauben und der Lehre der Kirche nicht auch eine spießbürgerliche Servilität ihren Antheil hat, welche ihn für die erkannte Wahrheit den bürgerlichen Wohlstand einzusetzen unfähig machte, mag dahingestellt bleiben. Gewiß aber war auch sein religiöses Gemüth dabei betheiligt und jedenfalls meint er es ernstlich damit. Von einer Licenz, welche die Privatmeinungen des gelehrten Forschers an die Stelle der bestehenden kirchlichen Ordnungen setzen will, kann er nur Zerrüttung der bürgerlichen und der kirchlichen Ordnung als Folge erwarten, wogegen es jedem Christen unbenommen bleiben soll, bei solchen kirchlichen terminis, wie Sohn Gottes, Rechtfertigung, Versöhnung dasjenige zu denken, was ihm als Wahrheit erscheint. Ausdrücklich erklärt er sich auch für seine Person für verpflichtet, jeder Anordnung der Obrigkeit über das, was er zu lehren habe, Folge zu leisten oder aber — seinem Amte zu entsagen (vgl. die theologischen Briefe 1781, 1. Samml. S. 9: „Wenn ich z. E. gelehrte neue Meinungen in meinem Fache behaupte: so gehört dergleichen Untersuchung für einen Gelehrten; und gelehrte Meinungen können niemalen die Lehrsätze der lutherischen Kirche umwerfen; weil diese letzteren von den ersteren gar sehr unterschieden bleiben; wie ein jeder Lutheraner das ist und bleibt, ohne ein Gelehrter zugleich; und ein gelehrter Lutheraner nicht aufhört ein Lutheraner zu seyn, wenn er noch so gelehrt ist. Indeß bin ich und jeder Gelehrter der höchsten Obrigkeit unterworfen; sollte sie einsehen, ich thäte der lutherischen Kirche und ihren feierlichen Rechten Schaden und sie würde mir befehlen, über jedes Buch, Langen's Oekonomie und Kirchenhistorie, Pfeiffer's hermeneutischen Schatz &c. zu lesen, und mich daran im Vortrage zu halten: so wäre es in der That meine Schuldigkeit dieses zu thun, oder — meine Professur aufzugeben. Denn ich kann und soll meinen Obern mich nicht widersetzen unter dem stolzen Schein, daß ich besser verstände, was zur Wohlthat des lutherischen Kirchenstaats, der eine große äußerliche Gesellschaft begreift, gehörte, als diese meine Vorgesetzten."

Von weniger nachhaltiger Wirkung als seine biblisch-kritischen Forschungen sind die seiner kirchengeschichtlichen Kritik gewesen. Beide greifen ineinander, indem die letzte vorzugsweise die Geschichte der ersten Jahrhunderte zum Gegenstande hat. Auch hier hat Semler neuen Stoff in Fülle zu Tage gebracht, er ist der Vater der Dogmengeschichte geworden, hat durch seine unruhige Skepsis zu befriedigenderer Begründung mancher Thatsachen beigetragen, auch für manche geschichtliche Erscheinungen einer unbefangneren Ansicht Bahn gebrochen. Aber zu einer gediegenen Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung fehlt ihm der philosophische und der tiefer-christliche Geist, psychologischer und religiöser Pragmatismus und namentlich — vorurtheilsfreie Beurtheilung. Zur Idee einer historischen Entwicklung vermag er sich auch hier nicht zu erheben: er folgt noch der Erzählung der Kirchengeschichte nach Centurien; für das Verständniß des Dogma fehlt es ihm an christlichem Tiefsinn wie an philosophischem Scharfsinn. Der Maßstab, an dem er vergangene Jahrhunderte mißt, sind ihm die Schlagworte seiner eigenen Zeit: Aufklärung und Toleranz, Liberalität und Moral. Ueberzeugt wie er ist, daß die Privatreligion nach der Verschiedenheit der menschlichen Individuen nothwendig eine mannichfaltige seyn müsse, befindet er sich in einem fortgehenden Zustande der Entrüstung, daß von der bischöflichen Kirchengewalt jede freiere Privatansicht nur gewaltsame Unterdrückung erfährt; eines tieferen Glaubenslebens entbehrend, erscheint ihm jeder Anflug von Mystik als Schwärmerei; unfähig sich zu höheren religiös-sittlichen Idealen aufzuschwingen und unbekannt mit einem höheren Maßstabe für religiöse Persönlichkeiten als dem einer beschränkten Hausmoral, sieht er auch bei den edleren Erscheinungen nur Ueberspannung. Und da noch der Verdacht hinzukommt, der überall Priestertrug und Priesterdespotismus wittert, so macht ihm die Kirchengeschichte überhaupt nur einen trost-

losen Eindruck. Die Martyrer sind Leute von „zweifelhaftem Gemüthszustande, die Mönche und Einsiedler Tollhäusler, die Bischöfe größtentheils Intrigants, Augustin ist ihm der spitzfindige und dolose, Tertullian der höchst sonderbare und fanatische, Theodoret der abergläubische, Bernhard der andächtelnde: nur Pelagius, dessen epp. ad Demetriadem er 1775 mit Schutz- und Trutz-Anmerkungen herausgab, ist ihm sein lieber Mann. „Ob wir gleich seit so vielen Jahrhunderten eine große Menge Schriftsteller zählen können, so finden sich doch sehr wenige darunter, die zu einem Unterricht unserer Zeit eine merkliche Brauchbarkeit hätten; und wenn nicht jene Beobachtung ihre Richtigkeit hätte, daß viele gute Christen sich außer einer äußerlichen Kirchengesellschaft befunden haben, wo man lauter Heiden und Ketzer zu sehen pflegt: so wären wir allerdings in einiger Verlegenheit, wenn wir die großen und würdigen Folgen der christlichen Religion bloß unter den sogenannten Rechtgläubigen suchen müßten" (Versuch einer freieren theologischen Lehrart S. 216). — Wie seine isagogischen und biblisch-kritischen Schriften immer wieder auf's Neue dieselbe Materie in anderen Formen und mit Bereicherungen vortragen, so auch seine kirchenhistorischen. Zur Aufhellung der ersten Jahrhunderte gibt er zuerst seine „selecta capita historiae ecclesiasticae", dann seinen „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte" heraus, ferner seine „commentarii historici de antiquo Christianorum statu" und seine „neuen Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären".

Seine wüste und chaotische Darstellung ist schon von seinen Zeitgenossen gerügt worden: eine Folge davon sind die langen Vorreden, die Zusätze, Anhänge, und Nachträge, während die meisten seiner Schriften ein Register und selbst eine Inhaltsangabe vermissen lassen. Daher auch seine Polyhistorie. Er sagt uns selbst, daß er vier bis fünf Vorlesungen täglich halte und doch hat er nicht weniger als 171 Schriften herausgegeben, von denen freilich unseres Wissens nicht mehr als zwei eine zweite Auflage erlebt haben.

Vernehmen wir schließlich noch über Semler's Leistungen auf den zwei Hauptgebieten seiner Thätigkeit das Urtheil einer neueren kirchenhistorischen und einer isagogischen Autorität. Nachdem Baur (die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung S. 144) anerkennend seiner Verdienste um die alte Quellenforschung gedacht, fügt er hinzu: „So oft er aber auch denselben Weg betrat und zurücklegte, so gelang es ihm doch nie durch Beherrschung und Zusammendrängung des Stoffs, Verknüpfung des Einzelnen unter allgemeineren Gesichtspunkten, übersichtliche Einheit seinen kirchenhistorischen Arbeiten auch nur die Form der Darstellung zu geben, welche der Vorzug Mosheim's wenigstens in dessen Commentarii ist. An Alles, was dazu gehört, dachte er so wenig, daß Keiner zäher als er an der hergebrachten Anordnung nach Jahrhunderten hängen blieb. Ueberall besteht seine Arbeit nur darin, in einer Masse von Einzelnheiten rohe, mehr oder minder unverarbeitete Materialien aus den durchwühlten Quellen zu Tage zu fördern. Er betrachtete auch dies als ein Recht seiner Individualität, Alles nur so zu geben, wie es das unmittelbare Ergebniß seiner gelehrten Forschungen war, wie ja auch jede seiner Schriften nur eine neue Ausführung des in unendlichen Variationen, besonders auch in allen Vorreden, die immer selbst wieder zu Abhandlungen wurden, wiederkehrenden Grundgedankens war, in welchen sein ganzes geistiges Seyn und Leben aufging. Mit diesem Einen Gedanken war das ganze Gebiet der höhern Ideen für ihn erschöpft und er blieb, soweit nicht seine skeptische Kritik ihn mißtrauisch machte, bei einer sehr nüchternen und populären Betrachtungsweise der Dinge stehen." Das Urtheil über seine biblisch-kritischen Verdienste faßt Reuß treffend in folgender Karakteristik zusammen (3. Ausg. §. 573): „Das magische Wort, welches die Schrifttheologie ihrer endlichen Entfesselung von dem Joche der Tradition, wie langsam auch und schwankend, entgegen führen sollte, sprach ein Mann aus, welchen die Natur weder zum Parteihaupt, noch zum Propheten geschaffen hatte. Dieser Mann war Johann Salomo Semler. Von Haus aus ein Pietist, von der Schule her ein Büchergelehrter, trug ihn der Strom der Zeit mehr als

geniale Thatkraft, der Instinkt mehr als das Bewußtseyn, an die Spitze einer Bewegung, die zu leiten er zu schwach war, deren weiteren Weg nur zu überschauen ihm der Blick mangelte. Innerlich fromm geneigt, das Ehrwürdige zu erhalten, führte er die tödtlichsten Streiche gegen alle Ueberlieferung. Im endlosen Gezänke des Augenblicks sich verzehrend, kam er zu keiner fertigen Gestaltung für die Zukunft. Sein unermüdliches und ungeordnetes Lernen gab ihm ebensowenig die Muße, als sein schwerfälliges Wissen die Mittel, eine neue Schöpfung aus den Trümmern der alten steigen zu lassen. Wenn seine Gedanken als Grundsätze auf die Nachkommen sich vererbten, so verdanken sie das nicht seinem Geiste, sondern ihrer Wahrheit, und nur weil es diese nicht verkannte, behielt das jüngere Geschlecht seinen Namen." —

Quellen: Semler's Selbstbiographie, 1781. 2. Theile. — Eichhorn, Leben Semler's in seiner Bibliothek, Thl. V. — Tholuck, Vermischte Schriften II, 39. — H. Schmid, Die Theologie Semler's. 1858. Tholuck.

Sende, Sendgerichte. Die Benennung dieses für die Entwicklung des deutschen Kirchenrechts hochwichtigen Instituts führt auf Synode, Synodalgericht (judicium synodale) zurück. Dies zeigen die niederländischen Formen synd, zynd, friesisch sinuth, sineth, sind, niederdeutsch senet, althochdeutsch seneth, senet, mittelhochdeutsch sent.

Die Entstehung der Sendgerichte hat sich an die im Abendlande besonders durch die spanische Kirche ausgebildete Einrichtung der jährlichen bischöflichen Visitationen angeschlossen. Eine im Jahre 516 zu Tarragona gehaltene Synode bezeichnet die jährlichen Visitationen der einzelnen Diöcesen durch ihre Bischöfe bereits als eine alte kirchliche Gewohnheit (c. 10. C. X. qu. 1.). Auch in der gallischen Kirche ist ihre Abhaltung von der Synode vorgeschrieben (Conc. Arelat. VI. a. 813 c. 17.) und von den Königen wiederholt anbefohlen worden (Capit. Karlomanni principis a. 742. c. 3. [Pertz M. G. T. III. p. 17], Cap. Pippini a. 744. c. 4. [ibid. p. 21], Cap. Caroli M. a. 769. c. 7. [ibid, p. 33], Cap. a. 789. c. 69. [ibid. p. 64], Cap. Aquisgran. a. 813. c. 1. [ibid. p. 188]). Diese Visitationen der fränkischen Diöcesen unterschieden sich im 7. und 8. Jahrhundert noch nicht wesentlich von den in den übrigen Theilen der abendländischen Kirche üblichen. Einmal oder unter besonderen Umständen auch wohl mehrmals im Jahre durchzog der Bischof seine Diöcese. Voraus geht ihm der Archidiakon oder der Erzpriester der bischöflichen Kirche; dieser ruft in den Pfarreien, welche der Visitation unterliegen sollen, das Volk zusammen, verkündet ihm, daß in wenigen Tagen der Bischof eintreffen werde und ladet unter Androhung des Bannes Alle insgesammt zum Sende.

Unter Zuziehung der Priester, welche dort den Bischof mit der Sendkost (servitium) zu empfangen verpflichtet sind, schlichtet dessen Vorbote dann, was von geringeren Händeln abzuthun war, damit sein Herr demnächst nicht mit minder wichtigen Dingen aufgehalten werde oder länger dort zu verweilen genöthigt sey, als die Atzung reicht. Wenn dann zwei oder einen Tag darauf der Bischof selbst anlangte, so fand er an den angesagten Orten, gewöhnlich bei den Taufkirchen das christliche Volk der Umgegend unter Führung seiner Priester versammelt, das ihn mit festlicher Gabe empfing. Dort predigte er dem Volke und festigte es im christlichen Glauben, nahm Kenntniß von den Zuständen der Gemeinden und besichtigte die kirchlichen Anstalten, untersuchte Amtsführung, Lehre und Wandel der Geistlichen, spürte den Resten heidnischer Sitte nach, belehrte die Irrenden und strafte die Fehlenden, indem er sie zu heilsamer Buße anhielt. Die angelegentliche Erforschung (inquirendi studium) und Bestrafung derjenigen Verbrechen, welche im weltlichen Gerichte entweder ganz unberücksichtigt gelassen wurden oder doch durch Geldbußen gesühnt werden konnten, insbesondere also von Mord, Todtschlag, Raub, Meineid, Blutschande, Ehen in den verbotenen Verwandtschaftsgraden, anderen Fleischesverbrechen wird den visitirenden Bischöfen in den Schlüssen der fränkischen Synoden wie in den dieselben bestätigenden Edikten der Könige wiederholt und dringend

an das Herz gelegt (Cap. Aquisgran. a. 813. c. 1., Karoli II. synodus apud Tolosam a. 844. c. 4.).

Karl der Große erkannte sehr wohl die hohe Bedeutung dieses reisenden Gerichtes für die Handhabung der Gerechtigkeit. Seinem staatsmännischen Blicke blieb aber auch nicht verborgen, daß der Staat zwar diese ergänzende Thätigkeit der Kirche zu fördern, aber doch auch nicht völlig sich selbst zu überlassen habe. Er gesellte deshalb dem geistlichen reisenden Richter zum Schutze, aber auch zur Controle den Grafen oder dessen Schultheiß zu (Cap. a. 769. c. 6. [Pertz M. G. III. p. 33], Cap. Mant. a. 781. c. 6. [ibid. p. 41]). Karl's Nachfolger im östlichen wie im westlichen Frankenreiche folgten denselben Grundsätzen. Auch sie gewährten den Bischöfen zur Haltung ihrer Sendgerichte bereitwillig die Unterstützung des Beamtenthums (Karoli II. Cap. missorum c. 10. [Pertz, M. G. III. c. 420.], cfr. Karoli Calvi cap. tit. XXVII. c. 7. ap. Baluz.). Daß die Kontrole durch den Staat übrigens schon damals eine nothwendige war, um Mißbräuche zurückzuhalten, die sich später, als jene weggefallen war, in verderblichem Umfange zeigen sollten, davon geben die wiederholten strengen Anweisungen der Könige wie der Synoden Zeugniß, worin den Bischöfen untersagt wird, um der Sendkost willen die Visitationen übermäßig auszudehnen und so aus einer heilsamen Einrichtung eine Landplage zu machen (vgl. z. B. Const. Wormat. a. 829. c. 5. [Pertz, M. G. III. p. 335]).

Von einer Mitwirkung der Gemeinde bei Erforschung der im Sende zu strafenden Vergehungen finden wir übrigens bis in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts noch keine Spur. Die Bestrafung im Sende beschränkte sich deshalb damals noch streng auf offenkundige Vergehungen.

Seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts läßt sich nun aber eine Einrichtung erkennen, durch welche auf eine höchst sinnreiche Weise die Verfolgung der Verbrechen in diesem reisenden geistlichen Gericht des Bischofs gesichert wurde. Dies ist die Einrichtung der Sendzeugen (testes synodales), von welchen uns das Werk des gelehrten Abtes von Prüm, Regino († 915), „Von Synodalangelegenheiten und kirchlicher Disciplin“ im zweiten Buch ein anschauliches Bild gewährt. Wenn nämlich der Bischof zu Sendgericht sitzt, ruft er nach einer angemessenen Ansprache sieben Männer aus der Gemeinde der betreffenden Pfarrei, — oder auch eine größere oder geringere Zahl, je nachdem es nützlich scheint, — und zwar solche, die an Alter, Ansehen und Wahrhaftigkeit hervorragen (maturiores, honestiores atque veraciores) auf. Die Hervorgetretenen vereidigt er dann einzeln auf die zur Stelle gebrachten „Pfänder der Heiligen“ (Reliquien) zur Rüge. Der Eid, den jeder der Sendzeugen schwört, lautet bei Regino wörtlich wie folgt:

„A modo in antea, quidquid nosti aut audisti, aut postmodum inquisiturus es, quod contra Dei voluntatem et rectam Christianitatem in ista parochia factum est, aut futurum erit, si in diebus tuis evenerit, tantum ut ad tuam cognitionem quocunque modo perveniat, si scis aut tibi indicatum fuerit, synodalem causam esse, et ad ministerium episcopi pertinere, quod tu nec propter amorem, nec propter timorem, nec propter praemium, nec propter parentelam ullatenus celare debeas archiepiscopo de Treveris aut eius misso, cui hoc inquirere iusserit, quandocunque te ex hoc interrogaverit. Sic te Deus adiuvet et istae sanctorum reliquiae“.

Die Uebrigen aber folgen ihm mit den Worten:

„Istud sacramentum, quod iste iuravit de synodali causa, quod tu illud observabis, in quantum sapis aut audisti, aut ab hac die in antea inquisiturus es. Sic te Deus adiuvet“.

Nachdem der Bischof darauf noch einmal in einer kurzen Ansprache die Bedeutung des eben geleisteten Eides den Sendzeugen vor die Augen geführt, legt er ihnen eine nach Kategorieen der im Sende zu strafenden Verbrechen geordnete Reihe von Fragen vor, wie z. B.: „Ist in dieser Pfarrei ein Todtschläger, der einen Menschen mit Ab-

sicht, oder aus Leidenschaft, oder um Raubes willen, oder zufällig, oder unfreiwillig und gezwungen, oder um der Blutrache willen, was wir Fehde nennen, oder im Kampf, oder auf Geheiß seines Herrn, oder der seinen eigenen Sklaven getödtet hat?" Sie antworten dann mit der Rüge der in die fragliche Klasse fallenden Uebelthäter mit Angabe der in der Frage enthaltenen näheren Umstände. So entwickelte sich seit dem 9. Jahrhundert ein Institut, durch welches es der Kirche möglich ward, in höchst wirksamer Weise die Lücken des germanischen Strafrechts auszufüllen. Denn während im weltlichen Verfahren das Gebiet der öffentlichen Strafe noch ein äußerst beschränktes war, und die schwersten Verbrecher meist nur zu Geldbußen verurtheilt wurden, wurden in diesem geistlichen Gericht strenge, ja langjährige Bußübungen, mit denen der zeitweise Verlust der Freiheits- und Ehrenrechte verbunden war, gegen Unfreie sogar körperliche Züchtigungen erkannt. So stellte die Kirche den Mängeln des weltlichen Strafrechts ein höheres, auf dem Principe der strafenden Gerechtigkeit ruhendes Strafrecht entgegen. Wie weit die Kirche ihre Cognition in dieser Beziehung im 9. und 10. Jahrhundert erstreckte, erfahren wir wiederum aus Regino. Danach erstreckt sich die Zuständigkeit der Sendgerichte etwa auf folgende Hauptkategorieen von Vergehungen:

1. Verbrechen gegen das Leben, homicidia, worunter nicht nur Mord (qui voluntarie homicidium fecit) und Todtschlag (qui subito per iram et rixam hominem occidit) begriffen, und als höhere Delikte der Verwandten- und Gattenmord ausgezeichnet werden, sondern auch fahrlässige Tödtung, Tödtung in der Blutrache und in ungerechtem Kriege (quod magna distantia est inter legitimum principem et seditiosum tyrannum), Kindesmord, Vergiftung, Selbstmord, Abtreibung der Leibesfrucht, Verstümmelung des Körpers und Beraubung der Zeugungsfähigkeit in Frage kommen, und gelegentlich auch alle Verletzungen des besonderen Friedens der Kirchen, des kirchlichen Eigenthums und der geistlichen Personen erörtert werden.

2. Ehebruch und Hurerei, adulteria et fornicationes, auch unbegründete oder mit Umgehung des geistlichen Gerichts bewirkte Scheidung, Blutschande, Verheirathung gegen die Eheverbote der Kirche, Kuppelei, unnatürliche Sünden.

3. Diebstahl und Raub, furtum et rapina, insbesondere Kirchenraub (sacrilegium).

4. Meineid und Eidbruch, periurium, so wie Verleitung dazu.

5. Falsches Zeugniß, falsum testimonium, dabei auch Menschenraub.

6. Zauberei und heidnischen Aberglauben (de incantatoribus et sortilegis — de sanguine et morticinis), woran sich noch

7. die Vergehen gegen die kirchliche Ordnung schließen. Dahin gehören einmal die Verletzungen der den Gläubigen von der Kirche vorgeschriebenen besonderen religiösen Pflichten (Sakramentsverachtung, Feiertagsbrüche, Entziehung von der Beichtpflicht), so wie Versagung der der geistlichen Obrigkeit schuldigen Unterwerfung (z. B. Nichtachtung der Excommunikation, Umgang mit Excommunicirten, Entziehung von einer auferlegten Kirchenbuße, Nichtbefolgung der gerichtlichen Befehle und Ladungen der geistlichen Obrigkeit [ihres bannus], Verletzung des Pfarrzwanges und der Zehntpflicht), sodann Verletzung des kirchlichen Anstandes (Gesang von unanständigen oder Spottliedern in der Nähe der Kirche, Plaudereien während des Gottesdienstes) und der bürgerlichen Ordnung (Bestimmungen gegen den Bettel, falsches Maß und Gewicht, verbotene Verbindungen und endlich die nationalen Laster (z. B. assidua ebrietas), in welcher letzteren Beziehung die erziehende Wirksamkeit der Kirche mit ihrer ängstlichen Sorgfalt selbst für die leibliche Gesundheit ihrer unbändigen Zöglinge uns Züge einer wahrhaft rührenden Naivität vor Augen stellt. Dem Standpunkte der kirchlichen Zucht war es durchaus angemessen, daß der Begriff des Verbrechens, die Auflehnung gegen die äußere Rechtsordnung nicht streng festgehalten und die Wirksamkeit der geistlichen Strafgerichte in vieler Beziehung auf das Gebiet der bloß moralischen Pflichten ausgedehnt wurde. In allen diesen Fällen erkannte der geistliche Richter auf die zu lei-

stende Pönitenz, auch wenn das Vergehen im weltlichen Gericht bereits mit Gelde gebüßt war.

Das Verfahren im Sende schloß sich genau den Formen des germanischen Gerichtsverfahrens an. Es bewegt sich daher in Frage und Antwort. Dem Bischofe treten die Kleriker seines Presbyteriums, beziehungsweise der betreffenden Pfarreien zur Seite, um ihm das Urtheil zu finden. Eigenthümlich ist dem Sendverfahren nur, daß der geistliche Richter durch die dem Sendzeugen vorgelegten Rügefragen diesen zur Anklage veranlaßt. Nach geschehener Rüge tritt der einzelne Sendgeschworene ganz in die Stellung, die im weltlichen peinlichen Verfahren der Ankläger einnimmt. Er hat keinerlei Anklagebeweis zu erbringen. Vielmehr ist es Recht und Pflicht des Verklagten, sich seinerseits von der Anklage zu reinigen. Beweismittel sind der eigene Eid des Beschuldigten, der Eid der Genossen (Eidhelfer), das Gottesurtheil. Letzteres ist besonders im Falle einer gewissen Notorietät des Verbrechens und bei Unfreien vorgeschrieben. Insbesondere sind die Feuer- und Wasserproben häufig, und zwar sowohl die Probe des Kesselgriffs (der „wallenden Woge“), als auch des kalten Wassers. Gegen Ungehorsame wird in bestimmten Fristen nicht nur mit geistlichen Censuren, sondern auch mit Pfändungen und Confiskationen vorgegangen, zuletzt tritt Friedlosigkeit ein (der Gebannte wird exlex).

Eine Ergänzung fand der bischöfliche Send schon in der fränkischen Periode in den monatlichen Bezirksversammlungen, in welchen sich unter Leitung des Erzpriesters (archipresbyter ruralis) die Priester des Bezirks (decania) an den Kalenden jedes Monats versammelten, um von ihrer Amtsführung und den kirchlichen Zuständen ihrer Gemeinden Rechenschaft zu geben.

Unsere Aufgabe ist nunmehr, die wesentlichen Veränderungen anzugeben, welche das Institut der Sendgerichte im Laufe des deutschen Mittelalters erlitt.

Besonders seit der Zeit der sächsischen Kaiser wurden die Bischöfe durch ihre Betheiligung am Reichsregiment vielfach ihrem geistlichen Berufe entfremdet. Unaufhörlich wurden sie zu Hofe entboten und mußten zu allen weltlichen Geschäften willig die Hand bieten. Nicht nur, daß ihnen die Sorge oblag, von ihren Territorien die Contingente zum Reichsheere zu stellen, sie mußten sogar oft den Kirchensatzungen zuwider mit zu Felde ziehen. Im Reichstag beriethen sie den König, bei seinen Hoftagen standen sie ihm zur Seite, im Reichsgericht halfen sie ihm das Recht finden. So konnten die Bischöfe denn nicht mehr, wie in der karolingischen Zeit in Person als reisende Richter ihre Sprengel durchziehen. Wie sie schon in der fränkischen Zeit oft als Vertreter den Archidiakonus ihrer bischöflichen Kirche geschickt hatten, so hegten nun regelmäßig die Archidiakonen den Send. Da für die vermehrten Geschäfte ein Archidiakon im Sprengel nicht mehr ausreichte, wurden die Bisthümer seit dem 11. Jahrhundert nun durchgängig in mehrere Archidiakonate getheilt, in deren jedem ein bestimmter Archidiakon die geistliche Gerichtsbarkeit, den bannus, übte. Regelmäßig wurden die Rechte des Archidiakonats mit der Stellung des Probstes der Kathedrale so wie der im Sprengel vorhandenen Collegiatstifter, zuweilen auch wohl mit einer andern Dignität des bischöflichen Capitels (dem Domdechanten, Domthesaurarius) verbunden. Der Rückhalt, den die Archidiakonen in diesen mächtigen Corporationen fanden, lieh ihrem Streben Erfolg, die Gerichtsbarkeit, welche sie ursprünglich nur im bischöflichen Auftrage (commissario nomine) geübt hatten, nunmehr als eigene Jurisdiktion an sich zu ziehen. So haben denn überall die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangt, nur die Erscheinung erinnert noch an das frühere Verhältniß, daß in jedem vierten Jahre das Sendrecht als bischöflich bezeichnet zu werden pflegt (daher das vierte Jahr exitus episcopi heißt). Natürlich ging auch in diesem vierten Jahre der Bischof nicht mehr in Person auf die Rundreise, sondern der Archidiakon, aber die Sendgefälle gehören in diesem vierten Jahre dem Bischofe. Bald hielten sich auch die Archidiakonen für diese Rundreisen eigene Commissarien oder Officiale. Die Rücksicht auf die Gefälle, die überhaupt der materiellen Auffassung des Mittelalters von öffentlichen Gerechtsamen entsprach, trat um so mehr

in den Vordergrund, als nicht nur die schon früher kostspielige Atzung des Sendrichters und seines Gefolges mit mannichfaltigen feudalen Lasten in Verbindung gesetzt wurde, sondern auch durch Vermittelung der Rechtssammlungen des Regino und des Burchard von Worms die schon früher für die im Beichtstuhl verhängten Bußen üblich gewordene Einrichtung der Redemtionen, d. h. der Ablösung der Bußwerke (Fasten u. s. w.) durch eine bestimmte Geldsumme in die Sendgerichte Eingang fand. Wie also regelmäßig die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangten, so geschah dies nicht selten auch mit den ländlichen Erzpriestern, welche den kleineren Bezirken (decaniae, christianitates) vorstanden, deren mehrere ein Archidiakonat bildeten, wie mehrere Centenen einen Gau. Die Pfarrer eines jeden solchen Bezirks bildeten außerdem corporative Verbände (die sogenannten Ruralcapitel), deren nach wie vor unter dem Vorsitz des Erzpriesters stattfindende Monatsversammlungen Leben und Wandel der Geistlichen und Laien beaufsichtigten. Diese Versammlungen der Ruralcapitel bilden die unterste Stufe der synodalen Aufsicht.

Indem so die Archidiakonen und viele Erzpriester ein eigenes Sendrecht erlangten, setzten sich an das ordentliche bischöfliche Amtsgericht eine Menge kleiner geistlicher Untergerichte an, durch welche die ordentliche bischöfliche Amtsgerichtsbarkeit in den Hintergrund gedrängt wurde. Der Archidiakon wird in den Quellen nunmehr geradezu als iudex ordinarius bezeichnet. Zugleich war dies die Veranlassung, daß die weltliche ständische Gliederung in diese Verhältnisse eingriff. Wie der Adel nämlich regelmäßig von den kleinen weltlichen Lokalgerichten eximirt war und seinen befreiten Gerichtsstand im Grafengericht behauptet hatte, so erlangte er nun auch meist die Befreiung von dem geistlichen Gerichte der Archidiakonen und Erzpriester und nahm vor dem Bischof Recht. Da Letzterer kein reisendes Gericht mehr hielt, so gingen die Rechtssachen edler Personen meist an die Diöcesansynode über, welche, halb kirchliche Versammlung, halb Landtag, regelmäßig bei der Kathedrale zusammentrat. Seit dem 13. Jahrhundert traten für die gerichtlichen Geschäfte meist ständige bischöfliche Gerichte ein (z. B. die Richter des heiligen Stuhles zu Mainz). Einen ähnlichen befreiten geistlichen Gerichtsstand erlangten mancher Orten, z. B. in Köln, auch die Ministerialen.

So erklärt sich denn das Bild der Sendgerichtsbarkeit, das der Verfasser des „Sachsenspiegels" Buch I. Art. 2. entwirft: Jewelk kersten man is senet plichtig to sükene dries in me jare, sint he to sinen dagen komen is, binnen deme biscopdume, dar he inne geseten is. Vriheit de is aver drierhande: scepenbare lüde, die der biscope senet süken solen; plechhaften der dumproveste; landseten der ercepriestere. Dies Bild entspricht durchaus dem Leben, wie es sich in Norddeutschland gestaltet hatte. Man darf sich nur nicht zu kleinlich etwa an die Zahl der jährlichen Sendgerichtstage halten. Der Verfasser des „Sachsenspiegels" geht immer von den konkreten Verhältnissen aus, wie er sie in den benachbarten Grafschaften vor Augen hatte. Wurden hier, wie auch anderwärts (z. B. nach dem älteren Recht der Stadt Soest) jährlich drei Sendgerichtstage gehalten, so genügt ihm dies, und es kümmert ihn nicht, daß anderwärts, z. B. in Niedersachsen und Friesland, die Sendgerichte nur zweimal, im Frühjahr und Herbst gehegt wurden.

Eine weitere Durchbrechung der ordentlichen Sendgerichtsbarkeit erfolgte vielfach durch lokale Exemtionen, wie sie vor Allem die Klöster erlangten. Zuweilen haben Bezirke, z. B. die Stadt Gent, sich das Recht erhalten, daß nur der Bischof dort den Send hegen darf. Noch öfter erreichten städtische Gemeinden das Privilegium einer völligen Exemtion von dem reisenden Gericht, an dessen Stelle ein durch den Pfarrer abgehaltenes lokales Synodalgericht trat.

Während so in die geistliche Gerichtsbarkeit die ganze Zersplitterung des feudalen Gerichtswesens eindrang, bewegte sich das Verfahren in den Sendgerichten nach wie vor in den Formen des germanischen Strafverfahrens. Eigenthümlich ist die Erscheinung, daß jetzt neben den Klerikern auch weltliche Sendschöffen (Eidgeschworene) das Urtheil

finden, wie dies namentlich aus den friesischen Sendrechten erhellt. Die Entschuldigung im Send blieb die alte; nur erhalten die Unfreien seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts häufig durch lokales Privileg das Recht, sich statt durch Gottesurtheil mit Eidhelfern zu reinigen, während für die Freien die Reinigung durch ihren alleinigen Eid üblich wurde.

An die Stelle der harten persönlichen Genugthuungen traten jetzt vielfach Geldstrafen. Hiermit hing denn auch zusammen, daß nunmehr der Grundsatz hervortritt, daß ein Vergehen, welches bereits im weltlichen Verfahren gebüßt ist, nicht mehr im Sende gerügt werden soll.

Die feudale Zersplitterung der Sendgerichtsbarkeit, welche seit dem 13. Jahrhundert eine Reaktion der bischöflichen Amtsgewalt durch die Einführung der bischöflichen officiales foranei hervorrief, die rein materielle Auffassung des Sendrechts durch die geistlichen Gerichtsherren, die zahlreichen Bedrückungen und Erpressungen, welche sich an das Institut hefteten, insbesondere seit man vieler Orten statt der aus den ehrbaren Gemeindegliedern gewählten Sendzeugen bezahlte Angeber (exploratores criminum) hielt, führten seit dem 14. Jahrhundert seinen Verfall herbei. Inzwischen begannen die Staatsgewalten ihr Strafrecht zu verbessern und damit eine Ergänzung durch die Strafgewalt der Kirche entbehrlich zu machen, welche sie in der Form der Sendgerichte wenigstens nicht mehr darzubieten vermochte. Wie die letzteren bereits zu einer Landplage geworden waren, zeigen die hundert gravamina der deutschen Nation. So klagte denn auch der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen“: „Denn aus diesem werck sind vrsprünglich komen die Bischoue vnd Ertzbischoue, darnach eim iglichen viel oder wenig zu besuchen vnd zu visitiren befolhen ward . . . bis das zuletzt solch ampt ist ein solche weltliche prechtige herschafft worden, da die bischoue zu fürsten und hern sich gemacht, vnd solch besuchampt etwa eim Probst, Vicarien odder Dechant befolhen, Vnd hernach da Pröbste vnd Dechant vnd Thumhern auch faule Junckern worden, ward solchs den Officialen befolhen, die mit lade zetteln die leute plagten ynn gelt sachen, vnd niemand besuchten. Endlich, da es nicht erger noch tiefer kund fallen, bleib juncker Official auch daheym ynn warmer stuben, vnd schickte etwa einen schelmen odder buben, der auff dem lande vnd ynn Stedten vmbher lieff, vnd wo er etwas durch böse meuler vnd affterreden höret ynn der tabernen, von mans odder weibs personen, das zeigt er dem Official, der greiff sie denn an nach seinem schinderampt, schabet und schindet gelt auch von vnschüldigen leuten, vnd bracht sie dazu vmb ehre vnd guten leumund, daraus mord und jamer kam. Daher ist auch blieben der heilige Send, odder Synodus, Summa solch theur edle werck ist gar gefallen vnd nichts dauon vberblieben“ . . .

Dennoch hat man im Zeitalter der Reformation nicht verkannt, daß selbst in dem so entarteten Sendwesen doch ein richtiger Gedanke nicht völlig verschwunden war, nämlich der der angemessenen Betheiligung der Gemeindemitglieder an der Zucht. Wie auch im Gebiete der sächsischen Reformation vielfach an die Betheiligung von Gemeindeältesten an der Zucht gedacht wurde, so mußte man darauf geführt werden, auch das Sendschöffeninstitut angemessen zu beleben. So empfiehlt Erasmus Sarcerius die Einsetzung von Aeltesten in allen Gemeinden, welche mit dem Pfarrer und den Sendschöffen einen Ausschuß aus der Pfarrei bilden sollten, der die Kirche (im Sinne von Matth. 18, 17.) repräsentire. Dieser Gedanke, das Sendschöffeninstitut für die Belebung der Gemeindezucht nutzbar zu machen, mußte bei der eigenthümlichen Entwicklung, durch welche das gemeindliche Element in der lutherischen Kirchenverfassung in den Hintergrund gedrängt wurde, freilich ohne Erfolg bleiben.

In katholischen Gegenden haben die Sendgerichte theilweise bis in's vorige Jahrhundert ein kümmerliches Daseyn gefristet, meist auf die Fornikationsfälle und Verbalvergehen beschränkt.

Literatur der Sendgerichte: Kopp, Ausführl. Nachrichten von der ältern und neuern Verfassung der geistlichen und Civilgerichte in den Hessen-Casselschen Landen.

Cassel 1769. St. 2. Abthl. 3. S. 118 ff. — Biener, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes. Leipz. 1827. S. 32 ff. — Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte. 5. Aufl. Göttingen 1843. §. 181. (Bd. I. S. 706 ff.) §. 322. (Bd. II. S. 499). — Phillips, Deutsche Geschichte. Bd. II. S. 350 ff. — Unger, Altdeutsche Gerichtsverfassung. Gött. 1842. §. 54. (S. 392 ff.). — Warnkönig, Flandrische Rechtsgesch. Bd. I. §. 47. — Bodmann, Rheingauische Alterthümer. Mainz 1819. Bd. II. S. 854 ff. — Jacobson, Geschichte der Quellen des kathol. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen. Königsb. 1837. S. 118 ff. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Göttingen 1846—1848. Bd. II. §. 114. S. 742 ff. — Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. Abthl. 1. (4. Auflage. Bonn 1846). S. 72. 333. ff Abthl. 2. (4. Aufl. 1848). S. 521 ff. Abthl. 3. (2. Aufl. 1849). S. 298 ff. — Hildenbrand, die Purgatio canonica und vulgaris. München 1841. S. 98 ff. — Richter, Kirchenrecht. 5. Aufl. Leipzig 1858. §. 180. (S. 374 ff.) 225. (S. 478 ff.). — Walter, Kirchenrecht. 12. Aufl. Bonn 1856. §§. 187. 188. 193. 194. — Schulte, Kirchenrecht. Bd. II. (Giessen 1856). S. 382 ff. — Dove, de iurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu. Berolini 1855. p. 52 sqq. 92 sqq. — Ferner: Desselben Untersuchungen über die Sendgerichte in der Zeitschrift für deutsches Recht. Bd. XIX. S. 321—394. R. W. Dove.

Sendomir, Consensus von, s. Polen, Bd. XII. S. 16.

Seneca (Lucius Annaeus), der allbekannte Philosoph und Schriftsteller aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, Lehrer des Kaisers Nero und von diesem gezwungen, sich das Leben zu nehmen (im J. 65). Quem non ponerem in catalogo sanctorum nisi me illae epistolae provocaverint quae leguntur a pluribus, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum . . . . . (Hieron. de script. eccl. c. 12.), das heißt zu deutsch: In eine christlich-theologische Encyklopädie kömmt er nur par contrebande; indessen bietet allerdings, was über sein Verhältniß zum Christenthum zu verschiedenen Zeiten gesagt und geglaubt worden ist, so mannichfaches Interesse, daß es keiner Entschuldigung bedarf, wenn wir ihm einige wenige Seiten widmen. Merkwürdigerweise hat sich ja gerade in unseren Tagen die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf's Neue diesem Gegenstande zugewendet und ist ihre Kritik auf sehr verschiedene Ergebnisse gekommen. (S. Bd. XII. S. 335.)

Aus der eben angeführten Stelle des Hieronymus erhellt zur Genüge, daß bereits am Ende des vierten Jahrhunderts die Wissenschaft, einer verbreiteten Meinung gegenüber, sich der Nöthigung nicht entziehen konnte, von dem Philosophen Seneca in irgend einer Weise Meldung zu thun, wenn sie die literärischen Thatsachen des Christenthums in weiterem Umfange verzeichnen wollte. Außer Hieronymus ist aus derselben Zeit noch Augustinus zu nennen, der ebenfalls, an einer Stelle wenigstens (Ep. ad Maced. 153 al. 54.), sich auf Seneca's Correspondenz mit dem Apostel Paulus beruft. Sonst ist indessen in der ganzen vorhandenen Literatur des christlichen Occidents (des Orients ohnehin) bis auf's 9. Jahrhundert keine weitere Spur von jener Correspondenz zu entdecken, mit alleiniger Ausnahme einer sehr bestimmten Erwähnung in den apokryphischen Martyreracten des Paulus und Petrus, die unter dem Namen des Bischofs Linus von Rom auf uns gekommen sind. Allein abgesehen von dem besagten Briefwechsel, wird Seneca's Name hin und wieder von christlichen Schriftstellern mit Achtung genannt und auf seine philosophischen oder religiösen Ideen als auf den christlichen theilweise verwandte hingewiesen. So von Tertullianus, Lactantius, Beda und einigen Anderen, deren Urtheil aber ausdrücklich von der Voraussetzung motivirt ist, daß Seneca ein Heide gewesen und geblieben sey. Erst im späteren Mittelalter, und zwar zuerst vereinzelt in der Chronik des Bischofs Freculph von Lisieux († 850), nachher vom 12ten Jahrhundert an, in einer fortlaufenden Reihe von Schriftstellern, z. B. Honorius von Autun, Peter von Clugny, Peter Comestor, Johann von Salisbury, Vincenz von Beauvais u. s. w. bis auf Johann von Trittenheim herab, taucht die Notiz des Hieronymus

überall wieder auf und mit ihr der unangefochtene Glaube an das Christenthum des Seneca und sein persönliches und briefliches Verhältniß zu dem Apostel Paulus. Mit dem Erwachen des kritischen Sinnes und Urtheils, im Beginne des Reformationszeitalters, nahm der Zweifel auch diese Ueberlieferung in Anspruch, etwas zurückhaltend und furchtsam noch bei Le Fèvre d'Etaples, Ludwig Vives, Cölius Curio u. A., ganz entschieden bei Erasmus, und von da an bei einer an Einstimmigkeit grenzenden Mehrzahl von Gelehrten aller Religionsparteien. Die Correspondenz wurde für apokryphisch erklärt und aus so triftigen Gründen, daß es heute auch nicht einem einzigen Menschen einfallen dürfte, das Gegentheil zu behaupten, die Bekehrung des Seneca für eine Legende, nur das Verhältniß des Philosophen zu dem Apostel und seiner Philosophie zum Christenthume ist für Einige bis auf unsere Zeit herab eine offene Frage geblieben. Wie man schon im sechsten Jahrhundert verschiedene Sammlungen von Sentenzen aus Seneca's Werken besaß, unter mehreren Titeln und in wechselnder Anordnung (Proverbia; de quatuor virtutibus; de formula honestae vitae), zum Beweise der Brauchbarkeit derselben für christliche Sittenlehre, so haben auch die lutherischen Theologen des 17. Jahrh. hin und wieder in akademischen Dissertationen Zusammenstellungen ähnlicher Art versucht (J. Siber, de Seneca divinis oraculis consono Dr. 1675; N. Hartschmidt, de Senecae notitia dei naturali. L. 1686; J. A. Schmid, de Seneca ejusque theologia. J. 1668; J. J. Svaning, Senecae theologia naturalis Hafn. 1710. Der christliche Seneca. L. 1712. u. s. w.), und in unseren Tagen ist von verschiedenen Seiten, namentlich aber in Frankreich, mit besonderer Vorliebe die Analogie der religiösen Anschauungen Seneca's und der christlichen betont worden, und zwar nicht nur von mehr oder weniger oberflächlichen Literatoren (de Maistre, Soirées de S. Pétersbourg II. 161 ss.; Villemain, Mélanges III. 235; du Rozoir, Sénèque, ed. Pancoucke I. 19.), sondern auch von ernsten und gründlichen Geschichtsforschern, wie Schoell (hist. de la littérature romaine II. 448), Troplong (de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains, 1843, p. 76 sqq.), Greppo (trois mémoires relatifs à l'histoire ecclés. 1840. p. 104 sqq.), Schmidt (Essai sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme, 1853. p. 379 sqq.), ganz besonders aber von Amédée Fleury in einer ausführlichen Monographie: Saint-Paul et Sénèque, recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme, 1853. 2 Tom. Doch hat es seit dem 16. Jahrhundert zu keiner Zeit an Widerspruch gefehlt, selbst gegen diese weniger gewagte Auffassung des Verhältnisses, und Fleury in dem eben genannten Werke (I. 351—390) führt eine lange Gallerie von Gegnern auf, aus allen kirchlichen Lagern und kritischen Schulen. Wir begnügen uns hier, mit Uebergehung derselben, die zwei jüngsten und gründlichsten, von einander ganz unabhängigen zu nennen, von welchen der Gegenstand wohl erschöpfend behandelt ist: C. Aubertin, étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et Saint-Paul. P. 1857. und: F. C. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858. Heft 2. u. 3. Dadurch, daß von letzterem besonders, mit gewohnter Meisterschaft, die Streitfrage nicht mit dem Abwägen historischer Probabilitäten, patristischer Zeugnisse und mehr oder weniger frappanter Analogieen in Gedanken und Worten erledigt wird, sondern durch ein tiefes Eingehen auf die Grundanschauungen und schaffenden Principien zweier, in ihrem Ursprung einander jedenfalls fremden Ideenkreise, ist für das Urtheil der Wissenschaft ein für alle Zukunft sicherer Boden gewonnen und die Grenzlinie zwischen Schein und Wirklichkeit fest gezogen. Nach den umfassenden Untersuchungen der jüngsten Zeit lassen sich die Ergebnisse in wenigen Worten zusammenfassen.

Der Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, der in ziemlich vielen, aber im Texte an unzähligen Stellen von einander abweichenden Handschriften auf uns gekommen ist, besteht aus acht Schreiben des Philosophen und sechs des Apostels, die

man ihrem Umfang nach weniger Briefe als Billets nennen möchte und deren Inhalt und Form in gleicher Weise den Stempel höchst geistlosen und unwissenschaftlichen Fabrikats an der Stirne trägt. Man findet sie in des Fabricius codex apocryphus N. T., so wie in mehreren Ausgaben des Seneca (auch in der von Haase, 1853); Aubertin und Fleury haben dieselben nebst Uebersetzung und Anmerkungen ihren obengenannten Werken einverleibt, und in einem Breslauer Festprogramm von 1853 hat C. R. Fickert einen besonderen Abdruck mit vollständigem kritischen Apparat gegeben. Wir setzen sie demnach als bekannt voraus und erinnern nur im Allgemeinen, was den Inhalt betrifft, an die durchgängige Leere derselben, indem von der einen Seite einer nirgends karakterisirten Lehre hohle Complimente gespendet werden, verbunden mit einer patronirenden Kritik des etwas ungehobelten Styls der (wirklichen) paulinischen Episteln, von der anderen dem hochgestellten Gönner eine diplomatische Zurückhaltung in so wichtigen Dingen theils als bescheidene Antwort geboten, theils allerhöchsten Personen gegenüber empfohlen wird. Das Ganze ist so nichtssagend und farblos, daß man es nicht einmal zu einer klaren Vorstellung davon bringt, wie der Verfasser sich Seneca's Verhältniß zum Evangelium gedacht hat. Von Christus ist nicht die Rede, wohl aber gelegentlich von Castor und Pollux, und die beiden Correspondenten haben es mehr mit den Bedingungen des conventionellen gesellschaftlichen Verkehrs als mit den Interessen der Religion oder auch nur der Philosophie zu thun. Von Ideenaustausch ist in keiner Weise die Rede, weil weder der eine noch der andere Ideen hat. Und bei der Zärtlichkeit, womit der römische Klassiker um den Styl seines Freundes besorgt ist, der ja, nach dem Urtheil des erstaunten und gerührten Nero, ein non legitime imbutus ist, d. h. keinen ordentlichen Schulunterricht genossen hat, gewahrt man nur um so leichter, daß er ihm seine Gefühle in einem Latein ausdrückt, welches er allenfalls selbst von einem Juden konnte gelernt haben und welches einen Unterschied zwischen den zwei Scribenten auch den scharfsichtigsten Leser nicht entdecken läßt. Insofern aber die Erdichtung offenbar nicht von einem Griechen herrühren kann, sondern nur von einem Lateiner, für welchen Seneca eine literärische Autorität seyn mochte, so fällt der Nothbehelf der Annahme einer Uebersetzung sofort weg. Wenn nun anerkanntermaßen die Sache sich so verhält, so entsteht die Frage, wenigstens für katholische Kritiker, die auf einen Hieronymus und Augustinus nicht so leicht den Vorwurf lächerlicher Unkritik können kommen lassen, ob denn dies die Briefe sind, welche die beiden Kirchenväter vor Augen hatten, als sie von der Sache redeten? Könnte nicht zu ihrer Zeit eine Sammlung von Briefen des Paulus und Seneca vorhanden gewesen seyn, die, wenn nicht ächt, doch etwas weniger absurd gewesen wäre? Dieser Gedanke hat sich allerdings heuer Einigen empfohlen, läßt sich aber bei näherer Betrachtung nicht festhalten. Im Grunde erkennen ja jene Kirchenväter den vorhandenen Briefwechsel nicht ausdrücklich für ächt an; sie constatiren dessen Existenz und reden davon als von etwas mit einem heiligen Namen Verknüpften, mit respektvoller Zurückhaltung; aber wenn sie auch weiter gegangen wären, dürften wir denn bei so vielen Beweisen von kritischem Unvermögen, selbst bei den gelehrtesten Männern jener Zeiten, geschweige denn bei einem Augustin, befremdet seyn, einen solchen Mißgriff zu entdecken? Und gesetzt, eine bessere, vernünftigere Recension hätte ihnen vorgelegen, wie soll denn die verloren gegangen seyn, bei der unläugbaren Ueberzeugung Vieler von ihrer (wirklichen oder auch nur vermeinten) Aechtheit? Vielmehr ist zu sagen, daß sich die Correspondenz erhielt trotz der offenbar vorherrschenden und überhandnehmenden Ueberzeugung von ihrer Unächtheit. Der anscheinend schlagendste Beweis für die Hypothese einer zweifachen Redaktion, resp. Fälschung wird gefunden im neunten Briefe, wo Seneca dem Paulus schreibt, er schicke ihm sein Werk de copia verborum. Da nun dieser Titel in mittelalterlichen Handschriften hin und wieder jener schon oben angeführten Sentenzensammlung vorgesetzt wird, die doch erst im 6. Jahrh., und zwar zunächst unter einem ganz angemessenen Titel entstand, so denkt man sich eine spätere ungeschickte Veränderung desselben (etwa copia proverbiorum u. s. w.) und den jüngeren

Fälscher von dieser abhängig. Aber der Zusammenhang ergibt, daß Seneca dem Apostel ein grammatisch-rhetorisches Werk schicken will, um seinen Styl zu verbessern, und nichts hindert, anzunehmen, daß man im späteren Mittelalter, da einmal dieser Briefwechsel mit den Werken des Seneca zusammengeschrieben wurde und besonders auch mit jener Sentenzensammlung, in Ermangelung eines anderen Buches des Philosophen, welches jenen Titel de copia verborum geführt hätte, eben der letzteren diesen unpassenden Titel gab, um die vermeintliche Lücke auszufüllen.

Wir bleiben dabei, der vorhandene Briefwechsel ist nur der konkrete Ausdruck oder Reflex der gangbaren Vorstellung, daß Seneca und Paulus in freundschaftliche Berührung mit einander gekommen seyen. Woher aber diese Vorstellung? Da so unzählige Legenden zunächst nur Folgerungen oder Ausschmückungen neutestamentlicher Stellen sind, so könnte man auch hier auf die Idee kommen, dieser einen gleichen Ursprung zu vindiciren. In der That waren die Vertheidiger derselben nie in Verlegenheit, wenn es galt, in der Geschichte und in den Episteln des Apostels Spuren derselben, ja direkte Beweise für ihre hohe Wahrscheinlichkeit zu finden. War doch Paulus zwei ganze Jahre wenigstens in Rom, wo er frei predigte (Apgesch. 28, 30.), wurde er doch überall im Prätorium bekannt (Phil. 1, 13.), also doch wohl auch dem Präfekten, einem Freunde des Seneca; er hatte Verbindungen am Hofe (ebendas. 4, 22.), seine Predigt blieb nicht ohne Einfluß, selbst in höheren Kreisen (2 Tim. 4, 17.), und schon früher, in Korinth, war er ja dem liberalen Proconsul Gallio, dem Bruder des Philosophen, bekannt geworden (Apgesch. 18, 12 ff.). Wie sollte unter solchen Umständen ein Mann wie Seneca, der sich um alle Bewegungen auf geistigem Gebiete wohl bekümmerte, nicht auf ihn aufmerksam geworden seyn? und wenn dies, ihn nicht an sich herangezogen, von ihm nicht innerlich berührt worden seyn? Was die geschichtliche Tragweite der angeführten Stellen betrifft, so begnügen wir uns, auf die Commentare zu verweisen; uns will bedünken, daß Niemand darauf verfallen wäre, gerade den Namen des Seneca mit denselben in Verbindung zu bringen, wenn sich nicht von anderer Seite her schon die Meinung empfohlen und festgesetzt gehabt hätte, daß Seneca dem Christenthum nicht ferne gestanden; und nur wenn dieses Urtheil mit inneren Gründen, d. h. mit einer direkten Untersuchung seiner Denk- und Lehrweise erhärtet werden und bestehen kann, dürften jene angeblichen Belege einiges, aber auch dann nur ein verhältnißmäßig geringes Gewicht in die Wagschale legen.

Nun ist allerdings nicht zu läugnen, daß selbst ein ganz unbefangener Leser bei Seneca öfter als bei irgend einem anderen Römer oder Griechen auf Gedanken und Anschauungen stößt, die durch eine unerwartete Aehnlichkeit mit christlichen Ideen auffallen und, je nach dem Standpunkte, den man denselben gegenüber einnimmt, bald als Ahnungen, bald als Reminiscenzen mit dem Evangelium sich in Beziehung zu stellen scheinen. Es ist bereits erwähnt, wie frühe man Blumenlesen christlich lautender und anwendbarer Sittensprüche aus seinen Schriften sammelte; Neuere sind weiter gegangen und haben sogar paulinische Schlagwörter (z. B. caro, spiritus, felicitas aeterna) in einzelnen Stellen nachweisen und für alle Theile der christlichen Dogmatik verwandte Anklänge entdecken wollen. Abgesehen von Allem, was hier auf Rechnung übertreibenden Vorurtheils zu setzen ist, bleibt es Thatsache, daß mehr oder weniger alle Bücher Seneca's, namentlich aber die Briefe an Lucilius, für solche Zwecke eine reiche Ausbeute gewähren, und daß besonders nach zwei Seiten hin die eigenthümliche Färbung, welche hier die stoische Philosophie angenommen hat, unsere volle Aufmerksamkeit und Anerkennung in Anspruch nimmt; wir meinen ihre meist gesunde praktische Richtung und sodann den merkwürdigen Anflug von Mystik, die sonst den Römern ganz abgeht und von der namentlich bei Cicero nichts zu verspüren ist. Letztere lehnt sich überdies an einen Gottesbegriff an, der sehr wohl die Vergleichung aushält mit Allem, was sonst die heidnische Weltweisheit auf uns vererbt hat. Man darf selbst sagen, daß eine Philosophie, welche bei klarerer Anerkennung der Persönlichkeit Gottes in Ideen gipfelt,

wie: Deus intus est (Ep. 41.); Deo parere libertas (de vita beata 15.), den Namen einer heidnischen, so weit jene Ideen reichen mögen, nicht mehr verdient. Dazu kömmt das Geständniß allgemeiner Fehlerhaftigkeit und Verirrung unzählige Male und unter allerlei Formen wieder; selbst der Tod wird als gerechte Strafe erkannt (Nat. quaest. II. 59.). Die Pflichtenlehre erhebt sich zu dem Grundsatz: homo sacra res homini (Ep. 95.) und marktet weder im Subjekt noch im Attribut mit diesen Begriffen, etwa nach Maßgabe antiken Volks- und Kastengeistes oder nach dem Bedürfnisse, sich die Sache leicht zu machen. Endlich ist Seneca's beredt ausgesprochene Hoffnung auf ein künftiges Leben nicht erst durch Belege nachzuweisen, da ganze Bücher davon zeugen. Alle diese Punkte, deren Gewicht um so bedeutender ist, als es sich dabei um grundlegende Principien und nicht um äußerliche Zufälligkeiten handelt, bringen wichtige und unläugbare Thatsachen zur Vergleichung, über welche das Urtheil auch des zurückhaltendsten Forschers nur ein dem römischen Weltweisen günstiges seyn kann. Wir gestehen dies um so lieber ein, als wir hier durch unsere bloß zusammenfassende Behandlung des Gegenstandes vielleicht den Eindruck zu schwächen scheinen könnten, welchen ein genaueres Eingehen, wie es z. B. in der gründlichen Abhandlung Baur's vorliegt, zu machen geeignet ist. Nun aber tritt uns die von vielen Vorgängern nur gar zu rasch abgethane Frage entgegen: sind diese Analogieen von der Art, daß sie wirklich einen Einfluß der evangelischen Predigt bei Seneca voraussetzen? sind sie wirklich christlichen, beziehungsweise paulinischen Ursprungs? lassen sie sich gar nicht anders erklären? Es ist offenbar, daß, so lange diese Frage noch anders und leichter anders als im traditionellen Sinne beantwortet werden kann, der letztere sich eben als eine vorschnelle Folgerung aus einem ersten, allerdings natürlichen und berechtigten Eindruck ergibt; eine Folgerung, wie sie, seit die Legende als solche nichts mehr gilt, immer auf's Neue wieder bis heute gemacht worden ist.

Die Entscheidung wird nothwendig und, wie es scheint, auch bündig herbeigeführt durch zwei Reihen von Betrachtungen. Erstens eine negative. Neben jenem oft so blendenden Scheine naher Verwandtschaft zeigt sich nämlich dem ungetrübten Blicke des Forschers sofort eine noch viel gründlichere Divergenz im Ganzen wie im Einzelnen, in den Elementen sowohl als in deren Verarbeitung. Es zeigt sich bei tieferem Studium, daß ein hier und dort gleichlautender Grundsatz sehr weit auseinandergehende Begriffe und Anschauungen barg, welche erst durch die Entwickelung nach ihrer wahren Natur erkannt werden können oder daß die sich berührenden populären Lehrsätze und Denksprüche aus himmelweit aus einander liegenden Quellen flossen. Im Allgemeinen ist es auf diesem Punkte der Untersuchung gar keine schwierige Sache, den Beweis zu führen, daß das Denken und Philosophiren Seneca's zwar einen religiösen Anstrich hat, aber durchaus nicht auf religiösem Boden erwachsen ist und namentlich nicht einer religiösem Gestaltung des inneren Lebens zustrebt und daß Alles, was von anscheinend christlichen Elementen bei ihm zu finden ist, in das Gebiet des allgemein Menschlichen, des Sittlich-Universellen, wir möchten sagen der Vernunftreligion gehört; während das Christenthum dem religiösen Elemente alles Uebrige unterordnet, und Seneca bei jeder denkbaren Berührung mit Christen seiner Zeit, mit Paulus zumal, ja, wie die Vertheidiger der Tradition wollen und der apokryphische Briefwechsel ausdrücklich voraussetzt, mit apostolischen Schriften, schlechterdings kein anderes, als das specifisch-evangelische Christenthum, dessen A und O Christus war, höchstens das judaistische, hätte kennen lernen können. Von diesen beiden konkreten Formen des neuen Glaubens ist nun aber keine Spur bei ihm zu entdecken, und für eine chemische Auflösung desselben, für eine Trennung sogenannter natürlicher und positiver Elemente, wie unser Jahrhundert sie manchmal versucht hat, bietet der Geist des seinigen und die Wissenschaft desselben so wenig Anhalt als die vorliegenden Texte oder die muthmaßlichen Gewährsmänner. Im Besonderen aber ist zu sagen, daß auch bei Seneca der innerliche, radikale Gegensatz des Stoicismus gegen das Christenthum sich nicht verläugnet, wenn er vielleicht auch weniger grell zu Tage

tritt als anderswo, nämlich jene übermüthige Selbstvergötterung des Menschen oder richtiger des privilegirten Menschen, des Philosophen, der in sich Alles findet, was er braucht, um sich zur Gottheit zu erheben, der sich selbst sein Ideal schafft und sich die Kraft zuspricht, es zu erreichen, in völliger Autonomie und des Weges klar bewußt, der zwar in Momenten wirklicher innerer Erhebung sich glücklich fühlt in dem Gedanken, ein Theil des großen Ganzen zu seyn, und in der Resignation einen Trost findet (solatium est cum universo rapi. de prov. 5), noch viel öfter, lieber und wortreicher aber einen Ruhm im freien, trotzigen Beharren, als einer Uebung in der Größe, welche den wahren Sieg dem zuspricht, der, wenn's nicht anders gelingen will, dem Fatum freiwillig aus dem Wege geht. Patet exitus! Dieses berühmte Wort verräth allein schon nicht bloß den inneren Zwiespalt, die aussichtslose Unfertigkeit des Systems, dessen letzter Ausweg es selber ist, sondern mehr noch, daß eine Wiedergeburt desselben durch die von außen her kommende Lebenskraft des Evangeliums auch nicht im Keime angebahnt war. Ohne die Begriffe Offenbarung, Sünde, Gebot, von speciell historischen nicht zu reden, gibt's nun einmal kein Christenthum; der Stoiker ist sich selbst Quelle der Wahrheit und Pflicht, und was ihm zur höchsten Stufe fehlen mag, ist ihm, wenn er nur sich selbst nicht untreu wird, eine reifende Frucht der Zeit und freien That.

Allein, wenn wir so nach allen Seiten hin vergeblich nach einer Spur uns umsehen, davon, daß der Geist eines Paulus seine Anziehungskraft in bestimmendem, förderndem Maße auf den des heidnischen Weisen geübt hätte, so soll darum jener frühe schon wahrgenommene und auch von uns gern begrüßte christliche Schimmer, der Seneca's Philosophie wie mit Mondlicht übergießt, nicht minder zu seinem Rechte kommen. Nur erscheint er uns, und dies sey unsere zweite, positive Bemerkung und zugleich unser Endurtheil in dieser Frage, nur erscheint er uns nicht als der schwache Abglanz des unvollkommen angeeigneten neuen Lichtes, noch viel weniger als der aus den Nebeln jüdischer Denkformen reiner hervorbrechende Sonnenstrahl, sondern als ein Dämmerpunkt am dunkeln Horizonte der vorchristlichen Welt, der helleren einer, mit freundlichem Morgenroth sich färbend, der die Tageshelle verkündet, die jenseits der Berge schon angebrochen ist und nur den Thälern und Ebenen diesseits sich noch birgt. Wie das Christenthum der Inbegriff der Wahrheit ist, die Wahrheit gleichsam in ihm zur Geschichte wurde, so muß Alles, was vor ihm der Wahrheit innerlich verwandt war, wenn auch bloß als Streben und Ahnung, ihm in gleichem Maße auch äußerlich verwandt scheinen und die ältere Vorstellung von einem Lernen der heidnischen Philosophen aus der Quelle der positiven Offenbarung ist nur der unpassende Ausdruck für ein im tiefsten Grunde wahres Verhältniß. Nur verstehe man die Thatsache, daß dieser römische Stoicismus aus eigenem Entwickelungstriebe so manche Idee als Knospe ausbildete, welche unter der Sonne des Evangeliums zur vollen herrlichen Blüthe kam, nicht so als hätte er die Kraft gehabt, etwa mit längerer Frist des Schaffens, durch sich selbst auch die reichen Früchte zur Reife zu bringen. Man bedenke vielmehr, wie weit ein Jahrhundert später sich die Kluft zwischen Stoicismus und Christenthum geöffnet hatte, in der Person des edelsten Vertreters des ersteren und zugleich des gewaltigsten, Mark Aurel's! Mochte diese Kluft die Folge eines großen Mißverständnisses seyn, so doch keineswegs die einer persönlichen Laune. Es mußte so kommen, denn die Principien schaffen überall ihre Consequenzen und offenbaren in diesen ihren wahren Gehalt. Immerhin bleibt das in diesen Blättern besprochene geschichtliche Problem, auch bei seiner mehr negativen Lösung ein neuer Beweis für die Thatsache, daß die Menschheit trotz der Verschiedenheit ihres Bildungsganges, Bahnen wandelt, die sich öfter berühren als trennen und Gemeingüter besitzt, an denen sich die Einzelnen zuletzt immer wieder als Brüder erkennen.

Ed. Reuß.

Sententiae und **Sententiarii**, s. Scholastische Theologie.

Separatismus, nach der Etymologie des Worts eine Denkweise, vermöge deren der Mensch liebt, sich abzusondern oder ein System der Absonderung von einer Gemein-

schaft oder einer gemeinsamen Anschauungs- und Vorstellungsart. Man darf sich daher nicht wundern, wenn das Wort, einen Relativbegriff bezeichnend, in sehr vielfachen Beziehungen gebraucht wird. Hier ist nur der moralische, religiöse und insbesondere der kirchliche Separatismus zu betrachten.

Ueber den moralischen ist nicht viel zu sagen: er besteht in dem Streben und dem Princip, die sittlichen Aufgaben des Lebens ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft und möglichst ohne Hülfe desselben zu vollziehen. In Beziehung auf den Staat insbesondere heißt er der bürgerliche Separatismus, der aber immer seltener gewesen ist als der kirchliche (Baumgarten-Crusius). Eine gesunde Sittlichkeit hat immer das Allgemeine des Lebens, auf welchem sie sich bewegt, zur Voraussetzung, setzt sich aber innerhalb desselben mit der vollen Kraft der Individualität in Wirksamkeit. Unterläßt der Mensch, indem er sich sittlich bethätigt, sich zugleich in Gemeinschaft zu setzen, so ist er ein Separatist im moralischen Sinne des Wortes.

Die Kirche aber, durch welche wir in's Leben des Geistes hineingeboren werden, fordert unsere lebendige Antheilnahme, daß wir weder erstorben seyen im Indifferentismus, noch von anderen Gemeinschaften oder eigenen Sondergefühlen und Anschauungen stärker bestimmt werden, als von dem Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit mit der religiösen und kirchlichen Sphäre, aus welcher wir hervorgegangen sind. Die Unzufriedenheit mit den in derselben erscheinenden Unvollkommenheiten soll uns mit dem Streben erfüllen, sie davon zu reinigen, nicht uns von ihm auszuschließen und abzusondern. So verfuhr Luther, der wartete, bis ihn die Kirche ausstieß, auch den Wiedereintritt in dieselbe so lange als möglich offen hielt. Wer anders verfährt ist aber ein Separatist.

Wer seine religiöse Erbauung anderswo sucht, als in seiner Religionsgemeinschaft, ist ein religiöser Separatist, dagegen noch nicht, wer neben den öffentlichen Erbauungsanstalten seiner Kirche Erbauung auch noch in Privatversammlungen sucht, insbesondere wo diese eine so gesunde Gestalt haben, wie unter Spener's Leitung, später vielfach in Württemberg. Dagegen eine Absonderung von der Kirche, auch der verderbten, ist immer mehr oder minder mit Hochmuth und mit irrigen Religionsmeinungen verbunden. Das ist bei den historischen Gestalten, in denen der Separatismus aufgetreten ist, gar sehr der Fall. Er tritt so besonders in zwiefacher Gestalt auf: entweder mit der Behauptung sich absondernd, die Heilsgewinnung sey überhaupt Sache des Einzelnen oder Weniger; wer das Heil suche, müsse sich wie von der Welt, so auch von der verweltlichten Kirche zurückziehen (manche von den Stillen im Lande) oder: die enge Gemeinschaft derer, welche Ernst machen mit ihrem Heil, alle Unheiligen abstoßen, bilde allein die wahre Kirche; die letztere Behauptung beschränkt die Kirche auf die, welche, weil sie allein den wahren Glauben und die rechte Kirchengestaltung zu haben meinen (Schismatiker), sich von der Kirche trennen Der Name der Separatisten kommt erst in der protestantischen Kirche vor, obwohl er auch auf manche Erscheinungen der alten Kirche (Donatisten; s. d. Art.) und des Mittelalters würde gepaßt haben. Denn auch damals fanden Separationen statt wegen Lehrdifferenzen, wegen der Sünden der verweltlichten Kirche, aus Gründen der kirchlichen Verfassung, gewöhnlich in Folge eines Zusammenwirkens mehrerer solcher Gründe.

Mehrere Arten von Separatisten waren unter den Parteien, welche im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts aus der presbyterianischen Kirche Englands, Schottlands und Amerika's sich absonderten; besonders die Independenten (s. d. Art. Bd. VI. S. 653 ff.). Die heftigsten unter ihnen, welche die calvinische Kirchenherrschaft ebensowohl verwarfen, wie die der bischöflichen Kirche, wurden auch mit diesem Namen belegt (die Brownisten, s. d. Art.).

Aber recht eigentlich Parteiname ward derselbe erst in Deutschland in der Wetterau vom Jahre 1698 an, und dann in Württemberg, obwohl von da die Denkweise nicht ausging, welche er bezeichnete. Ein lutherischer Theologie Studirender, Theodor Schermer, in Bremen, gab im J. 1699 Anmerkungen vom heiligen Abendmahl heraus,

in welchen er wegen des dabei herrschenden Mißbrauchs, da es meist von Unwürdigen genossen werde, den Gebrauch desselben ganz aufgehoben haben will; die Schrift ward confiscirt, aber später wiedergedruckt und mehrfach widerlegt. Mit seinen Brüdern führte er von der Kirche ganz gesondert nach der Eltern Tode ein stilles frommes Leben. Einer der Brüder, Johannes, gab 1704 ein Schriftchen heraus: „Die nothwendige Vollendung der geistlichen Reinigung und Heiligung, entweder bei Leibes Leben oder nach dem Tode" (eine Art von Fegfeuer). Andere verwarfen die Kindertaufe und allen öffentlichen Gottesdienst. Dies ward als Separatismus der Quäker und Anhänger Jakob Böhme's bekämpft, am gründlichsten von Johann Wolfg. Jäger in Tübingen (1715). Eine Synode ward deshalb gehalten, eine möglichst milde Behandlung der Separatisten besonders von Hochstetter empfohlen, während das Hamburger Ministerium ernstlich vor ihnen warnte. — Ein anderer Separatist, Seitz, rief auch an verschiedenen Orten Bewegungen hervor und gewann namentlich auch in Schwaben Anhänger. Auch Andere betraten damals, theils in Folge der von Spener ausgegangenen Bewegung, das Innerliche bei der Religion auf Kosten des Aeußerlichen, namentlich der Kirche und ihrer Anstalten. Die Verhandlungen darüber verschlingen sich vielfach in den pietistischen Streit.

Niemand verwarf diese aber mit herberer Entschiedenheit und größerem Erfolge als die Inspirirten (vgl. den trefflichen Art. Bd. 6. S. 700 ff.). Diesen erschien das ganze äußerliche Kirchenwesen als Teufelswerk, dem sie sich persönlich entziehen müßten und dem sie auf Anregen des Geistes sogar vielfach fluchten. Statt an ihrem Theile dem wirklichen Verderben zu steuern und zu bessern, wo sie könnten, sonderten sie sich vielmehr aus vielen Gründen, welche Weismann in Tübingen einer sehr gründlichen Erwägung unterzogen hat (Christ. Eberh. Weissmanni Introd. in Memorabilia ecclesiastica historiae sacrae P. II. Stuttg. 1719. saec. XVII. p. 1264 sqq. No. 9). Die Hauptgründe der Separatisten zur Absonderung von der evangelischen Kirche waren darnach besonders folgende: 1) die apostatische und verderbte Kirche (nicht bloß die Römische) habe als Ehebrecherin die Rechte des mit ihrem geistlichen Bräutigam eingegangenen Bundes verloren und besitze nach empfangenem Scheidebriefe nicht Wort, nicht Sakrament, nicht Amt mehr; sie gehöre zu jenem mystischen und apokalyptischen Babel, aus welchem wir als Christen mit Leib und Seele ausscheiden sollen (1 Kor. 5, 10. 11; 2 Kor. 6). Der Herr habe selbst verlangt, daß sie sich vor den Wölfen in Schaafskleidern hüten, die blinden Führer der Blinden verlassen sollten (Matth. 7, 15. Luk. 6, 39. Matth. 15, 14). 2) Das Amt der Unwiedergeborenen habe keine Wirksamkeit und keinen Segen, zumal bei solchen, die nicht einmal das Amt des Buchstaben, geschweige denn das des Geistes führten; es sey eine höchst falsche und gefährliche Lehre, daß ein Unwiedergeborener und vom Geiste Gottes Verlassener Gottes Wort lehren könne und dergl. mehr. Unsere Versammlungen seyen ganz andere als diejenigen, welche zu verlassen in Hebr. 10, 25. verboten würde. Vielmehr dürften wir mit Gottlosen und Heuchlern durchaus keine kirchliche Gemeinschaft unterhalten; diese seyen Gott nirgends ein ärgerer Gräuel, als eben in seinem Tempel. Die Erfahrung lehre auch, daß das Reich Gottes dadurch mehr Nachtheil, als Förderung erfahre. 3) Der Christ könne an die Kirche nur durch den Geist, nicht durch ein Gesetz geknüpft seyn, da er von der Knechtschaft der Elemente frei sey (Gal. 4, 9. 3.); die meisten Theile des Gottesdienstes stammten vom Antichrist her und seyen in seinem Geiste von den Protestanten beibehalten. 4) Die Kindertaufe entbehre des Schriftgrundes, die Eucharistie sey etwas ganz anderes, als man daraus machen wolle: es könnten daher die vorgeblichen Sakramente nicht ohne Entheiligung des göttlichen Namens als solche anerkannt werden. 5) Zum mindesten seyen sie auch in ihrem Gewissen gebunden und fühlten einen kräftigen Antrieb in ihrem Herzen, der sie von der Theilnahme am kirchlichen Gottesdienste abziehe; nachdem sie demselben zuerst mißtraut, nachher aber in der Angst ihres Herzens ihm gefolgt, sey eine wunderbare Ruhe und ein tiefer Gewissensfriede über sie gekommen.

6) Die Absonderung gewähre auch die größte Sicherheit hinsichtlich der Vermeidung der Zerstreuungen, des Umgangs mit den Gottlosen, der Theilnahme an fremden Sünden, der Ansteckung, der man anders kaum entfliehen könne. 7) Sie erhalte ferner die Liebe zu allen Frommen, und zwar zu ihnen allein ohne Parteilichkeit; 8) die der Seele so nöthige Einsamkeit, Stille, Kreuzesliebe und Entsagung.

Sie fühlten in sich und Andern, welche diesen Weg eingeschlagen hätten, offenbare Früchte des göttlichen Segens, deren sie früher nie hätten theilhaftig werden können, mit wie brennender Sehnsucht sie auch darnach gestrebt hätten. Das sey doch ein augenscheinliches Zeichen der göttlichen Zustimmung. Dagegen sähen sie in den meisten Andern, die ohne sich zu separiren fromm seyn wollten, geistliche Trägheit, Kälte, große Ueberbleibsel der Herrschaft des Fleisches, kraft- und fruchtlose Arbeiten, mehr Abnahme als Wachsthum; ja Viele sänken aus dem früheren Eifer in schlimmere und gefährlichere Zustände und würden im vollen Sinne des Worts Abtrünnige. Es sey nun die Zeit gekommen, auf welche in Offenb. 12. geweissagt würde, da das schwangere Weib gebären und dann vor dem großen Drachen in die Wüste fliehen solle, hinweg aus dem mystischen Aegypten in die mystische Wüste, um dort zum Einzug in's geistliche Kanaan bereitet zu werden. Dem Götzendienste entgehe man nicht durch Accommodation, sondern durch Flucht, durch klares Zeugniß über das herrschende Verderben. Nur dadurch könne die Kirche des Herrn auch befreit werden von den Banden, welche die Welt um sie schlinge. Durften die Protestanten die römische Kirche wegen ihrer Verderbniß verlassen, warum nicht sie aus gleichen Gründen die protestantischen Kirchen?

Darauf ward geantwortet durch Hinweisung auf das Gleichniß vom Unkraut im Acker (Matth. 13, 24—30.) und andere biblische Stellen, auf die Unvollkommenheit alles Menschlichen, welche immer neue Scheidungen veranlassen müßte, wenn Verderbniß in der Kirche zur Separation berechtige. Die lutherische Kirche, der Protestantismus sey durch Ausstoßung aus der im Princip verkehrten Kirche, nicht durch freiwilligen Austritt entstanden. Auch Christus und die Apostel hätten sich vom verderbten Tempeldienst nicht zurückgezogen, sondern ihn erst dann aufgehoben, als seine Zeit aus gewesen. Das Reich Gottes solle die Welt allmählich wie ein Sauerteig erneuern, daher müsse es innerhalb der unvollkommenen Zustände bleiben und wachsen; sonst würden mit dem Bösen auch die heranwachsenden Keime des Guten vertilgt werden. Die Scheidung habe Gott sich für das Gericht vorbehalten. Jeder habe nur dafür zu sorgen, daß er sich und seinen Kreis vor Ansteckung schütze.

Vgl. über die Geschichte der Separatisten in der Kürze J. R. Schlegel's Kirchen-Gesch. des 18. Jahrh. II. S. 1054 ff. L. Pelt.

Sepharad, סְפָרַד kommt nur Obadja 20. vor, als eine Lokalität, wo die גָּלֻת יְרוּשָׁלַיִם im Exil lebte. Welche Gegend oder Stadt darunter gemeint sey, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Die verschiedensten Ansichten sind darüber aufgestellt worden. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden phönizischen צָרְפַת könnte auf Phönizien (סְפָרָם, drei Stunden von Akko, wo in später Zeit noch viele Judäer lebten, Rel. Pal. p. 999, Niebuhr R. 3, 69.) oder eine phönizische Kolonie, z. B. Spanien (Chaldäisch אִסְפַּמְיָא, Syr. ܐܣܦܢܝܐ, Rabb. ספרדי, Hispanus. Mich. or. Bibl. I, 59.) oder Bosporus (Hieron. nos ab Hebraeo-didicimus, Bosphorum sic vocari. Hitzig, indem er die Präpos. בְּ zum Namen nimmt) hindeuten. Hieronymus erklärt diese ihm von einem Juden mitgetheilte Ansicht aus dem Assyrischen, wo Sepharad (ܣܦܪ, limes) Gränze bedeute, also hier die Westgränze des assyrischen Reichs. Vgl. Michael. zu 1 Makk. S. 263 ff. Diese Ansicht hat neuerdings gelehrte Vertheidiger gefunden an de Sacy, Lassen u. A., weil der Name Çparad auf der Keilinschrift von Bisutun und Nakschi-Rustan neben Jûnâ, Jonien, vorkommt, weßwegen Lassen in seiner Zeitschrift Sardes vergleicht und Lydien darunter versteht. Benfey und Rawlinson dagegen denken an Sparta, das zusammen mit Jûnâ die asiatischen Griechen oder die Inselgriechen bezeichnen würde. Auch

an Sporaden ist daher schon gedacht worden. In Herzfeld, Gesch. des Volks Isr. I, 366. Andere denken an das *Σιπφάρα* des Ptolem. V, 18. 7. *πόλις Σιππαρηνῶν* Euseb. pr. ev. 9, 41, die südlichste Stadt in Mesopotamien, am Ostufer des Euphrat (H. v. d. Hardt, Sipphara Babyloniae Helmst. 1708). Dann wäre es synonym mit Sepharvaim, סְפַרְוַיִם, einer assyrischen Provinz und Stadt, deren Einwohner von Salmanasser in's Reich Israel versetzt wurden (2 Kön. 17, 24. 18, 34. Jes. 36, 19.) und die zuvor unabhängig war (2 Kön. 19, 13. Jes. 37, 13.). Die Lesart der LXX *ἕως Ἐφραθὰ*, die sich auch im Arab. افراتا findet, veranlaßte Juynboll (hist. Samar. pag. 20) zu der Conjektur, בְּסוֹף פְּרָת zu lesen. Hendewerk und Maurer übersetzen appellativisch: *ἐν διασπορᾷ*. **Leyrer.**

Sepharvaim, s. Bd. V. S. 17.

Sephela, s. Bd. XI. S. 10.

Sequenzen und Sequentiale. Wenn man bei dem Graduale zum Hallelujah gekommen war, ließ man, auf dem höchsten Punkte religiöser Erhebung angekommen, die letzten Sylben desselben in langen Modulationen forthallen oder gab dem nicht enden wollenden Jubel einen immer neuen Ausdruck in Tönen. Man nannte sie nach ihrer Verbindung Sequenzen, oder nach ihrem Karakter jubila oder jubilationes. Diese langen Tonreihen wollten aber behalten seyn; es war das schwer zu einer Zeit, wo man sie noch nicht sicher mit Noten bezeichnen konnte. Deshalb frühzeitig Versuche, die dem Gedächtniß immer wieder entschwindenden zu binden und zu fesseln (cf. Honorius Augustodunensis de luminaribus ecclesiae lib. IV. c. 9. und Anonymus Mellicensis de scriptoribus ecclesiasticis c. 65); der gelungenste durch Notker Balbulus (s. den Art.).

Eine besondere Veranlassung führte ihn zu dem ihm eigenthümlichen Versuche. Ein Presbyter von dem damals durch die Normanen zerstörten Gimedia (815) kam nach St. Gallen; er brachte sein Antiphonarium mit, in welchem Notker einige Verse vorfand, die nach der Weise der Sequenzen modulirt oder den Tonreihen derselben angepaßt waren. Er freute sich nicht wenig über diese prosaisch-rhythmischen Versuche zur Ausfüllung und Bindung derselben, ärgerte sich aber über sie beim Gebrauche. Sie waren fehlerhaft und ungenießbar; so nahm er die Sache selbst zur Hand. Er zeigte die verfertigten seinem Lehrer Iso, der das Lobenswerthe an ihnen lobte, das Tadelnswerthe tadelte. Er hatte nicht in der Weise des gregorianischen Gesanges jeder Tonbewegung eine Sylbe untergelegt. Die noch einmal revidirten gefielen dann seinem zweiten Lehrer dem Schotten Marcelles so, daß er sie in ein Heft zusammenschreiben und von den Knaben in der Schule singen ließ. Er wünschte selbst in gerechter Würdigung der Sache, daß Notker sie weiter verbreiten und einem Großen des Reichs widmen solle. Der Bescheidene wollte es Anfangs nicht thun; als ihn aber sein Bruder Othor aus äußern Gründen dazu drängte, schickte er sie mit einer Zuschrift an den damals Alles vermögenden Kanzler Karl's des Dicken, Luitward, Bischof von Vercelli (cf. Notkeri balbuli liber sequentiarum). Aus ihr diese Notizen.

So ward Notker der Begründer eines jetzt bald weiter verbreiteten und auch von den Päbsten gut geheißenen erbaulichen Cultuselementes; er wurde, da er nicht nur die schon vorhandenen Tonreihen benutzte, die Mettensis minor und major, die Romana und Amoena, sondern auch selbst neue componirte, der Schöpfer eines erhebenden melodischen, in die Messe hineingeschobenen Chorgesanges, dem durch einen entsprechenden rhythmischen Text seine geistige Weihe gegeben wurde. Jedes Tonstück war des melodischen Elementes halber in mehrere, leichter behaltbare Tonsätze eingetheilt und mit einem passenden Schlusse versehen; ebenso bestand also auch der sich ganz der melodischen Form anschmiegende Text aus mehreren kürzeren oder längeren, aber immer bei gleicher Melodie eine gleiche Sylbenzahl darbietenden Absätzen. Er gewann so natürlich einen gewissen poetischen Karakter, weshalb man diese Dichtungen auch „Hymnen" nannte, und wirklich waren Notker's hochbegeisterte Texte vollkommen dieses Namens würdig.

Sie waren ihrer Genesis gemäß Jubelhymnen, in denen er die Hauptmomente jedes Festes, den treuen Beistand des mächtigen Gottes, das hohe Verdienst des Erlösers, die Würde und Hoheit der gebenedeieten Jungfrau, den Heroismus der christlichen Märtyrer u. s. w. schwungvoll hervorhebt. Der Sache nach blieben sie eine Ergänzung und Fortsetzung des Hallelujah im Graduale, wenn sie sich auch von demselben ablösten, selbstständig auftraten, ja wohl auch ganz ohne dasselbe vorgetragen wurden.

Diese Sequenzen, von denen Notker eine schöne Anzahl (über 30) verfaßte, fanden weithin Eingang, vorzüglich in Deutschland; sie drangen aber auch nach Frankreich und England und noch nach andern Ländern. Notker's Sequenzen wurden die Vorbilder für ähnliche Dichtungen, die in großer Menge vorzüglich im 11. Jahrhundert verfaßt wurden. Bald erbauten sie an jedem Festtage die Gemeinden; es mehrte sich ihre Zahl in den Meßbüchern bis auf 100. Es hatte das aber seine Uebelstände; der individuelle Gefühlsausdruck überwucherte zu sehr den wohlgeordneten, sinnreichen Gang der alten Liturgie. In das nach dem Gebote des Tridentinum revidirte römische Missale sind deshalb nur fünf aufgenommen worden, eine für das Osterfest an das Osterlamm, eine für das Pfingstfest (veni, sancte spiritus), eine für das Frohnleichnamsfest (lauda, Sion, salvatorem von Thomas von Aquino), eine zur Verherrlichung der mater dolorosa (das berühmte Stabat mater von Jacoponus) und endlich noch eine für die Messen pro defunctis, der Weltgerichtshymnus „dies irae" von Thomas de Celano. Die beiden letzten weichen am meisten von dem ursprünglichen Karakter der Sequenzen ab. Es konnte mit ihnen kein Hallelujah angestimmt werden; im tiefsten Grunde waren es aber doch auch Jubel- und Triumphgesänge.

Sequentiale hieß das Buch, in welches man die Sequenzen zusammentrug. Es war als kirchliches so lange nothwendig, so lange man noch nicht ein vollständiges, alle Bestandtheile der Messe umspannendes missale in Händen hatte; späterhin hatten nur die Sänger ein besonderes Sequentiale nöthig. Gelpke.

Serach, s. Bd. XI. S. 492.

Seraphim, s. Engel.

Serapion, Bischof von Thmuis in Aegypten, wegen seiner Beredtsamkeit und dialektischen Schärfe auch „Scholasticus" genannt, soll nach Rufin's Angabe Abt vieler Klöster gewesen seyn und unter seiner Leitung gegen 10,000 Einsiedler gehabt haben, die er zu Erntearbeiten vermiethet habe, um mit dem dadurch erhaltenen Ertrage die armen Christen in Alexandrien und in der Umgegend zu unterstützen. Antonius und Athanasius werden als seine vertrauten Freunde bezeichnet, deren Rath und Hülfe er in allen wichtigen Angelegenheiten gesucht und benutzt habe. Dem Athanasius soll er auch die Erhebung zum Bischof von Thmuis verdankt haben. Im J. 348 wohnte Serapion der Kirchenversammlung von Sardica bei; er wirkte hier für die Freisprechung des Athanasius von den gegen denselben erhobenen Beschuldigungen. Athanasius unterlag aber von Neuem dem Unwillen des semiarianisch gesinnten Kaisers Constantius; zu seiner Rechtfertigung wurde eine aus fünf Bischöfen bestehende Gesandtschaft an Constantius abgeschickt, zu der Serapion gehörte, doch wurde derselbe von Constantius exilirt; er starb im J. 358. Vgl. Socrates Hist. eccl. Lib. IV. c. 23. — Ein anderer Serapion war Diaconus des Chrysostomus in der Kirche zu Constantinopel unter der Regierung des Honorius und Arcadius. Mit Chrysostomus drang er auf eine durchgreifende Handhabung der Kirchenzucht gegen den Klerus, der um so mehr darüber erbittert war, als sich Serapion dahin äußerte, daß nur durch die größte Strenge eine Besserung unter ihm bewirkt werden könne. Der Klerus suchte vergeblich das Volk gegen den Chrysostomus und Serapion aufzuregen; Chrysostomus erhob vielmehr den Serapion zum Bischof von Heraclea in Thracien. Neudecker.

Sergius I, Pabst von 687—701, geboren in Antiochien und erzogen in Palermo, ein Zeitgenosse von Beda dem Ehrwürdigen, führte durch sein Verhältniß zur griechischen Kirche die ersten Schritte herbei, welche später die völlige Trennung der griechi-

schen Kirche von der lateinischen bewirkten. Kaiser Justinian II. nämlich hatte ein öcumenisches Concil im Trullus zu Constantinopel veranstaltet; das Concil (s. „Trullanische Synode") stellte mehrere Kanones auf, deren Anerkennung Sergius entschieden von sich wies, obschon seine Gesandten sie bereits unterschrieben hatten. Justinian wollte den Pabst zur Annahme der Kanones zwingen und hatte deshalb die Abführung des Sergius nach Constantinopel befohlen, als ein Aufstand im Heere und die darauf folgende Absetzung Justinian's den Pabst von der Gefahr befreite, die ihm drohte. Das Concil blieb von Rom verworfen und diese Verwerfung bildete in den fortwährenden Zerwürfnissen mit Constantinopel die erste Vorbereitung zur folgenden Trennung beider Kirchen. Dagegen wurde unter Sergius die durch den Drei-Capitelstreit (s. den Art.) gestörte Kirchengemeinschaft mit Rom wieder hergestellt, durch Willebrord das Bisthum von Utrecht gegründet und jenem Pabste wird auch die Verordnung zugeschrieben, vor der Communion in der Messe Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis dreimal zu singen. Die römische Kirche hat dem Sergius den 9. Oktober als Gedächtnißtag geweiht. — Sergius II, Pabst von 844—847, war vorher Erzpriester in Rom und hieß Peter. So kurz auch seine Regierung war, förderte er doch wesentlich die Erhebung des päbstlichen Stuhles über die weltliche Macht dadurch, daß er es wagte, die gesetzliche Bestätigung seiner Weihe und Stuhlbesteigung durch den damaligen Kaiser Lothar nicht nachzusuchen und daß er sich ungeachtet des Widerspruches, den Lothar in Rom durch seinen Sohn Ludwig und den Bischof Drago gegen die Verletzung des kaiserlichen Rechtes erheben ließ, als Pabst behauptete. Zu seiner Zeit hatte Paschasius Radbertus den bekannten Streit über das Abendmahl begonnen. — Sergius III, Pabst von 904 bis 911, ein höchst unsittlicher Mensch, der schon als Diaconus durch seine Lasterhaftigkeit berüchtigt war und sich nach dem Tode des Pabstes Theodor II. (896) auf den päbstlichen Stuhl drängen wollte, verdankte die Erhebung auf denselben nur dem nichtswürdigen Weiberregimente, welches damals die schändliche Theodora mit ihren ebenso schändlichen Töchtern Marozia und Theodora in Rom führte. Mit der Marozia lebte er in unzüchtigem Umgange und mit ihr zeugte er, außer anderen Kindern, den nachmaligen Pabst Johann XI. So berichtet Luitprand, Bischof von Cremona († 972) in Antapodosis Libb. VI. in Pertzii Monum. V, 297 *). Zu erwähnen ist noch, daß Sergius III. die vierte Ehe des Kaisers Leo Philosophus für zulässig erklärte, während eine darauf folgende Synode zu Constantinopel (920) gegen ihn sich aussprach, und daß unter ihm der Abt Berno die Benediktinerregel im Kloster Clugni wieder herstellte. — Sergius IV. wurde als Bischof von Alba zum Pabste erhoben und regierte nur die kurze Zeit von 1009—1012. Mit ihm wurde es gebräuchlich, daß die Päbste den Namen, welchen sie vor ihrer Stuhlbesteigung führten, ablegten und einen anderen Namen annahmen. Sergius IV. nämlich, sagt man, hieß früher Bocca di Porco, d. i. Schweinrüssel; er schämte sich dieses Namens, nahm jenen an und von jetzt an wechselten die Päbste ihren Familiennamen.

Sergius. Heilige und Märtyrer dieses Namens gibt es mehrere. Ein Märtyrer und Heiliger Sergius wird gewöhnlich mit einem Märtyrer Bacchus zugleich erwähnt. Beide sollen in Rom geboren worden seyn. Man erzählt, daß sie, als Christen angeklagt, vom Kaiser Maximian exilirt wurden; durch Versprechungen und Drohungen habe man sie zu bewegen gesucht, den Götzen zu opfern, weil sie aber standhaft geblieben seyen, habe man den Bacchus zu Tode gemartert und seinen Leib den wilden Thieren vorgeworfen, die jedoch denselben nicht verletzt hätten. Sergius sey dann nach Rosaph

---

*) Für seine Glaubwürdigkeit s. die Abhandlung von Martini in der Denkschr. der königl. Akademie zu München für 1809 u. 1810. Histor. Klasse S. 3 ff. Römischer Seits sucht man Luitprands Zeugniß durch die Angabe des Leo von Ostia zu widerlegen, daß Johann XI. ein Sohn des Herzogs Alberich von Camerino und der Marozia gewesen sey; Leo verwechselt aber Johann XI. mit Johann XII., s. Martini a. a. O. S. 53.

in Syrien geführt, hier gemartert, aber durch eine Erscheinung des Bacchus in seinen Leiden gestärkt und durch einen Engel von seinen Wunden geheilt, endlich aber (290) enthauptet worden. Ihm zu Ehren habe Kaiser Justinian I. die Stadt Rosaph Sergiopolis genannt und die Reliquien des Sergius sehen in der Kirche aufbewahrt worden. Für ihn und Bacchus bestimmte man den 7. Oktober als Festtag. — Ein anderer Sergius, dem der 23. Januar als Festtag geweiht ist, soll unter Diocletian als Märtyrer gestorben, ein anderer Märtyrer gleiches Namens Mönch im Kloster Mar Saba in Palästina gewesen und im J. 797 mit anderen Mönchen von Räubern überfallen und getödtet worden seyn. Als Festtag ist demselben der 30. März angesetzt worden.

Sergius, mit dem Zunamen Confessor, zu Constantinopel geboren, lebte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts um 828 und schrieb De rebus in re publica et ecclesia gestis, — eine die Zeit von Constantinus Kopronymus bis Michael II. Balbus umfassende, aber verloren gegangene Geschichte des Bilderstreites im Sinne der römischen Kirche. Indem er den Bilderdienst (nach Einigen unter Leo dem Isaurier, nach Anderen unter Theophilus) vertheidigte, wurde er gefangen genommen, seiner Güter beraubt und exilirt; deshalb wird er von Photius Confessor genannt. Im Heiligen-Kalender der griechischen Kirche ist der 13. Mai als sein Festtag angegeben. Vergl. Ausführliches Heiligen-Lexikon nebst beigefügtem Heiligen-Kalender. Cölln u. Frankfurt 1719. S. 2006 ff. Neudecker.

Sergius, Haupt der Paulicianer, s. Paulicianer, Bd. XI. S. 225.

Sergius, Patriarch von Constantinopel, s. Monotheleten, Bd. IX. S. 753.

Serranus, Pseudonym des Lambert von Avignon, s. Bd. VIII. S. 171.

Serubabel wird in den nachexilischen Schriften des Alten Testaments als eines der bedeutendsten Häupter des ersten Zuges der in ihre Heimath zurückkehrenden Exulanten genannt. Er war ein Sprößling des Davidischen Königshauses, ein Sohn Sealtiels (Esra 3, 2. 5, 2. Hag. 1, 1. 12. 14. 2, 2. 4. 23. Matth. 1, 12. Luc. 3, 27.) oder, wie 1 Chron. 3, 16—19. angibt, ein Sohn Pedajas (über die Abstammung Serubabels vergl. Köhler, die Weissagungen Haggais S. 115—117). Geboren wurde er wahrscheinlich nicht mehr in Juda, sondern bereits in Babylon; wenigstens deutet hierauf sein Name זְרֻבָּבֶל, welcher am Natürlichsten als eine Zusammenziehung aus זְרוּעַ und בָּבֶל, in Babylonia satus sive genitus erklärt wird (vgl. Köhler a. a. O. S. 12). Neben dem Namen Serubabel scheint er auch den chaldäisch-persischen Namen Sesbazar, שֵׁשְׁבַּצַּר, geführt zu haben (Esra 1, 8. 5, 14. 16.), gleichwie auch Daniel und seine drei Freunde (Dan. 1, 7.) und Hadassa (Esth. 2, 7.) neben ihren hebräischen Namen noch chaldäische oder persische Namen hatten; wenigstens wird der Leiter des Tempelbaues und eben so auch der Statthalter über Juda bald Sesbazar, bald Serubabel genannt (vergl. Esra 5, 16. mit Esra 3, 8 ff. 4, 2. und ferner Esra 5, 14. mit Hag. 1, 1. 14. 2, 2. 21.; doch s. auch Calmet zu Esra und Hag. 1, 1., Jost, allgemeine Geschichte des israelit. Volkes I. S. 418). Als Abkömmling aus dem Hause Davids, und zwar speciell aus der königlichen Linie des Davidischen Hauses, nahm er unter den Exulanten die Stellung eines Fürsten über Juda, נָשִׂיא לִיהוּדָה, ein (vgl. Esra 1, 8.). Diese Stellung Serubabels unter seinen Volksgenossen wurde auch von Cyrus anerkannt und bestätigt, sowohl dadurch, daß gerade ihm die heiligen Gefäße des Jerusalemischen Tempels überantwortet wurden (Esra 1, 8.), als insbesondere dadurch, daß Cyrus ihn zum Statthalter, פֶּחָה, über die neue Colonie in Jerusalem ernannte (Esra 5, 14.). Als פַּחַת יְהוּדָה scheint Serubabel jedoch dem Satrapen der westeuphratischen Länder des persischen Reichs, פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה, unterworfen gewesen zu seyn (vgl. Esra 5, 3.). — Im Verein mit dem Hohenpriester Josua führte Serubabel jene erste Abtheilung von Israeliten, welche von der Erlaubniß des Cyrus, sich in ihrer alten Heimath wieder ansiedeln zu dürfen, im J. 536 Gebrauch machten, nach Jerusalem zurück. In Jerusalem selbst nahm er in hervorragender Weise Theil an der Fest-

stellung der Geschlechtsregister (Esra 2, 63. Neh. 7, 65), an der Wiederherstellung und Dotirung (Neh. 7, 70.) des gesetzmäßigen Cultus, an dem Aufbau des Tempels und an der Abweisung der Samariter, als diese begehrten, sich am Tempelbau betheiligen zu dürfen. Diese Abweisung der Samariter verursachte bekanntlich eine langjährige Unterbrechung des begonnenen Tempelbaues. Als später unter der Regierung des Darius I. Hystaspis die Propheten Haggai und Sacharja zur Wiederaufnahme des nur allzulange unterbrochenen Werkes aufforderten, richteten sie ihren Mahnruf insbesondere an Serubabel und Josua, als die beiden weltlichen und geistlichen Häupter des Volkes, und legten hiemit ihnen die ganze Verantwortlichkeit dafür auf, wenn trotz dieser prophetischen Aufforderung das von Jehovah befohlene Werk nicht wieder in Angriff genommen werden sollte. Der Tempelbau wurde daher unter der Leitung Serubabel's und Josua's jetzt wieder begonnen. Nach Pseudoesra 4, Josephus antiquit. XI, 3. hätte Serubabel bei dem Könige Darius, bei welchem er *σωματοφύλαξ* gewesen sey, auch die Erlaubniß zur Fortsetzung des Tempelbaues ausgewirkt; allein diese Nachricht ist bei ihrer Unvereinbarkeit mit dem kanonischen Buche Esra durchaus unglaubwürdig. Auch unter Darius Hystaspis stellten sich dem Tempelbau wieder manche und nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen (vgl. Esra 5, 2 ff.); aber Serubabel erhielt von Jehovah durch den Propheten Sacharja 4, 7. 9. die Versicherung, daß sich vor ihm alle Schwierigkeiten ebnen sollten, und daß gerade er, der den Grund zum zweiten Tempel gelegt habe, denselben auch vollenden dürfe. Zum Lohn für die Treue, mit welcher Serubabel für den Wiederaufbau Jehovahs sorgte und damit den Willen Jehovahs erfüllte, wird er von Hag. 2, 23. mit dem Ehrennamen eines Knechtes Jehovahs belegt und ihm die Verheißung gegeben, daß Jehovah, während er rings umher alle Fürstenthümer der Heidenwelt vernichte, Serubabels Fürstenthum wahren und schützen werde; es wird damit die messianische Hoffnung aus der Menge der Davididen speciell auf die Person Serubabels verwiesen. — Vgl. noch W. Neumann, die Weissagungen des Sakharjah S. 13 ff. A. Köhler.

Serug, שְׂרוּג (vielleicht = Sprößling, wurzelverw. mit שְׂרִיגִים, Weinranken), 1 Mos. 11, 20. 22, das siebente Glied in den תּוֹלְדוֹת שֵׁם, Sohn Regu's, Vater Nahors, Abrahams Urgroßvater. Auf ihn führt die jüd. Tradition das Eindringen der Abgötterei in die Verheißungslinie zurück. Nork macht ihn gar selbst zu einem Elementargott, dem Neptun, *γαιοῦχος* von שׂרג, *ἔργω*! — LXX geben ihm abweichend vom hebr. und samar. Text ein Lebensalter von 330 Jahren, indem sie ihn (übereinstimmend mit letzterem) 130 statt 30 Jahre bei Nahors Geburt alt seyn lassen. Vgl. über diese Verschiedenheiten Bertheau, Jahresber. der deutsch. morgenl. Ges. Leipz. 1846. S. 40 — 58 und Delitzsch, Genes. S. 322. Nach Assemani (bibl. orient. II. 321) suchen Bohlen z. d. St. Winer s. v. und Andere wie für חרן, so auch für שרוג eine topographische Beziehung und vergleichen die Haran benachbarte Landschaft Sarug, Sarudsch (سروج, Ritter, Erdk, X, 1119. 1139 ff., XI, 280 ff., Geogr. Nub. clim. 4, 6), im Süden von Edessa, mit der Hauptstadt Batnä, Heimath des sabischen Astronomen al Batheni. Ueber Jakob von Sarug, nach Ephräm der gefeiertste Lehrer der altorthodoxen syrischen Kirche, vergl. Bd. VI, 397 und Zeitschr. der deutsch. morg. Gesellsch. XII, 117 ff. und XIII, 44 ff. Lehrer.

Servatus Lupus, s. Lupus, Servatus.

Servet, Michael (Serveto, mit dem Zunamen Reves, in Frankreich Michel de Villeneuve) war unstreitig der bedeutendste unter den Antitrinitaniern (s. den Art.) des Reformationszeitalters. Ueber seinen Lebensumständen schwebt noch zum Theil ein gewisses Dunkel, vorzüglich deßhalb, weil seine eigenen gerichtlichen Aussagen zu Vienne und Genf, an die man größtentheils gewiesen ist, nicht übereinstimmen. Geboren wurde er entweder 1509 oder 1511 zu Villanueva in Arragonien. Sein Vater, aus einer altchristlichen, adelichen oder doch ansehnlichen Familie stammend, war Rechtsgelehrter

und Notar; auch der Sohn sollte ursprünglich dieselbe Laufbahn ergreifen, und wurde frühzeitig nach Toulouse gesandt, wo er zwei bis drei Jahre die Rechte studirte. Dort lernte er zuerst die Bibel kennen und las sie in Gemeinschaft mit einigen Mitschülern. Vielleicht war es gerade diese Beschäftigung mit der Schrift und ihrem Inhalte, was seinem feurigen und phantasiereichen Geiste die vorwiegend theologische Richtung gab und ihn von dem trockenen Rechtsstudium abzog, obwohl er in seinen Schriften wirklich juristische Kenntnisse verräth. Mit diesen Angaben in den Genfer-Akten ist es jedoch schwer zu vereinigen, wenn er zu Vienne erzählt, er sey ebenfalls schon frühe, 14 oder 15 Jahre alt, in die Dienste des kaiserlichen Beichtvaters P. Quintana getreten, habe mit demselben 1529 den Kaiser Karl V. nach Italien begleitet, der Zusammenkunft mit dem Pabste und der Kaiserkrönung in Bologna beigewohnt, die er auch in seinem letzten Werke (Christ. Rest. pag. 462) nicht undeutlich und mit großer Entrüstung über des Pabstes Pracht und Hochmuth als Augenzeuge schildert. Er folgte sodann seinem Herrn und dem kaiserlichen Hofe, wie er sagt, nach Deutschland; sehr zweifelhaft indessen ist es, ob er am Reichstage in Augsburg zugegen gewesen, und entschieden unwahr, wenn er versichert, daß er ungefähr ein Jahr, bis zum Tode Quintana's (1532) bei diesem in Deutschland geblieben. Bereits im Spätsommer 1530 finden wir ihn nämlich, nach historisch sichern Nachrichten, und zwar einzig, in Basel, wohin er im Genfer Processe direkt von Toulouse über Lyon und Genf — mit gänzlicher Uebergehung seines Dienstverhältnisses, sowie seiner italienischen und deutschen Reise — gegangen zu seyn vorgibt. Zwei Gründe führten ihn hauptsächlich nach Basel, welche beide auf seine mittlerweile gewonnenen theologischen Ansichten und Ueberzeugungen Bezug hatten. Wie er dazu kommen mochte, über solche Dinge vorzugsweise nachzudenken, wurde schon früher angedeutet; ein gewisses religiöses Interesse läßt sich ihm auch nicht absprechen; dazu kam die große welthistorische Bewegung der Reformation, welche damals alle tieferen Geister in der Nähe und Ferne durchzuckte und ihre ganze Aufmerksamkeit nach dieser Seite hinlenkte. Allein Servet war Autodidakt; eigene religiöse Erfahrungen hatte er, der 20jährige Jüngling, kaum noch machen können, und auch das sittliche Leben und Bewußtseyn war bei ihm noch unentwickelt geblieben. Religion und Christenthum erschienen ihm daher nicht als Antwort auf Fragen des Herzens, als Lösung sittlicher Zweifel, als Rettungsmittel aus innern Kämpfen; darum warf er sich auch bei seiner unverkennbaren spekulativen Anlage, bei dem äußern Zwange und der religiösen Abgeschlossenheit, worin er lebte, zunächst hauptsächlich auf die spekulativen Lehren von Gott und seiner Offenbarung in Christo, nach ihm die wesentlichste Grundlage des vor Allem als Erkenntniß aufgefaßten Christenthums. Er wünschte nun auch ganz besonders mit den Reformatoren in persönliche Verbindung zu treten, sey es, um für sich selbst zu noch größerer Klarheit zu gelangen, oder wohl mehr noch, um durch Mittheilung seiner Gedanken zu einer gründlichen Reform der hergebrachten Gottes- und Trinitätslehre den Anstoß zu geben, ohne welche ihm das gesammte Reformationswerk nur ein halbes und des rechten Unterbaues ermangelndes zu seyn schien. Zu dem Ende hatte er sogar bereits seine Ideen in einem kleinen Werke ausgearbeitet, für welches er in Deutschland einen Verleger suchte. Oekolampad in Basel war der Erste, an den er mündlich und schriftlich mit Darlegung seiner Ansichten sich wandte (Oecolampadii et Zwinglii Epistolae. Bas. 1536 p. 1 sqq.). Dieser jedoch fand sein Bekenntniß nicht nur dunkel und verfänglich, sondern auch der Bibellehre zuwider und sogar blasphemisch, weil gegen die ewige Gottheit Christi gerichtet. Er begnügte sich aber nicht mit dem wiederholten, obwohl vergeblichen Versuche, Servet von seinem Irrthume zu überzeugen, sondern er beklagte sich auch bei einer Zusammenkunft mit Bucer, Capito und Zwingli gegen diesen über Servet's lästige Fragen und gefährliche Ansichten, worauf Zwingli ihn dringend ermahnte, entweder durch gute, helle Gründe den Mann auf bessere Gedanken zu bringen, oder dann Alles aufzubieten, um die Kirche vor dieser grundstürzenden Irrlehre zu bewahren. Servet hatte indessen an dem Buchhändler Konrad Rous zu Hagenau und

Straßburg, dem, wie es scheint, der eifrige Lutheraner Joh. Secerius seine Presse lieh, einen Verleger gefunden und war deswegen selbst nach dem Elsaß gegangen, wo er Capito und Bucer besuchte, von denen er, wenigstens von Ersterem, seinem Vorgeben nach nicht ungünstig aufgenommen wurde. Sein Buch erschien wirklich im Anfange des folgenden Jahres unter dem Titel: „De Trinitatis erroribus libri septem per M. Servetum alias Reves ab Aragonia Hispanum". (8°. 15 Bogen). Diese Schrift beurkundete bereits eine nicht geringe Gelehrsamkeit; allein die Ideen des Verfassers sind noch großentheils unklar und unausgebildet; es fehlt an festem Plan, Ordnung und strenger Gedankenfolge, keineswegs aber an einer sehr scharfen Kritik und den heftigsten Ausfällen gegen die altkirchliche Trinitätslehre. Die Erscheinung machte sogleich bedeutendes Aufsehen; selbst Melanchthon sah sich mehrfach veranlaßt, darauf besorgliche Rücksicht zu nehmen; von lutherischer Seite war man geneigt, die Schweizer dafür verantwortlich zu machen, weil Luther nicht geschont war und das Gerücht Basel als Druckort bezeichnete; Einzelne, wie Secerius selbst, verhehlten auch ihre Schadenfreude darüber nicht. Von den Bernern aufgefordert, schrieb Oekolampad an Bucer, er möchte den zu befürchtenden Brand rechtzeitig zu ersticken suchen und die Schweizer gegen falschen Verdacht öffentlich in Schutz nehmen. Bucer selbst brachte das Aergerniß auf die Kanzel und erklärte den Urheber des schwersten Todes würdig. Mittlerweile kam Servet zurück nach Basel und brachte einen Theil der Auflage seines Buches mit, in der Absicht, sie nach Lyon zu versenden. Der Rath erhielt von seiner Anwesenheit Anzeige, ließ ihn allem Anschein nach verhaften und die Bücher mit Beschlag belegen. Ein von Oekolampad, den Servet umsonst zu besänftigen suchte (Fuesslin, Epistolae Reformatorum p. 77) verlangtes Gutachten fiel zwar gemäßigt, aber doch zu seinen Ungunsten aus, und es läßt sich mit Grund vermuthen, daß man nach dem gestellten Antrage die Bücher vernichtet, den Verfasser dagegen nach geleistetem schriftlichen Widerrufe in Freiheit gesetzt habe. Mit einem solchen Widerrufe beginnt auch seine zweite Schrift: „Dialogorum de Trinitate libri II. De justitia regni Christi Capitula IV." (8°. 8 Bogen), die er 1532 unter seinem Namen durch dieselbe ungenannte Presse herausgab. Er retraktirt seine frühere Arbeit, jedoch nicht als wesentlich irrig, sondern als unreif, bringt es aber auch hier zu keiner größeren Reife und Durchsichtigkeit, obschon sich ein gewisser Fortschritt zur spätern Ausbildung seiner Lehre (namentlich vom Logos) allerdings bemerken läßt. So sehr das erste Werk Aufsehen erregt und Widerspruch erfahren, so unbeachtet ging dieses zweite vorüber, und die fehlgeschlagene Hoffnung, in Deutschland Anklang zu finden und auf den Gang der Reformation bestimmend einzuwirken, mag ihn wohl für den Augenblick entmuthigt und zur Wahl eines neuen, wenigstens äußern Berufes und Lebensweges veranlaßt haben.

Unter dem angenommenen Namen de Villeneuve begab sich nämlich Servet nach Frankreich und Paris, um daselbst Mathematik und Medizin zu studiren, womit er zugleich die Philosophie, zumal den theosophischen Neoplatonismus verband. In diese Zeit fällt auch der erste Versuch einer Annäherung an den jungen Calvin, den er zu einer Unterredung einlud, aber dann doch vergeblich auf sich warten ließ. Im Jahre 1534 wählte er indeß, nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Orleans, Lyon zu seinem Wohnorte, wo er theils als Druckcorrektor, theils durch gelehrte Arbeiten für die dortigen Buchhändler seinen Unterhalt zu erwerben suchte. So erschien im Jahre 1535 daselbst die von ihm neu bearbeitete Geographie des Ptolomäus von Pirkheimer; eine darin vorkommende Anmerkung über die Unfruchtbarkeit des heil. Landes wurde später in Genf als Anklagepunkt wider ihn benutzt; er konnte aber mit Recht einwenden, daß sie nicht von ihm herrühre, wie sie denn auch deutlich genug einen deutschen Verfasser verräth und in der zweiten Ausgabe (1541) von ihm ganz gestrichen wurde. Auf's Neue ließ er sich indessen 1537 zu Paris nieder und lehrte daselbst am Collegium der Lombarden die mathematischen Wissenschaften. Neben der Medizin, in der er sich schon bedeutende Kenntnisse erworben, — wie er denn bereits lange vor

Harvey den Umlauf des Blutes beobachtete und beschrieb (Christ. Rest. p. 56 sq.) — war es die Astrologie, die Lehre vom Einfluß der Gestirne auf die Menschen und ihre Schicksale, die er, gleich anderen Gelehrten seiner Zeit, mit Eifer studirte und dem Arzte für unentbehrlich hielt. Da er sich besonders auch deswegen über die anderen Aerzte verächtlich äußerte, sie Ignoranten und eine Pest der Welt nannte, so erhob die medizinische Fakultät und zugleich die Universität bei'm Parlament eine Anklage wider ihn, welcher er eine sehr scharfe, heimlich gedruckte Vertheidigungsschrift entgegensetzte. Von dem geistlichen Gerichte, dessen Urtheile er sich freiwillig unterwarf, losgesprochen, verlor er hingegen seinen Prozeß bei'm Parlamente; er mußte alle Exemplare seiner Apologie zur Vernichtung einliefern und es wurde ihm verboten, sich mit Astrologie irgendwie anders, als so weit sie auf die natürliche Einwirkung der Gestirne Bezug habe, zu befassen (1538). Dieser Ausgang bestimmte ihn vermuthlich, von Paris, nachdem er daselbst den medizinischen Doktorgrad erworben, für immer wegzuziehen. Er versuchte erst zu Avignon, dann zu Charlieu im südlichen Frankreich als Arzt einen Wirkungskreis zu finden, allein auch zu Charlieu blieb er nicht über zwei Jahre, da er, wie es scheint, in unbeliebige und gefährliche Raufhändel verwickelt wurde. Nach einem abermaligen kurzen Aufenthalte in Lyon folgte er im Jahre 1540 der Einladung seines Gönners und gewesenen Zuhörers zu Paris, des Erzbischofs P. Paulmier, nach Vienne.

In den günstigsten Verhältnissen, unter dem Schutze und im Umgange mit dem Erzbischofe und den angesehensten Geistlichen, als Arzt der Stadt geehrt und bei reichlichem Auskommen, verlebte Servet zu Vienne zwölf volle Jahre. Bei allen seinen Beschäftigungen blieb ihm noch Zeit genug zu gelehrten Arbeiten, theils in seinem Berufsfache, theils in anderen Fächern, die er bisweilen aus Auftrag seiner buchhändlerischen Freunde zu Lyon übernahm. Eine Frucht derselben war auch die neue Ausgabe der lateinischen Bibelübersetzung von Santes Pagninus mit Anmerkungen (Biblia S. ex Sanctis Pagnini translatione, sed et ad Hebraicae linguae amussim ita recognita et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit. Lugd. ap. Hug. a Porta. 1542. Fol.), wozu ihm vom Verleger werthvolle Materialien geliefert wurden. Allein trotz des Titels und der pompösen Vorrede, so wie des bedeutenden Honorars nahm er die Sache ziemlich leicht; die wenigen Noten, die er selbst beifügte, betrafen hauptsächlich die messianischen Weissagungen, die nach ihm durchweg im Sinne der Propheten auf historische Personen und Ereignisse der nächsten Zeitgeschichte sich beziehen und nur in höherem, vom heil. Geiste intendirten Sinne als Typen auf Christum zu beziehen sind. Man darf sich daher nicht wundern, daß das Werk deshalb in Spanien und den Niederlanden auf den Index expurgandorum gesetzt wurde. — Ueberhaupt hatte Servet, ohne es äußerlich zu verrathen, ja vielmehr in allen Stücken sich seiner katholischen Umgebung accommodirend, seine theologischen Gedanken und Spekulationen keineswegs aufgegeben; die Durcharbeitung seines ganzen Systems beschäftigte ihn vielmehr fortwährend; er glaubte sich je länger je mehr von Gott erleuchtet und berufen, das seit Anfang des vierten Jahrhunderts verdunkelte oder verloren gegangene ächte Christenthum wieder an's Licht zu bringen und herzustellen, und dazu schien ihm nach seinen apokalyptischen Berechnungen der Zeitpunkt gekommen und der Streit Michael's und seiner Engel oder Gehülfen wider den Drachen (Offenb. 12, 7.) vor der Thüre zu seyn. Wohl um zu erproben, wie weit er, der sich für einen Mitstreiter in diesem Kampfe hielt (Christ. Rest. p. 628), auf die Unterstützung der reformirten Kirche und ihrer Führer rechnen dürfe, trat er mit Viret und besonders mit Calvin in briefliche Verbindung und übersandte dem Letzteren eine handschriftliche Arbeit, mit dem später herausgegebenen Werke zwar augenscheinlich verwandt, aber doch nicht identisch, zur Beurtheilung. Calvin antwortete zuerst ruhig und in die vorgelegten Fragen eingehend; da jedoch der Fragende in etwas hohem und absprechendem Tone Alles zu widerlegen suchte, erklärte Calvin durch Vermittelung des Lyoner Buchhändlers Frellon, nachdem er noch einmal die letzten Einwürfe beleuchtet, wenn Servet so fortfahre, so werde er

den Briefwechsel abbrechen, indem er auf sein eigenes Lehrbuch verwies. Er hielt auch Wort, obschon Servet nicht aufhörte, ihn mit Briefen — er hat deren dreißig selbst veröffentlicht — nicht auf die gemessenste Weise und unter Beifügung von Randglossen zur institutio zu behelligen. Um wenigstens sein Manuskript wieder zu erhalten, wandte er sich auch an einen anderen Genfer Prediger, Abel Popin, aber zuletzt wenigstens in einer so heftigen schmähsüchtigen Weise, daß ein günstiger Erfolg sich nicht voraussehen ließ. Man urtheile nur aus folgender Probe: Evangelium vestrum est sine uno Deo, sine fide vera, sine bonis operibus. Pro uno Deo habetis tricipitem Cerberum; pro fide vera habetis fatale somnium, et opera bona dicitis esse inanes picturas. Christi fides est vobis merus fucus nihil efficiens; homo est vobis merus truncus et Deus est vobis servi arbitrii chimaera. — — Regnum coelorum clauditis ante homines, ut rem imaginariam a nobis excludendo. Vae vobis, vae, vae! (s. bei Mosheim A. V. S. 415). Wie er übrigens bereits sein endliches Schicksal vorausahnte, so war auch Calvin schon 1546 fest überzeugt, daß dieser Mann ohne die größte Gefahr für die ganze Kirche nicht am Leben bleiben dürfe; und als Servet sich anerbot, nach Genf zu kommen, wenn es Calvin gefalle, wollte dieser ihm sein Wort nicht verpfänden; denn, fügte er gegen Farel bei: kommt er, so werde ich, wofern mein Ansehen etwas gilt, ihn nicht lebendig weggehen lassen (Si mihi placeat, huc se venturum recipit. Sed nolo fidem meam interponere. Nam si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar. 13. Februar 1546 — bei Henry, Leben Calvin's. Bd. 3. Beil. S. 66). Die exaltirte, an's Schwärmerische gränzende Stimmung Servet's ist übrigens eben so unverkennbar, als durch seine Lage und seinen Karakter leicht zu erklären; er neigte auch in Betreff der Kindertaufe zu anabaptistischen Ansichten und forderte sogar Calvin auf, sich wiedertaufen zu lassen; ob er es jedoch selbst that, ob er mit Wiedertäufern in wirklicher Verbindung stand, wie man aus gewissen Aeußerungen vermuthet, ist noch sehr zweifelhaft, da bei ihm Theorie und Praxis nicht immer Hand in Hand gingen. Aller Warnungen Calvin's, aller wohlerkannten Gefahr ungeachtet, fühlte er sich daher gedrungen, mit seiner lange vorbereiteten „Herstellung des Christenthums" — wie er sein Werk nannte — hervorzutreten. Durch Geld, durch falsche Versicherungen des Genfers Gueroult, eines bestraften und flüchtigen Libentiners, gewann er dessen Schwager, den Buchhändler Arnoullet zu Vienne für das Unternehmen, und doch wagte er es wieder nicht, offen und frei zu seinem Bekenntnisse zu stehen; mit der größten Vorsicht, Heimlichkeit und Eile wurde das Werk gedruckt und gleich nach seiner Beendigung, Anfangs 1553, in die Ferne, nach Lyon, Chatillon, Genf und Frankfurt versendet, ohne daß zu Vienne selbst Jemand Kenntniß davon erhielt. Es führte den Titel: Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo (mit einem auf Michael's Kampf bezüglichen hebräischen und griechischen Motto und der Jahrzahl MDLIII. ohne Verleger und Druckort. Nur am Ende ist des Verfassers Name mit den Anfangsbuchstaben M. S. V. angedeutet).

Dieses Hauptwerk Servet's (734 S. in 8°) ist eigentlich eine Reihe verschiedener Aufsätze ohne genaueren Zusammenhang, zum Theil freie Ueberarbeitungen früherer, zum Theil neu hinzugekommene. Auf die 7 Bücher de Trinitate divina folgen 2) drei Bücher de fide et justitia regni Christi — et de charitate, sodann 3) fünf Bücher de regeneratione et manducatione superna et de regno Antichristi; 4) Epistolae triginta ad Jo. Calvinum; 5) Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio ejus jam nunc praesens; und endlich 6) De mysterio Trinitatis et veterum disciplina, ad Ph. Melanchthonem et ejus collegas, apologia. Wenn man aber hier eine vollendete Durchbildung und systematisch klare Darstellung der Servet'chen Ideen erwartet, so ist dies

materiell wenigstens nur relativ in Vergleichung mit den früheren Schriften zu verstehen; formell wiederholen sich die alten Fehler in fast unvermindertem Maße. — Die Stellung, die der Verfasser zu der bisherigen Entwickelung des Dogma's von Gott Vater, Sohn und Geist einnimmt, ist, wie immer, diejenige des schroffsten, entschiedensten Widerspruchs. Die Lehre von drei ewigen Hypostasen in Einem göttlichen Wesen involvirt nach ihm entweder nothwendig eine Theilung, ein Zerreißen der Einheit Gottes und führt somit zum Tritheismus und zur Vielgötterei, ja zum Atheismus; oder sie ist eine schlechterdings unvollziehbare Vorstellung, da die Erfahrung nichts Analoges darbietet. Auf jede Weise, in den verletzendsten Ausdrücken werden daher die drei immanenten Personen der Gottheit angegriffen und verhöhnt; sie heißen ihm nicht nur ein Traum, eine imaginäre Trias u. s. w., sondern geradezu ein teuflisches Blendwerk, eine Erfindung des Satans, ein dreiköpfiges Monstrum, — und er findet es bedeutungsvoll genug, daß diese grundfalsche Lehre gerade zu der Zeit aufkam, von welcher an das Verderben der Kirche stets größer wurde. Alle alten Einwürfe gegen die Wesenstrinität werden erneuert und geschärft, die Zeugnisse der vornicänischen Väter wider sie aufgeführt; sie ist das Haupthinderniß für die Bekehrung der Juden und Muhammedaner gewesen; die heil. Schrift weiß nichts von ihr; auch nicht an einer einzigen Stelle wird der Logos vor seiner Menschwerdung der Sohn genannt. — Mit der Wesenstrinität verwarf indeß Servet keineswegs die Trinität überhaupt, nicht alles Leben und alle Bewegung Gottes; er kann sich jedoch dieselbe nur als ökonomische, als Offenbarungstrinität denken, und stellt daher neben dem ersten Grundsatze von der absoluten Einheit und Ungeschiedenheit Gottes als zweiten, daraus sich ergebenden auf: daß Alles, was in oder mit der Natur Gottes vorgehe, nur Disposition sey, nicht die Substanz betreffe, sondern gewissermaßen als ein Accidens derselben anzusehen sey. (Istae enim duae regulae sunt infallibiles: prima, quod naturam Dei dividere non possumus; — secunda, id quod naturae accidit, dispositio est. — De Trin. err. Fol. 118. a.) Er kann sich aber disponiren und offenbaren, weil er nicht abstrakte Einheit, ein einfacher mathematischer Punkt, sondern allgestaltiger Geist, ein unendliches Meer von Substanz ist, alle Formen und Dinge bildet und in sich trägt (Deus ipse essentia sua est mens omniformis; — substantiae pelagus infinitum omnia essentians — et omnium essentias sustinens. Christ. Rest. p. 120 sqq. Daher auch: Deum esse ipsam rerum universitatem). Er thut es jedoch nicht aus einer inneren Naturnothwendigkeit, sondern weil er sich kund thun und erscheinen wollte. An sich nämlich ist uns Gott schlechthin unbegreiflich, da jede Erkenntniß durch's Sehen und Wahrnehmen, durch Erfahrung und Anschauung des Objekts selbst oder seines Bildes vermittelt werden muß, was bei Gott, so lange er in seinem Ansichseyn beharrt, undenkbar ist. Auch die Art seiner Selbstoffenbarung liegt ganz in seinem freien Willen (Omnem percipiendi formam in se ipso continet, quam vult nobis offerens. — p. 206); es war keineswegs nothwendig, daß er sich nur zweifach zur Offenbarung disponirte; es konnte eben so gut mehrfach geschehen, wie es ihm auch freistand, eine ganz andere Welt zu schaffen, und nur die Rücksicht auf diese von ihm gewählte und auf unser Bedürfniß hat ihn dazu bestimmt, daß er körperlich in Christo erscheinen wollte. Demgemäß gefiel es ihm, sich zu einer doppelten Manifestation, einem doppelten Hauptoffenbarungsmodus zu disponiren, einem Erscheinungsmodus im Worte und einem Mittheilungsmodus im Geiste (S. 129 ff.). Jener erste war aber nicht bloß ein gesprochenes Wort, ein leerer Schall, sondern es erschien zugleich als unerschaffenes Licht, wie Gottes Wesen Licht ist. Servet nennt diesen Logos mit mancherlei Namen, den Urgedanken, die Urvernunft, die Idealwelt, den Archetyp der Welt, der, wie Gott, die Urbilder von Allem enthält. (Ab aeterno erant in Deo rerum omnium imagines seu repraesentationes, in sapientia ipsa, ut in archetypo mundo vere lucentes. S. 137). — Denn im Lichte hat jedes Ding sein eigenthümliches Seyn und Bestehen, wird im Lichte äußerlich wie innerlich erkannt. (Non solum in luce omnia reprae-

sentantur, sed in luce omnia consistunt. S. 145). In diesem göttlichen Lichte erschien aber bereits die Gestalt des künftigen Christus, sein nicht nur ideales, sondern wirkliches, sichtbar leuchtendes Menschenantlitz; (Verbum erat λόγος, idealis ratio, jam hominem referens, p. 92), und von diesem Urbild und Urmodus göttlicher Offenbarung, der auch schon den Geist in sich befaßte, gehen alle anderen Modifikationen der Gottheit bis zu den Einzelwesen aus, wie Schosse von der Wurzel und Zweige vom Stamm. (Ultimus modus est in singulis rebus juxta proprias ideas specificas et individuales. Hic est omnium postremus; est tamen in rebus divinitas aliqua, p. 129.) Sollte nämlich, wie es der Wille Gottes war, dieser im ewigen Urlicht präformirte Christus auch zeitlich und körperlich erscheinen, so bildete die Körperwelt dazu die nothwendige Voraussetzung; mit dem Aussprechen des Wortes war also zugleich die Weltschöpfung mitgesetzt und verbunden; die Welt ist demnach durch Christum und nur in Bezug auf seine Menschwerdung geworden, das Abbild und der Schatten der in ihm von je enthaltenen Idealwelt; nichtig und bedeutungslos an und für sich selbst, hat sie nur Bedeutung durch den, der in ihr erscheinen und herrschen sollte. (Et per ipsummet verbum generationis filii creat mundum, cui debeat filius dominari, p. 206), so wie in der jedem Dinge inwohnenden Lichtidee und Gottheit. Wie aber beim Aussprechen eines Wortes ein Hauch entsteht, so ging auch in und von dem Schöpfungsworte der Geist Gottes aus, der zweite, im ersten mitbefaßte Offenbarungs- und Dispositionsmodus. Er ist zunächst der natürliche Lebensgeist, der auf den Wassern schwebt, der in der Luft weht, die Weltseele, derselbe, der auch dem Menschen zuerst, mittelst der Respiration, die lebendige Seele einhaucht.

Bevor jedoch der als Lichtgestalt und Urbild der Welt präexistirende Christus wirklich im Fleische erschien, zeigte er sich auf mancherlei noch unvollkommene Weise. So wurde Adam nach seinem Bilde geschaffen; so sind die Engel und Theophanien im alten Bunde seine Schattenbilder; so war die Lichtwolke in der Wüste das Abbild der himmlischen. Durch den Sündenfall namentlich aber wurde die volle Offenbarung Christi verhüllt und verschoben, obwohl es an einem natürlichen Gottesbewußtseyn vermöge der dem Menschengeiste inhärenten Idee und der vorbereitenden Kundgebungen des Logos durch's Gesetz und die Propheten nie fehlte. Auch der Geist war da, aber nicht als heiliger, als Geist der vollen Erleuchtung und Wiedergeburt, sondern als Geist des Gesetzes und der Furcht und der höhere Sinn dessen, was er den Propheten eingab, war ihnen verborgen, daher sie nicht bewußt, sondern typisch unter der Hülle und im Spiegelbilde der Zeitgeschichte auf Christum weissagten. Erst im Menschen Jesus kam die Wahrheit, kam Gott selbst zur vollen Anschauung und Offenbarung. Seine Zeugung und Menschwerdung hat aber eine doppelte Seite, eine so zu sagen vorweltliche und eine innerweltliche, sofern das Wort von Ewigkeit her eben dazu gesprochen wurde, damit es in der Zeit Fleisch würde; beides zusammen, das Aussprechen des Logos und das Zeugen des Menschen, ist nur ein untheilbarer, ewig-zeitlicher Akt Gottes. (Prolatio Verbi ad Christi generationem est a Patre aeternalis, generatio ipsa carnis in matre est temporalis, p. 52.) Die Zeugung dieses Menschen von Gott ist buchstäblich zu nehmen; die Gottheit selbst, die Substanz des Logos in der unerschaffenen Lichtwolke, vertrat dabei die Stelle des väterlichen Saamens; die drei höheren Elemente, Feuer, Luft und Wasser, die in ihr enthalten waren, sammt der Lichtidee Christi und dem Lebensgeiste verbanden sich, nach Servet's eigenthümlicher Zeugungstheorie, in der Jungfrau mit ihrem Blute und Erdenstoffe zu einem wirklichen Menschen, der aber auch ganz und gar nach Fleisch und Blut, Leib, Seele und Geist von Gott durchdrungen, Gott ist, der es als Embryo war und auch im Grabe die substantielle Form der Gottheit trug. (Caro ipsa Christi, qualis erat in sepulchro, formam substantialem habuit divinam, p. 250. Früher hatte er Christus non per naturam sed per gratiam Gott genannt. De Trin. error. Fol. 12. b.) Das Wort hat also nicht bloß Fleisch angenommen, sondern es ist eigentlich Fleisch gewor-

den, in's Fleisch übergegangen; die himmlischen Elemente haben die irdische Substanz ganz durchdrungen, das wesentliche Licht des Wortes bildet auch die wesentliche Form des Körpers und der Seele Christi, so daß er ungeschieden in Einer Substanz menschliche und göttliche Natur enthält. (Verbum coeleste factum in terris caro efficit substantiam carnis, ut dicatur caro ipsa de coelo esse, cum habeat caro illa in se substantiam vere divinam de coelo, p. 72.) Es ist ein himmlisches Gebilde, in irdischen Boden gepflanzt. Ganz und streng genommen wahr, ohne alle sophistische Idiomenmittheilung heißt es daher von Christo: Wer mich siehet, siehet den Vater, — und: in ihm wohne die Fülle der Gottheit leibhaftig; er ist noch in einem ganz anderen und volleren Sinne als nach der Kirchenlehre, nämlich auch in seiner Menschheit consubstantialis Patri, und seine Mutter eine wahre θεότοκος. Eben als dieser von Gott gezeugte, nicht bloß in Maria erschaffene, durch und durch der Gottheit theilhaftige Mensch ist Christus der Sohn Gottes; es gibt keinen anderen, namentlich keinen ewigen Sohn Gottes; höchstens läßt sich von jener Lichtgestalt des Wortes sagen, sie sey der vorgebildete, präfigurirte Sohn Gottes gewesen. Sohnschaft und Zeugung sind unzertrennliche Correlatbegriffe, das Gezeugtwerden aber kommt einzig und allein dem Fleische zu. Die innertrinitarische Zeugung eines ewigen Sohnes Gottes, wie die Kirchenlehre sie behauptet, ist daher ein pures Unding, und von einer vorweltlichen Person desselben kann auch nur insofern die Rede seyn, als man eben das Bild, die Gestalt, die Person Christi — im alten ächt lateinischen Sinne des Wortes von personam alicujus agere — darunter versteht, der aber erst in der Zeit, erst als Mensch, realer, wirklicher Sohn Gottes wurde. — (Daher die stehenden Formeln olim personalis, nunc realis filius; olim verbum, nunc caro u. s. w.) — Allein nicht sofort bei seiner Menschwerdung offenbarte sich auf einmal seine göttliche Herrlichkeit; es fand eine stufenweise Entwickelung derselben, eine allmähliche Glorifikation statt, so zwar, daß er, wie auf dem Berge, in verklärter Lichtgestalt erscheinen konnte, aber doch eine gewisse Oekonomie eintreten ließ. Erst nach dem Tode, in der Auferstehung, wurde sein Leib ganz vergeistigt, ganz in die Gestalt des unerschaffenen Lichtes, die er einst bei dem Vater hatte, verklärt; alles Kreatürliche, auch das irdische Lichtelement, das zur Bildung des Leibes und der Seele concurrirte, ward aufgehoben und wie etwas Accidentelles fallen gelassen; er ging in die göttliche Idee zurück, wie er einst aus ihr in's körperliche Seyn hervorging. (Illud esse creaturae, illud esse humanitatis — ac si esset res accidentalis, est totum omissum. — Talis per resurrectionem factus est regressus, qualis per incarnationem fuit exitus de Verbo in carnem, p. 275.) Er ist jetzt Jehovah selbst, nicht mehr Elohim, der erscheinende Gott, und als solcher wird er vom Auge des Glaubens geschaut und hat Theil an aller Schöpfermacht, Ehre und Herrschaft Gottes, mit dem er eins ist.

Auch der heil. Geist gelangt erst in und durch die Auferstehung Christi zu seiner Vollendung und Wahrheit. Mit dem Worte theilte sich die Fülle des göttlichen Geistes in der Menschwerdung der Seele Christi mit; beide bildeten eine unzertrennliche Substanz. Allein bis zur Auferstehung trug die Seele noch verwesliche Elemente des Blutes und geschaffenen Lichtes an sich, und auch der Geist war dadurch noch getrübt, der Hauch Jesu verwesliche Luft. Durch das Wegfallen des Kreatürlichen in der Auferstehung, so wie durch eine neue göttliche Dispensation erhielt er eine neue und reine Geistesfülle, wurde gleichsam wiedergeboren; der Menschengeist ist nun völlig in die Einheit mit Gottes Geist aufgegangen, und dies ist der wahrhaft heilige Geist, der göttlich-menschliche Geist Christi, das Princip aller Wiedergeburt, der vom Munde Christi ausgeht (Spiritus sanctus est ipse oris Christi halitus, p. 182); den er fühlbar den Herzen der Seinigen einhaucht, der ihnen die Idee des Sohnes einbildet, das Wesen des Vaters einpflanzt, sie göttlicher Natur und der wahren Unsterblichkeit theilhaftig macht. — Darin vollendet sich denn auch die wahre Trinität, nicht diejenige der drei Dinge oder sogenannten Personen im göttlichen Wesen, sondern die dreifache

Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung der einen ungeschiedenen Gottheit, das Geheimniß des aufgeschlossenen göttlichen Wesens: der Vater—Gott in seinem unerforschlichen Ansichseyn, der Urquell aller Dispensation und alles Lebens; der Sohn — einst ideal gesprochen im Wort, vorgebildet im Licht, real geworden in Christo dem Menschen; der Geist — an sich im Worte enthalten, aber erst vollkommen exhibirt und mitgetheilt durch den Sohn, als dessen göttlicher Lebenshauch in den Gläubigen. Die letzte Consequenz aller sabellianisch-modalistischen Auffassung, das endliche Aufhören aller Oekonomie und der Regreß in die Alleinheit des Vaters, wird zwar nicht so bestimmt wie früher gelehrt (De Trin. error. Fol. 81), aber unverkennbar angedeutet.

Dies nach Servet die wieder hergestellte reine Lehre des Christenthums. Als Lehre hat er es auch vorwiegend aufgefaßt; sein ganzer Standpunkt, seine Geistesrichtung ist entschieden doktrinär, das dogmatisch-spekulative Interesse und Element läßt daher das praktisch-ethische nicht gehörig zu seinem Rechte kommen. Es zeigt sich dies unter Anderem schon darin, daß immer nur von der Person Christi, höchst selten und sehr obenhin von seinem Werke, seiner Erlösung und Versöhnung geredet wird. In die richtige theologische und christologische Erkenntniß setzt er das Hauptmoment; und wenn er auch in besonderen Beigaben sich anschickt, auch die anthropologischen und soteriologischen Fragen, diese Cardinalpunkte der reformatorischen Theologie, zu behandeln, so verräth die einerseits flache, andererseits unklare und schwülstige Art, wie es geschieht, daß er sich hier keineswegs auf seinem Boden befinde. Wohl ist auch ihm der Glaube das Centrale und Fundamentale, aber er faßt ihn wesentlich nur von theoretischer Seite, als cognitio und assensus, und zwar speciell als Anerkennung der Gottheit Christi; das tief ethische Moment der fiducia tritt ganz zurück (Semper dixi et dico et dicam, esse omnia scripta, ut credamus hunc Jesum esse filium Dei, p. 293), und er wird daher so wenig durch die Buße vermittelt und hervorgerufen, daß diese vielmehr selbst als bloße theoretische Folgerung aus dem Glauben erscheint. (Ea ipsa fides nos prioris nostrae inopiae ac miseriae conscios facit. Si enim credis, hunc esse filium Dei mundi salvatorem, jam credis, mundum in peccato esse constitutum, unde salvari indigeat, p. 601.) Von einem tieferen Gefühl der Sünde und Schuld ist überhaupt kaum etwas zu spüren. Die Sünde beleuchtet Servet ihrem Wesen nach nicht näher, und im Grunde gilt ihm als solche nur die Thatsünde. Zwar heißt es scheinbar stark, durch den Fall Adam's sey Satan in unsere Natur eingedrungen, habe sich ihrer bemächtigt, wohne substantiell in uns; durch seine Verführung sey allerdings eine Erkenntniß des Guten und Bösen in uns geweckt worden, aber ohne die Frucht des Lebensbaumes Christi sey es eine todte und kraftlose, ein Reizmittel zur Sünde, und die Folge der leibliche Tod und das Wohnen im Scheol. Allein dieser scheinbar strenge Begriff der Erbsünde wird sofort dahin abgeschwächt, daß sie wohl als Krankheit und Uebel, nicht aber als wahre Sünde und Schuld angesehen werden könne, als welche nur aus eigener freier That in zurechnungsfähigem Stande entstehe. Vor dem zwanzigsten Jahre also, behauptet Servet nach alttestamentlichen Stellen, sündige Niemand zum Tode, weder vor Gottes noch vor menschlichem Gerichte, komme nicht in die Hölle, sondern bloß in die Unterwelt bis zur Auferstehung; nur wer nachher sündige und abfalle, verfalle auch dem ewigen Tode (S. 357 ff.). Damit ist offenbar zugleich der Kindertaufe das Urtheil gesprochen, die neben der falschen Trinitätslehre als die zweite Hauptquelle des Kirchenverderbens auf das Heftigste angegriffen wird. (Paedobaptismum esse dico detestandam abominationem, Spiritus s. extinctionem, ecclesiae Dei desolationem, totius professionis christianae confusionem, innovationis per Christum factae abolitionem et totius ejus regni conculcationem, p. 576.) Der Taufe muß vielmehr, wie bei Johannes, Predigt, Buße, Glaube, sorgfältiger Unterricht vorangehen; bei Kindern ist sie daher in Wahrheit nicht gedenkbar, ja es liegt für dieselben die höchste Gefahr darin, sie ihnen zu ertheilen, da sie bei nachfolgender Sünde nicht wiederholt werden darf; erst im dreißigsten Jahre soll sie nach dem Beispiele Christi Jeder empfangen. Durch

sie wird nicht nur der Glaube des Katechumenen gestärkt, sondern der heil. Geist Christi, der das Wasser bewegt und belebt (Per aquas ipsas in nos agit Spiritus, qui aquas ipsas vivificat et agitat — sicut in prima mundi generatione etc., p. 497) zur inneren Wiedergeburt mitgetheilt. Der neue Mensch bedarf aber sogleich der Speise, und daher ist das Abendmahl von der Taufe nicht zu trennen; wie diese den Glauben, so belebt und kräftigt jenes die Liebe, während Christus zugleich auf mystische und geheime — nicht näher erklärte — Weise in uns durch den äußeren Genuß sich selbst dem inwendigen Menschen zu genießen gibt, so daß wir mittelst der Sakramente des göttlichen Geistes Christi, göttlicher Natur theilhaftig, ja gewissermaßen Gott selbst werden. — Das mit seinem Mangel an Gemüthstiefe und seiner bloß intellektuellen Richtung zusammenhängende Verkennen der tief ethischen Natur des Glaubens läßt ihn endlich auch nicht begreifen, daß und wie Heiligung und gute Werke nothwendig daraus hervorgehen; er verspottet diese Lehre der Reformatoren, er wirft ihnen bald Verachtung der Liebe und der guten Werke vor, bald die Forderung derselben, als im Widerspruch stehend mit ihrer Behauptung, daß der Mensch keine thun könne. Ihm dagegen sind sie eben so möglich, auch für die Heiden, als neben dem Glauben nothwendig und verdienstlich; wo er sie aus dem Glauben ableitet, ist es wiederum der Glaube an die Gottheit Christi, dem als Gesetzgeber vor der höchsten Würde auch der höchste Gehorsam gebühre. Erlangt auch der Mensch durch den Glauben Sündenvergebung und Rechtfertigung, so erwirbt er sich doch erst durch Liebe und gute Werke eine höhere Stufe der Seligkeit; sie dienen zugleich, den Glauben zu befestigen und gegen die Rückwirkungen des Fleisches zu schützen. Vorzüglich sind daher solche zu empfehlen, welche das Fleisch zähmen und tödten, wie das auch von Christo selbst vielgeübte, von den Reformatoren mißkannte Fasten, ferner Gebet, Almosen, freiwillige Beichte und andere satisfaktorische Uebungen, durch welche neben den von Gott zugefügten zeitlichen Strafen das immerhin auch den Gläubigen und Getauften bevorstehende und nöthige Reinigungsfeuer im Todtenreiche erspart oder gemildert wird (S. 723). — Ein solches vielfaches Zurückbleiben oder Zurücksinken auf den von Anderen längst überwundenen katholischen Standpunkt muß gewiß an dem Manne befremden, der sich zur Herstellung des reinen apostolischen Christenthums berufen glaubt. —

Man hatte, wie früher bemerkt, alle Maßregeln getroffen, um das Buch Servet's heimlich erscheinen zu lassen und den Verfasser vor Entdeckung zu sichern. Die Entdeckung erfolgte aber dennoch, und zwar zunächst unbeabsichtigt, von Genf aus, wo das Werk gleich nach seinem Erscheinen gelesen und der Verfasser leicht erkannt wurde. Ein vornehmer französischer Flüchtling daselbst, Wilh. de Trie, vertheidigte sich wider die brieflichen Vorwürfe eines Verwandten zu Lyon, Namens Arneys, wegen seines Abfalls und Aufenthalts am Sitze der Ketzerei unter Anderem damit, daß in Genf solche Häresien und Lästerungen gegen die göttliche Trinität nicht geduldet würden, wie sie in dem zu Vienne gedruckten Buche eines gewissen Villanovanus oder eigentlich Servet vorkämen. Arneys machte sogleich Anzeige bei der erzbischöflichen Behörde zu Lyon, und durch diese wurde sowohl diejenige von Vienne als auch der Generalgouverneur von Dauphiné in Kenntniß gesetzt. Der letztere beschied Servet zu sich, seine Wohnung wurde durchsucht, Verleger und Drucker befragt, aber nichts Verdächtiges gefunden. Man wandte sich daher durch Arneys um Beweismittel an de Trie, und dieser übersandte 24 eigenhändige Briefe Servet's an Calvin, so wie zwei Blätter der Institution des letzteren mit Randglossen von Servet's Hand, die er nur mit großer Mühe von Calvin erhalten zu haben versicherte; er machte überdies aufmerksam, daß der Beweis für die Identität Servet's mit Villanovanus im letzten der übersandten Briefe enthalten sey und daß in Genf Jedermann Arnoullet als Verleger des Werkes kenne. Auf dieses hin schritt man zur Verhaftung Beider; Servet ließ sich im Verhöre durch den von Lyon herbeschiedenen gewandten Inquisitor Ory überlisten, indem er über seine Randglossen und Briefe eingehende Erklärungen gab und dadurch seine Autorschaft an-

erkannte. Zu spät bemerkte er den Fehler und suchte ihn durch geäußerte Zweifel zu verbessern; als dies nichts half, gab er vor, da Calvin ihn irrigerweise für Servet gehalten, so sey er auf diesen Irrthum eingegangen und habe unter Servet's Namen an ihn geschrieben. Seine Haft sollte nun verschärft werden, allein es gelang ihm, offenbar durch geheime Begünstigung mächtiger Freunde, und mit Geld wohlversehen, am 7. April aus dem königlichen Palaste zu entkommen. Nichtsdestoweniger wurde sein Proceß fortgesetzt; man brachte Verleger und Drucker des Buches zum Geständnisse, auch dieses fand sich endlich, und man traf Fürsorge, es überall vernichten zu lassen. Das königliche Gericht verurtheilte ihn den 17. Juni zur Verbrennung; die Sentenz wurde sogleich an seinem Bildnisse und an seinem Werke vollzogen. Erst nach seinem Tode erfolgte auch der Spruch des geistlichen Tribunals, der ihn als Ketzer und seine Schriften zum Feuer verdammte.

Servet suchte indessen zuerst die spanische Gränze zu gewinnen, fand es jedoch bald sicherer, die entgegengesetzte Richtung nach dem näher gelegenen Genf einzuschlagen. Von dort wollte er seine Reise durch die Schweiz nach Italien fortsetzen; sein Ziel war Neapel, wo er als Spanier und Arzt sein Auskommen am besten zu finden hoffte. Mitte Juli langte er in Genf an und hielt sich einen Monat lang in einem öffentlichen Gasthause daselbst auf. Schon hatte er seine Anstalten zur Abreise getroffen, als Calvin den 13. August seine Anwesenheit erfuhr und seine Gefangennehmung bei einem der Syndiks erwirkte. Da aber das Gerichtsverfahren einen Civilkläger verlangte, der die Verantwortung übernehmen und sich der Gefangenschaft unterziehen mußte, so trat zuerst Calvin's Schüler und Amanuensis Nik. de la Fontaine an seine Stelle und reichte dem Rathe eine Klage ein, durch welche Servet der Ausbreitung schwerer Irrlehren, um deren willen er bereits gefangen gewesen und flüchtig geworden, beschuldigt wurde. Dieser Klage waren 38 Artikel beigefügt, die Calvin aufgesetzt und über die der Beklagte kategorisch antworten sollte. Sie betrafen seine Antecedentien, seine Lehren von Gott, der Trinität, dem Wesen der Seele, der Person Christi, seine Angriffe gegen den kirchlichen Glauben und die Vertreter desselben. Nach dem Vorverhör durch den Criminallieutenant, in welchem sich Servet mit ziemlicher Ruhe und Offenheit benahm, erkannte der Rath die Fortsetzung und Hauptuntersuchung. Von Neuem einvernommen, bekannte sich der Angeschuldigte zu gewissen Lehren, welche, wie diejenige von der Verwerflichkeit der Kindertaufe, auch bei weltlichen Richtern ein ungünstiges Vorurtheil erwecken mußten, und sein Begehren, Calvin, in dem er bereits seinen Hauptgegner erkannte, öffentlich in der Kirche des Irrthums aus der Schrift überweisen zu dürfen, blieb unberücksichtigt; vielmehr sollte der Kläger vor dem Gerichte den anerbotenen Beweis leisten. Als nun aber in der dazu anberaumten Sitzung der Stellvertreter des Untersuchungsrichters, Philib. Berthelier, ein geschworener Feind Calvin's und Führer der libertinischen Partei, Servet offen in Schutz nehmen wollte und dadurch einen heftigen Auftritt veranlaßte, sah sich Calvin bewogen, über diese Einmischung vor dem Rathe Beschwerde zu führen und sich als eigentlichen Kläger zu erklären. Es wurde ihm hierauf gestattet, an allen Verhandlungen nicht nur selber Theil zu nehmen, sondern auch mitzubringen, wen er für gut fände. Diese Gegenwart Calvin's auf der einen, das Vertrauen auf den Beistand mächtiger Gönner von der anderen Seite hatten aber bei Servet gerade die Wirkung, daß er in seinen Antworten weit zuversichtlicher und trotziger auftrat und sich in der Hitze des Wortwechsels zu stark und unverhohlen pantheistischen Behauptungen hinreißen ließ. Der Eindruck war für ihn entschieden nachtheilig; sein erster Ankläger, de la Fontaine, schon früher auf Caution der Haft entlassen, wurde nun vollends ledig gesprochen und dagegen das fiskalische Verfahren eingeleitet. Demzufolge legte der Generalprokurator den 23. August dreißig neue Fragpunkte zur Beantwortung durch den Beklagten vor, die weniger auf dessen theologische Irrthümer als auf seine Lebensumstände, seine Absichten, seinen Verkehr mit anderen Theologen und die ihm von diesen zugekommenen Warnungen Bezug hatten. Seine

Schuld schien im Hauptpunkte erwiesen; es war daher mehr um die Ermittelung seiner Strafbarkeit zu thun. Servet mochte durch die neue Wendung seiner Sache zur Einsicht gekommen seyn, daß er sich mit seinem Trotze selber geschadet; er antwortete daher ruhiger und gemessener, obwohl nicht ohne Umgehung der Wahrheit. In einem Gesuche verlangte er indessen, daß man ihn der Criminalanklage entledige, die in Glaubenssachen vor Constantin nie üblich gewesen und gegen ihn um so unbegründeter sey, als er seine Ansichten nur wenigen Gelehrten eröffnet und mit den aufrührischen Wiedertäufern nichts gemein habe; auch bat er um einen Rechtsbeistand, dessen er als Fremder besonders bedürfe. Sein Gesuch wurde nach dem Gutachten des Generalprokurators, dem Calvin nicht fremd gewesen seyn soll, abgewiesen. Hatte jedoch Servet von Anfang an eine öffentliche Besprechung mit Calvin begehrt, so glaubte man, ihm dies wenigstens nicht ganz verweigern zu dürfen; konnte man ihn doch vielleicht dadurch zu einem Widerrufe bewegen; und Calvin, der dasselbe wünschte, ging mit den übrigen Geistlichen bereitwillig darauf ein. Die Unterredung fand am 1. Sept., zwar nicht in der Kirche, aber vor dem Rathe statt; allein Servet änderte auf einmal wiederum sein Vertheidigungssystem; denn statt auf die von Calvin um der Zuhörer willen französisch ausgezogenen Streitpunkte einzutreten, stellte er die Competenz bürgerlicher Gerichte in Sachen des Glaubens überhaupt in Abrede und erklärte außerdem geradezu, auch die Kirche von Genf sey keineswegs im Falle, zwischen ihm und Calvin, unter dessen unbeschränktem Einfluß sie stehe, unparteiisch zu richten, weßhalb er auf das Urtheil auswärtiger Kirchen sich berufe. Diese Berufung stimmte ohnehin mit einem schon früher gefaßten Beschlusse des Rathes zusammen, und es wurde daher verordnet, der Kampf solle schriftlich und lateinisch geführt und diese Verhandlungen den Behörden der vier evangelischen Schweizerstädte zur Entscheidung vorgelegt werden.

Man täuscht sich indessen sehr, wenn man behauptet, Calvin's Einfluß und Herrschaft in Genf sey allgewaltig und unumschränkt, der Rath nur ein Werkzeug in seiner Hand gewesen. Nie weniger als in jenen Augenblicken war dies der Fall; er stand im Gegentheil mit der herrschenden Partei auf dem gespanntesten Fuße. Denselben Berthelier, der in Servet's Sache so bedeutungsvoll eingriff, hatte das Consistorium schon früher excommunicirt; der Rath der Zweihundert absolvirte ihn nicht nur eigenmächtig, er entzog auch das kirchliche Bannrecht dem Consistorium zu Gunsten der Staatsbehörde; und Calvin erklärte den 3. September auf der Kanzel seinen festen Entschluß, Genf zu verlassen, wenn man auf diesem Wege beharre. Der Conflikt dauerte die ganze Zeit des Processes über fort; es lag offenbar im Plane, Calvin wenigstens zu lähmen und eine kirchliche Umwälzung herbeizuführen, und dazu wollte man von gewisser Seite auch Servet als Hebel und Werkzeug benutzen. Diese Zwischenvorgänge scheinen dem Gefangenen nicht unbekannt geblieben zu seyn, ihn vielmehr zu Siegeshoffnungen und zu immer keckeren Angriffen auf seinen Hauptgegner ermuthigt zu haben. Den 5. Septbr. reichte Calvin seinen Auszug der anstößigsten Lehren aus Servet's Schriften ein, in welchem er zugleich das Lästerliche und Verderbliche derselben hervorzuheben suchte; Servet dagegen beklagte sich in einer gleichzeitigen Vorstellung über Verschleppung seines Processes, harte Behandlung, Calvin's Verfolgungen, der doch keine Schriftgründe gegen ihn vorbringen könne und sich nur auf die verjährten und ungültigen Gesetze Justinian's zu stützen wisse u. s. w.; ja er appellirte nun geradezu an den Rath der Zweihundert, dessen feindselige Stimmung gegen Calvin er also kennen mußte, und verwahrte sich seine Entschädigungs- und Vergeltungsrechte gegen seine Ankläger. Die Schrift blieb ohne Erfolg, und er sah sich darauf verwiesen, Calvin zu antworten; er that es unter heftigen Schmähungen und Ausfällen auf diesen, indem er klarer und unumwundener als bisher den Sinn und die Tendenz seiner Lehre darlegte, über Einzelnes dagegen meist kurz bestätigend hinwegging. Auch die sehr ausführliche Widerlegung Calvin's und seiner Collegen beantwortete er im heftigsten und beleidigendsten Tone durch bloße Randglossen; mäßiger lautete allerdings ein Privatschreiben, in welchem er den ersteren über

gewisse philosophische Grundsätze und Anderes zu belehren suchte. Die gewechselten Schriften nebst einem Exemplar von Servet's Hauptwerke wurden nun durch einen Rathsboten an die Räthe und Predigercollegien von Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen zur Begutachtung versendet. Calvin versäumte keineswegs, durch Privatcorrespondenz bei seinen Freunden dahin zu wirken, daß sie zu seinen Gunsten ausfalle. Aber auch Servet fühlte Zuversicht genug, um eine neue, direkte Anklage gegen jenen zu richten; er verlangte in einer Eingabe vom 22. September, daß Calvin als falscher Ankläger gefangen gesetzt, über seinen Antheil an den Vorgängen zu Vienne verhört und dies gerichtliche Verfahren bis zur Verurtheilung des Einen von ihnen zum Tode oder zu anderer Strafe fortgesetzt werde. Zum Schlusse fügte er bei, man möchte seinen Gegner von Genf verbannen (so und nicht nach der jetzt gewöhnlichen Bedeutung ist wohl der Ausdruck exterminé in Verbindung mit déchassé zu verstehen) und sein Vermögen ihm, dem Bittsteller, der durch Jenen Alles verloren, als Entschädigung zuerkennen. Er drang nicht durch und seine zuversichtliche Stimmung ging nach dem Mißlingen auch dieses Versuchs mehr und mehr in Verzagtheit und Kleinmuth über.

Bis zum 20. Oktober waren die Bedenken der schweizerischen Ministerien sämmtlich eingegangen; sie stimmten ohne Ausnahme in der Verurtheilung der Irrthümer Servet's überein, die in der Kirche nicht zu dulden seyen, ohne jedoch in Betreff des gegen ihn zu beobachtenden Verfahrens, worüber sie auch nicht befragt waren, sich näher auszusprechen. Besonders drang der Rath von Bern, bei seinen engen nachbarschaftlichen Beziehungen zu Genf, auf strenge Maßregeln gegen das Eindringen solcher Irrlehren, und die Geistlichen daselbst fanden es daher nöthig, eine leise Warnung vor Uebereilung in ihr Schreiben einfließen zu lassen. Unstreitig jedoch machte die Antwort der Bernerischen Regierung in Genf den größten Eindruck. Auch Calvin und seine Collegen, nochmals um ihre Ansicht befragt, waren entschieden für Anwendung der Todesstrafe, die der Beklagte reichlich verschuldet und die das Heil der Kirche nothwendig mache; dagegen sprachen sie sich eben so entschieden aus, man möchte ihn mit der Feuerstrafe als einer ganz unnöthigen Grausamkeit verschonen. Als endlich am 23. Oktober zum Urtheil geschritten wurde, konnte man sich nicht einigen; es waren auch mehrere Mitglieder des Rathes, unter Anderen der Syndik A. Perrin, Calvin's eifriger Gegner — wohl nicht zufällig — abwesend; man beschloß, noch einmal Servet selbst zu vernehmen und den 26. die Sache neuerdings zu behandeln. Jenes hatte dem Anscheine nach keineswegs die gehoffte Wirkung auf den Gefangenen; am bestimmten Tage trug Perrin zuerst auf Freisprechung, dann auf Verweisung vor die Zweihundert an; allein er blieb überall in Minderheit. Das Urtheil lautete den kaiserlichen Gesetzen gemäß auf Hinrichtung durch Feuer. So tief das Anhören desselben den Verurtheilten erschütterte und so dringend er um Gnade bat, so wenig gelang es doch weder dem herbeigerufenen Farel noch Calvin selbst, der sich auf Servet's Wunsch zu ihm verfügte, ihn zu einem Widerrufe zu vermögen; und nicht ohne Zeichen christlichen Sinnes, aber doch ohne seine Ueberzeugung im Hauptpunkte zu ändern, erlitt er den 27. Oktober 1553 seine furchtbare Strafe.

Schon unter den Zeitgenossen wurde über den tragischen Kampf beider Gegner und dessen Ausgang sehr verschieden geurtheilt. Die kirchlichen Theologen und gerade die hervorragendsten unter ihnen, wie Melanchthon, Bullinger u. A. erklärten sich ohne Rückhalt im Sinne Calvin's und billigten das Verfahren der Genfer Obrigkeit vollkommen. Dagegen tadelten andere Stimmen, zumal aus dem Laienstande, wenigstens die Todesstrafe und machten aufmerksam, wie durch diese Thatsache auch die Verfolgungen der Reformirten in katholischen Ländern gleichsam sanktionirt würden. Noch lauter erhob sich die ganze kirchliche Opposition und mit ihr vereinigten sich die zahlreichen italienischen Flüchtlinge in Angriffen auf das sogenannte neue Pabstthum und eine Inquisition, die ärger sey als die römische. Der bekannte Wiedertäufer David Joris in Basel erließ noch während des Processes ein anonymes Sendschreiben an die

vier Schweizerstädte zu Gunsten Servet's (s. Mosheim A. V. S. S. 421 ff.). Bald nachher erschien eine Reihe von Schriften, die mehr oder weniger direkt gegen Calvin gerichtet waren; so z. B. eine vielfach unrichtige Historia de morte Serveti (s. Mosheim ebendas. S. 446 ff.); auch in Liedern und Gedichten, so wie in einer namenlosen Zuschrift an die Genfer Regierung, wurde Calvin's Benehmen und Karakter auf das Gehässigste dargestellt. Durch solche Angriffe von der einen und die Aufforderungen auswärtiger Freunde von der anderen Seite, fand er sich bewogen, eine Vertheidigungsschrift im Namen der gesammten Genfer Geistlichkeit ausgehen zu lassen. Sie erschien zu Anfange des Jahres 1554 zuerst französisch, dann lateinisch (Déclaration pour maintenir la vraie foy touchant la trinité contre les erreurs de M. Servet — — lat. Fidelis expositio errorum M. Serveti et brevis eorundem refutatio. — Tract. theoll. p. 592 sqq.) und enthielt eine Rechtfertigung der Todesstrafe gegen hartnäckige Irrlehrer, die Darstellung des Processes nebst den wichtigsten Aktenstücken und die Widerlegung der Irrthümer Servet's. Indirekt trat dagegen ein gewisser Mart. Bellius — wahrscheinlich Castellio — mit einer Zusammenstellung von Urtheilen der Reformatoren und Anderer wider die Ketzerverfolgung — auch Calvin's eigenes Zeugniß war nicht vergessen — in die Schranken (De haereticis, an sint persequendi, et quo modo sit cum iis agendum, Lutheri, Brentii aliorumque — sententiae. — Magdeburgi [?] 1554) und ein Anderer gab sich als Vatikanus die Mühe, Calvin's Schrift einer scharfen und ausführlichen Kritik zu unterwerfen, ohne deßwegen Servet in Allem billigen und vertreten zu wollen. (Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur, haereticos jure gladii coërcendos esse.) Der Streit wurde von Beza und von Calvin fortgesetzt; er ruhte auch nach des Letzteren Tode keineswegs, sondern erwachte von Zeit zu Zeit bei gegebenem Anlasse, wie z. B. während der arminianischen Bewegungen, auf's Neue. Auch jetzt noch ist man nicht durchweg dazu gelangt, ein ruhiges, unparteiisches und billiges Urtheil in der Sache zu fällen. Zwar wagt es wohl kaum Jemand mehr, die von Calvin aufgestellten Grundsätze und das Verfahren gegen Servet unbedingt zu verfechten. Das erleuchtete evangelische Bewußtseyn hat längst darüber gerichtet; die Begebenheit bildet allerdings einen dunkeln, unaustilgbaren Flecken im Leben des großen, nur zu sehr noch in alttestamentlichen Anschauungen befangenen Mannes. Wohl läßt sich Vieles und mit Recht anführen, das zur Mäßigung und Milderung des Urtheils beitragen sollte, besonders wenn man die damaligen und nicht die jetzigen Zeitbegriffe zum Maßstabe nimmt; allein es heißt im Entschuldigen viel zu weit gehen, wenn man gegen den klaren Wortlaut sämmtlicher Akten behauptet, Servet sey nicht als Gegner Calvin's, kaum als Häretiker, vielmehr wesentlich als Aufrührer verurtheilt worden (s. Rilliet S. 54); oder wenn gar, im Widerspruche mit aller aktenmäßigen Geschichte und aus offenbarer Verwechselung gleichzeitiger Vorfälle, versichert wird, nach Calvin's Meinung hätte das Consistorium als oberste Behörde für die Kirchenzucht die Angelegenheiten Servet's in die Hand nehmen sollen; die Feinde Calvin's hätten sie aber vor das weltliche Gericht gebracht und dadurch sey sie wider seinen Willen criminell geworden; Calvin habe ganz außerhalb des Processes gestanden und auf den Gang desselben keinerlei entscheidenden Einfluß ausgeübt, vielmehr nur auf Verlangen des Rathes darin gehandelt; ja, nicht er habe Servet, sondern umgekehrt Servet ihn auf Tod und Leben angeklagt (s. Sudhoff, Vortr. üb. christl. Kirchengeschichte, Bd. 2. S. 355 ff.). — Auf der anderen Seite geht man eben so sehr im Verdammen und Anschwärzen Calvin's über alles gerechte Maß hinaus, worin besonders der Genfer Galiffe (Notices généal. sur les familles genèv.) den Ton angibt. Man will Calvin's ganze Handlungsweise nur aus persönlichem Haß und Eifersucht, Tücke, Tyrannei, Blutdurst herleiten, bis zur Anklage des „Satanismus" versteigt sich anticalvinscher Fanatismus (s. Zimmermann, Lebensgesch. der Kirche Jesu Christi, Bd. 4. S. 500), während Servet als ihm in allen Stücken überlegen, als großer Mann und Märtyrer der Wahrheit dargestellt wird. Geliebt hat wohl keiner den an=

deren; aber daß der Erstere nur aus persönlichem Haß und Leidenschaft gehandelt, ist unerwiesen und unerweislich; er läugnet es, und hätte er sich dann für Milderung der Strafe verwendet? War es Falschheit und Tücke, daß er Servet nicht, wie dieser wünschte, nach Genf einlud, ihn nicht in die Falle locken wollte? Zum Despotismus waren für ihn die Zeiten und Umstände gerade am allerwenigsten angethan, und was die ihm zugeschriebene Mordlust betrifft, so enthielt er sich, nachdem er Servet's Irrthümer nachgewiesen, der Einwirkung auf das Materielle des Urtheils; er erklärt auch, sein Gegner hätte nach seiner Ansicht keine strenge Bestrafung zu fürchten gehabt, s'il se fust montré aucunement docile et s'il eust donné espoir de retourner à bien, — wie es auch das sehr glimpfliche Verfahren mit dem bereits verurtheilten Val. Gentile vier Jahre später beweist. Was man auch sagen möge, so viel steht fest, Calvin handelte aus Ueberzeugung, daß er so handeln müsse; er hielt es für Gewissenspflicht, Pflicht seines Amtes und seiner Stellung, die Kirche Gottes, und nicht bloß diejenige von Genf, von einem Manne zu befreien, der ihm die Ehre Christi, die Fundamente des Glaubens und des Heils von Grund aus umzustürzen schien. Man muß es beklagen, daß er über das rechte Mittel sich schwer täuschte und sich nicht über einen Irrthum erhob, der aus einer früheren Zeit stammte und den übrigens die erleuchtetsten und frömmsten Männer von damals mit ihm gemein hatten; aber es aus niedrigen und schlechten Motiven herzuleiten, den Irrthum zum Verbrechen zu stempeln, weil er that, was er fälschlich aber ehrlich für Recht und Pflicht hielt, und deshalb seinen ganzen Karakter herabzuwürdigen, dazu hat man unseres Bedünkens kein Recht. — An Servet ist allerdings die Treue anzuerkennen, womit er zuletzt das Leben für seine Ueberzeugung einsetzte; ihn aber geradezu als Märtyrer der Wahrheit bezeichnen, hieße wohl zu viel gesagt. Auch sein Karakter erscheint keineswegs so rein und großartig, wie man ihn Calvin gegenüber hat darstellen wollen: über 20 Jahre lang hat er in Frankreich seinen Glauben verheimlicht und ist zur Messe gegangen, während so Viele neben ihm lieber zum Tode gingen oder Vaterland und Laufbahn verließen; in seinen Processen, besonders zu Vienne, erlaubte er sich unbedenklich Lüge und Täuschung trotz des geleisteten Eides, anderer kleinen Züge und Aeußerungen nicht zu erwähnen, die nicht eben von hohem sittlichen Ernste zeugen. Seine Hauptstärke liegt vielmehr nach einer ganz anderen Seite. Als Denker ist er durch Originalität und Genialität, durch spekulative Tiefe und Ideenfülle ausgezeichnet; aber gerade der Reichthum seiner Gedanken steht der Klarheit und Durchsichtigkeit ihrer Darstellung im Wege; zudem beruht sein theologisches und christologisches System weniger, als er meint, auf biblischer Grundlage, und weit mehr auf naturphilosophischen Hypothesen und Theorieen; endlich läßt auch sein einseitiger Intellektualismus das religiöse Gemüth unbefriedigt, während sein stark pantheistischer Zug und die Art seiner Polemik gegen den kirchlichen Glauben das christliche Bewußtseyn nothwendig verletzen mußte. Sein Scheiterhaufen hat daher traurigerweise die Welt mehr erleuchtet, als alle seine Bücher. Servet's Lehre blieb bis in die neueste Zeit so viel als unverstanden; selbst seine sogenannten Schüler, die späteren Antitrinitarier, faßten sie weder in ihrer Ganzheit und Einheit, noch in ihrer Fülle und Tiefe; sie schöpften nur Einzelnes, zumal das negativ Kritische, die Argumente gegen das kirchliche Dogma oben ab und zogen das wahrhaft Spekulative in den Kreis verständig sinnlicher Vorstellung herunter; wie z. B. der doppelte Offenbarungsmodus Gottes bei Gribaldo und Gentile zu einer Essentiation untergeordneter Gottheiten sich versinnlicht, und von der wahren Gottessohnschaft und Gottesfülle des historisch menschlichen Christus bei Socin im Grunde nur die wesentliche Menschheit desselben übrig bleibt.

Quellen. Servet's angeführte Werke und Calvin's Refutationsschrift. — Mosheim, anderweit. Versuch einer vollständ. und unpart. Ketzergesch. Helmst. 1748. Derselbe, neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzte M. Serveto. Ebendaselbst 1750. — Trechsel, M. Servet und seine Vorgänger. Heidelberg 1839. —

Henry, das Leben J. Calvin's. Bd. 3. S. 95 ff. und Beilagen S. 49 ff. — Ueber Servet's Lehre insbesondere: Heberle, M. Servet's Trinitätslehre und Christologie (Tübing. Zeitschr. f. Theologie. 1840. Heft 2.). — Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Theil 3. S. 54 ff. — Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwickelung. Bd. 2. S. 5 ff. — Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. 2. S. 649 ff. — Ueber den Genfer Proceß: Rilliet, Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet, rédigée d'après les documents originaux. Genève 1844.

Trechsel.

Serviten, Servi beatae Mariae Virginis, Diener der heiligen Jungfrau, Brüder vom Leiden Jesu, vom Ave Maria, von Monte Senario, hießen die Glieder eines jetzt noch bestehenden Ordens der römischen Kirche, dessen Zweck war und ist, in Gebet und ascetischen Uebungen der Verherrlichung und dem Dienste der Jungfrau Maria sich zu weihen. Als der Himmelfahrtstag der Maria am 15. August 1223 in Florenz gefeiert wurde, fühlten sich, wie erzählt wird, sieben angesehene Einwohner der Stadt von einer ganz besonderen Liebe zur Maria und von dem Verlangen durchdrungen, sich dem Dienste derselben zu widmen. Diese schwärmerischen Marienverehrer waren: Bonfils Monaldi, Bonajuncta Manetti, Manetus dell'Antella, Amideus Amidei, Ugnncio Ugun-cioni, Gerhard Sostegni und Alexis Falconieri; sie traten zunächst zusammen, zogen sich an einen einsamen Ort, Villa Camartia, zurück, lebten hier von Almosen in ascetischen Uebungen, ließen sich aber darauf (1236) auf Monte Senario nieder, gewannen Anhänger und lagen, bei einer äußerst strengen Lebensweise, dem Mariendienste ob. Ihre Kleidung bestand damals in einem Rocke von aschgrauer Farbe und in einem härenen Hemde; ihr Vorsteher war Monaldi. Der Cardinallegat Gottfried von Chatillon milderte die Strenge ihres Lebens (1239), darauf erhielten sie von dem Bischofe von Florenz, Ardingus, die Augustinerregel und mit derselben als Ordenskleidung einen schwarzen Rock, eine schwarze Kapuze, ein schwarzes Scapulier und einen ledernen Gürtel. Die Päbste Gregor IX. und Alexander IV. bestätigten den Orden. Der Ordensgeneral Benizi oder Benuti, welcher einen Generalvikar für die Provinz Italien einsetzte, verbreitete die Serviten nach Frankreich (wo sie weiße Mäntel und Kleider als Ordenstracht wählten und deshalb den Namen Blancs Manteaux empfingen), den Niederlanden und Deutschland. Pabst Innocenz V. war ihnen zwar nicht günstig und verbot ihnen, Novizen anzunehmen, um so mehr aber fanden sie Unterstützung bei Honorius IV., der ihnen mancherlei Privilegien verlieh; Martin V. gewährte ihnen (1424) die Privilegien der Bettelorden und Pius V. zählte die Serviten zu den Bettelorden. Inzwischen hatten sie sich auch in Polen und Ungarn niedergelassen. Indem aber der Servit Bernhardin von Ricciolini die laxer gewordene Strenge der Ordensregeln wiederherstellte (1593), entstanden die Einsiedler-Serviten; der Orden besteht in beiden Hauptzweigen fort. Julian Falconieri stiftete Tertiarier dieses Ordens und Pabst Martin V. ertheilte ihnen die Bestätigung. Der Ordensgeneral der Serviten wohnt in Rom und diese selbst theilen sich in Observanten und Conventualen. Zu den berühmtesten Männern, die dem Orden angehörten, ist vornehmlich Paul Sarpi (s. den Art.) und der Alterthumsforscher Ferrarius zu rechnen. Jetzt ist der Orden besonders noch in Italien, Ungarn, den deutschen Staaten von Oesterreich und in Baiern heimisch; er hat auch Schwestern, die Servitinnen. Diese entstanden unter dem Ordensgeneral Benizi, erhielten die Regel und Ordenstracht der Brüder, wurden aber nach der Farbe ihrer Kleidung gewöhnlich „Schwarze Schwestern" genannt. Früher waren sie in Italien, Deutschland und den Niederlanden verbreitet, jetzt besitzen sie nur noch wenige Klöster; in Baiern, wo sie aufgehoben waren, sind sie wieder eingeführt worden. Auch die Tertiarier erhielten Schwestern, die auf einer weißen Stirnbinde einen hellblauen Stern trugen. Im Jahre 1617 wurden die Tertiarierinnen, die noch in einigen Klöstern vorhanden sind, in eine eigene Congregation verwandelt. — Vgl. A. Gianii An-

nales Ordinis Fratrum Servorum b. M. V. ed. II. Opera A. M. Garbii. Lucae 1719; Pauli Florentini Dialogus de origine Ordinis Servorum in J. Lamii Deliciae Eruditorum T. I. Flor. 1736. Schröckh, Christl. Kirchengesch. bis zur Reformation. Thl. XXVII. Leipz. 1798. S. 509 ff. Neudecker.

Seth, dritter Sohn Adams (1 Mos. 4, 25 f. 5, 3.), der ihm geboren wurde, nachdem durch Kains Abfall und Abels Tod die Verheißungslinie schmerzlich abgebrochen war; er bekam daher von der Mutter den Namen שֵׁת (= שַׁיִת, der Gesetzte, mit neutraler Vokalis. wie מֵת) oder Ersatzmann, denn: שָׁת־לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל. Wenn Hofmann Schriftbew. 2, 1. S. 96. sagt: Eva ist durch ihre traurigen Erlebnisse inne geworden, daß ihr Gebären zunächst nicht die Hoffnung des Heils zu erfüllen, sondern nur das durch die Schöpfung gesetzte Leben der Menschheit fortzuführen dient, so schließt er mit Unrecht die heilsgeschichtliche Beziehung aus den Worten der Eva aus und legt wohl zu viel in den Gebrauch des Gottesnamens אֱלֹהִים hinein. Zur Zeit seines Sohnes Enos, in welchem sich das Geschlecht der Verheißung fortpflanzte, fing man an, gegenüber dem dem Unglauben verfallenen Geschlecht der Kainiten, sich zusammenzuschließen und in regelmäßigen Zusammenkünften den Namen Jehovahs anzurufen und sich in der Hoffnung auf die zukünftigen Gnadenoffenbarungen gemeinsam zu stärken. Er ist ein Gegenstand jüdischer Sagenbildung geworden. Die Erfindung der hebräischen Buchstaben und der Namen der Sterne wird ihm zugeschrieben; seine Schwester Azura sey seine Frau gewesen (Epiph. haer. 39, 6. Tzetz. Chil. V. hist. 26); seine Kinder (nach Theodor. qu. in Genes. 17. die בני אלהים Gen. 6., da Seth wegen seiner Frömmigkeit אלהים, θεος genannt worden sey, cf. Suid. s. v. Σηθ und Caesar. Naz. interr. 48.) sollen nach Joseph. Alt. 1, 2. 3. zwei Säulen errichtet haben, eine von Backstein, die im Feuer und eine von Steinen, die im Wasser bestehen solle und worauf astronomische Beobachtungen gestanden seyen. Eine steinerne Säule in Syrien wurde zur Zeit des Josephus für diese Sethsäule ausgegeben (vielleicht Säulen des ägypt. Eroberers Sethos, Delitzsch, Genes. S. 218). Die Sagen von ihm und den von ihm hinterlassenen Schriften s. Fabricius cod. Pseudepigr. Kl. Test. I, 139—157), II, 49 sqq. Die בְּנֵי שֵׁת 4 Mos. 24, 17. sind nicht so viel als alle Menschen, als Kinder Seths durch Noah, wie ältere Exegeten wollten (vgl. Rosenmüller z. d. St.), sondern entweder steht שֵׁת = אחור, ii, qui pone sunt, oder heißen, wie aus der Parallelstelle Jer. 48, 45. hervorgeht, die Moabiter Söhne des Getümmels (שֵׁת = שְׁאת, Klagl. 3, 47. vgl. Gesen. thes. III, 1346). Die kühnen Combinationen eines Nork in seiner bibl. Mythol. S. 243 (Seth = der in Aegypten unter dem Namen Σωθ verehrte Sirius, der weiße Thaut, der den schwarzen Thaut, Kain oder Abel ablöst, jener die Jahreshälfte zwischen Winter- und Sommersolstitium u. s. w.) bedürfen wohl kaum einer Widerlegung. Ueber die Frage, ob unter den בְּנֵי אֱלֹהִים 1 Mos. 6. fromme Sethiten oder Engel zu verstehen seyen vgl. die neueren Streitschriften von Keil (die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen, Zeitschr. für luth. Theol. 1855. S. 220 ff. Fall der Engel, ebendas. 1856. S. 21 ff. Hävernik (Einleit. ins A. Testam. 2. Aufl. II, 216 ff.). Philippi (Glaubenslehre III, 176 ff.) für die Sethitendeutung; dagegen für die Engeldeutung Engelhard (Abhandl. in der luth. Zeitschr. 1856. S. 401 ff.) und besonders Kurtz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Berl. 1857, wo sich auch die ältere und neuere Literatur dieses Streites findet, gegen Keil; und: die Söhne Gottes in 1 Mos. 6. und die sündigen Engel in 2 Petr. 2. Mitau 1858 gegen Hengstenberg (Kurze Zusammenfassung in Delitzsch, Comm. zur Genes. 3. Aufl. S. 230 ff., vergl. Reuter, Repert. 1858. 1.). Leyrer.

Sethianer. Diese gnostische Sekte gehört zu dem Stamme der ophitischen Gnosis, von deren Verzweigung uns Hippolytus in der Refutatio omnium haeres. (den sogenannten Philosophumena) interessante Aufschlüsse gegeben hat. Er theilt uns (V, 19 sqq.) ein ganzes System der Sethianer mit, das bei aller Verwandtschaft mit den

andern ophitischen Systemen (besonders denen der Naassener und der Peraten) sich doch wieder in eigenthümlicher Weise gestaltet. Drei Principien werden vorangestellt, Licht, Finsterniß und zwischen beiden der unvermischte Geist (πνεῦμα ἀκέραιον), der fein und leichtbeweglich dem Geruch einer Salbe vergleichbar ist. Jedes dieser Principien hat in sich die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Potenzen, die sich nun eben in der Mischung der Principien verwirklichen. Die beiden oberen Principien mischen sich mit dem unteren, denn das Licht strahlt herab und der Wohlgeruch des Geistes wird überall hingetragen, die kluge Finsterniß aber, das furchtbare Wasser, strebt das Licht und den Wohlgeruch des Geistes festzuhalten. Aus dem Zusammengehen der drei Principien und ihrer unendlichen Kräfte entsteht die Welt, entsteht die unendliche Menge der einzelnen Gestalten, welche gleichsam Siegelabdrücke sind, nachdem zuerst der erste große Zusammenstoß der Principien das große Siegelbild von Himmel und Erde hervorgebracht, innerhalb welcher alle andere Gestaltung vor sich geht. Alle Einzelausprägungen tragen aber denselben Grundtypus, wie das große Bild von Himmel und Erde, nämlich den eines Uterus mit dem Nabel in der Mitte, den einer μήτρα. Näher wird nun die Kosmogonie so geschildert. Veranlaßt durch jenes Zusammengehen der Principien und Potenzen erhebt sich aus dem finstern Wasser zunächst ein starker furchtbarer Wind, der die Gewässer in Wallung versetzt, der Wind der Finsterniß, Erstgeborner der Wasser, urzeugendes Princip; das ist die Schlange, welche mit ihren Windungen die Wogen peitscht. Es ist der Vater von Unten (ὁ πατὴρ ὁ κάτωθεν), welcher nun die weibliche φύσις schwängert, die nun alles Weitere gebiert. Aber in allen Erzeugnissen derselben ist, worauf ja überhaupt das Entstehen einer Welt beruht, doch auch von Oben eingestreutes Licht sammt dem Wohlgeruche des Geistes, wie dies der lichte Geist, der über den Wassern schwebt (1 Mos. 1, 2.), darstellt. Indem nun aber dieses Licht von Oben in allen Gestaltungen sich ausprägt und namentlich im Menschen in seiner Concentration als ausgestalteter νοῦς, als vollkommener Gott erscheint, wird gesagt, der Vater von Unten habe einen vollkommenen νοῦς gezeugt als seinen Sohn, der doch nicht sein eigen sey nach seinem Wesen. — Das Licht strebt aber nun, dieses sein Eigenthum, den νοῦς aus der Herrschaft des Vaters von Unten, aus dem Leibe und der Vergänglichkeit zu befreien. Zu diesem Zwecke muß der Logos des Lichtes selbst in den Proceß irdischer Zeugung eingehen, die zeugende Thätigkeit der Schlange nachahmen, indem er in Gestalt der Schlange eingeht in den unreinen Mutterleib (der keine andere Gestalt liebt und erkennt als die der Schlange, ihres entsprechenden männlichen Princips), um die Fesseln zu lösen dem vollkommenen νοῦς, welcher gezeugt wird im unreinen Mutterleibe von dem Erstgeborenen des Wassers, der Schlange. Diese Schlangengestalt, welche der Logos annimmt, das ist die Knechtsgestalt (Phil. 2, 7.), und so war es nöthig, daß der Logos Gottes in den Leib der Jungfrau einging, um alsdann sich wieder zu reinigen von diesen unreinen Mysterien (Taufe) und mit sich zu befreien das bisher Gefangene, den νοῦς, indem er ihn aus der Vermischung löst. Denn dazu ist Christus gekommen, das Schwert zu bringen, d. h. zu scheiden das Vermischte. Dies ist das allgemeine Ziel, welches durch das Herabkommen des Logos seiner Verwirklichung entgegengeführt wird, nach einem nur den wiedergeborenen Pneumatikern bekanntem Gesetze, wonach alles Vermischte (jeder Bestandtheil des Vermischten) seinen eigenthümlichen Ort hat, nach welchem es magnetisch hingezogen wird. — Dieses System, von welchem hier nur die Grundzüge mitgetheilt sind, steht nach Anlage und Grundgedanken in engster Verwandtschaft mit dem der Naassener und Peraten (vgl. die Artt. „Ophiten“, „Peraten“), geht aber im Unterschiede von denselben zum entschiedenen Dualismus der Principien fort, weshalb auch die Schlange, die eigentlich kosmogonische Potenz hier nicht mehr, wie bei den Peraten, identisch ist mit dem zweiten, dem Logos, sondern als böse Weltseele, als heimlicher Demiurg erscheint. Was sonst als sethianische Lehre gilt, ist oben (Art. „Ophiten“ Bd. X. S. 663 f.) berührt, wozu nur noch zu bemerken ist, daß das ophitische System, wie es die Meisten nach Irenäus (I, 30) geben (Bd. X. S. 661 f.), von

Theodoret (fab. haer. I, 14) eben speciell als sethianisch bezeichnet wird. Ueber das Verhältniß aber, in welchem die Angaben des Hippolytus über die Sethianer zu denen der andern Kirchenschriftsteller stehen, läßt sich nur durch zusammenfassende Untersuchung über alle von Hippolyt als ophitisch bezeichnete Sekten entscheiden. Der Unterzeichnete hat in seiner „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes" (Halle 1860) S. 190—284 den Versuch gemacht, diese Systeme in ihrem Zusammenhange zu entwickeln und sieht in ihnen einen selbstständigen von der Valentinianischen Gnosis wesentlich verschiedenen Zweig gnostischer Spekulation, während ihm die Darstellung des Irenäus (an welchen sich die Uebrigen anschließen) von den Ophiten als eine durch Valentinianischen Einfluß hervorgerufene Umwandlung, die jedoch bei genauer Betrachtung noch viele Züge des originalen Systems zeigt, erscheint. Dagegen hat Lipsius neuerlich (der Gnosticismus, Leipz. 1860, 4°. Abdr. aus Ersch u. Gruber's Allg. Encyklop.) diese Systeme der Philosophumena umgekehrt als eine Gräcisirung der älteren Ophitenlehre (die er bei Irenäus findet) bezeichnet. W. Möller.

Severianer, s. Bd. IX. S. 749.

Severianus, Bischof von Gabala in Syrien. Sein Auftreten in der Kirchengeschichte ist in das Leben und die Schicksale des Johannes Chrysostomus verflochten. Dieser hatte ihn, während einer längeren Abwesenheit in Kleinasien, zu seinem Stellvertreter in Constantinopel eingesetzt; er benutzte diese Stellung, um gegen Chrysostomus zu intriguiren, worauf er vom Volke aus der Stadt vertrieben, jedoch von seiner Gönnerin, der Kaiserin Eudoxia, bald zurückgerufen wurde; es gelang ihm, sich mit Chrysostomus auszusöhnen; doch später verband er sich mit Theophilus von Alexandrien, um wieder gegen Chrysostomus zu agiren; seine späteren Schicksale sind unbekannt. — Von ihm rühren her sechs Predigten über die Schöpfungsgeschichte, aufgenommen in die Ausgabe der Werke des Chrysostomus von Montfaucon I. VI.; noch andere Predigten des Mannes sind in derselben Ausgabe. Die Mechitaristen in Venedig gaben 1827 einige Homilien desselben heraus. — Vgl. über sein Leben: Palladius de vita S. Joh. Chrysost. Sokrates Hist. eccles. VI, 18. Sozomenis Hist. eccles. VIII, 6.

Severinus, der heilige, Apostel der Noriker. Nach den dürftigen und unzuverlässigen Nachrichten, welche sich über die ersten Lebensjahre des heil. Severinus erhalten haben, wurde derselbe im Anfange des 5. Jahrhunderts in Italien geboren und frühzeitig durch die Fürsorge seiner Aeltern in den Lehren des Christenthums unterrichtet. Als er in das Jünglingsalter getreten war, begab er sich in den Orient, um sich in der Einsamkeit frommen Andachtsübungen und dem beschaulichen Leben zu widmen. Indessen scheint er bei seinem lebhaften Geiste daselbst nicht die Befriedigung gefunden zu haben, die er erwartete; denn er kehrte einige Jahre später nach dem Abendlande mit dem ernstlichen Vorsatze zurück, für die Verbreitung und Beförderung des Christenthums nach Kräften zu wirken, ohne jedoch das einsiedlerische und streng ascetische Leben völlig aufzugeben. Er wählte zunächst Pannonien zu seinem Aufenthalte, von wo er nach kurzem Verweilen eine seinen Absichten und Neigungen mehr zusagende Gegend in dem an Pannonien gränzenden gebirgigen Noricum aufsuchte. Diese Provinz des römischen Reiches umfaßte das jetzige Ober- und Niederösterreich zwischen dem Inn, der Donau und dem Wiener Walde, den größten Theil von Steyermark, Kärnthen und Theile von Krain, Bayern, Tyrol und Salzburg, und verdankte ihren Namen höchst wahrscheinlich der Hauptstadt Noreja. Schon vor langer Zeit waren die Noriker, welche ihren Ursprung von den Tauriskern, einem keltischen Volksstamme, ableiteten, durch den Handel mit den Erzeugnissen ihres Landes den Römern bekannt geworden, hatten aber ihre Freiheit gegen die herrschsüchtigen Eroberer bis zur Gründung des mächtigen Kaiserreiches behauptet. Erst als Augustus durch seine Stiefsöhne Tiberius und Drusus die benachbarten Süd-Donauländer, namentlich Rhätien, hatte unterjochen lassen, vermochten sich auch die tapferen und freien Bergbewohner Noricums nicht länger in ihrer Unabhängigkeit zu erhalten; sie mußten sich nach schweren und blutigen Käm-

pfen um das Jahr 13 v. Chr. der römischen Herrschaft unterwerfen (Dio Cass. LIV, 20; Strabo IV. p. 206), und Noricum ward in eine kaiserliche Provinz verwandelt (Tacit. Ann. II, 63; Hist. I, 11). Seitdem richteten die Römer eine besondere Aufmerksamkeit auf diese Gegenden; denn sie gründeten hier nicht nur an passenden Stellen eine bedeutende Anzahl von Kolonieen, Municipien und Kastellen und belegten sie mit starken Besatzungen, sondern führten auch mehrere Militär- und Handelsstraßen durch das Land und mehrten dessen Fruchtbarkeit und Produktenreichthum durch bessern Anbau des Bodens und Austrocknung der Sümpfe. So blühten in kurzer Zeit durch den Wohlstand der Bewohner mehrere Städte empor, welche größtentheils auch für die spätere Geschichte dieser Länder von großer Bedeutung geblieben sind. Dahin gehörten an der längs der Donau hinführenden Straße von Augusta Vindelicorum (Augsburg) und Carnuntum: Bojodurum (das jetzige Passau), Ovilaba (Wels am Traunflusse), Lentia (Linz), Laureacum (Lohr unfern der Stadt Ens), Arelate oder Arlape (Pöchlarn), Namare (an der Stelle des heutigen Stifts Mölk) und die Festung Cetium an der Gränze Pannoniens; sowie an der anderen von Augusta Vindelicorum südöstlich durch ganz Noricum nach Aemona (Laybach) geführten Straße: Bedaium (am Chiemsee) und Juvavum (Salzburg). Nicht minder bedeutend waren: an der von Ovilaba südlich nach Aemona geführten Straße außer der alten Hauptstadt Noreja (beim heutigen steyerischen Flecken Neumarkt) Virunum (eine geogr. Meile nördlich vom jetzigen Klagenfurt), dann zwischen Aemona und Petovium (Petta) Celleja (Cilley); an einer durch den südwestlichen Theil des Landes von Vildidena (etwas südlich von Inspruck) nach Aemona angelegten Straße aber: Aguntum (das Städtchen Innichen) und Contium (Leiten am Geilflusse), sowie östlich von dieser Straße am linken Ufer der Drau die alte keltische Stadt Teurnia, später auch Tiburnia genannt, nicht fern von dem heutigen Städtchen Spital. (Die Hauptstellen der Alten über Noricum finden sich bei Strabo lib. IV. p. 206 u. VII. p. 304. 313; Tacitus Ann. II, 63, Hist. I, 11. 70; Plinius XXI, 7, 20; Ptolemaeus II, 1, 12. VIII, 6, 2. 7, 1. 8, 2; Zosimus IV, 35.)

Als sich Severinus in Noricum, dessen Einwohner mit den römischen Einrichtungen bald auch römische Sprache und Bildung angenommen hatten, niederließ, war hier längst das Christenthum theils durch die lebhaften Handelsverbindungen der Noriker mit den italischen Städten, vorzüglich mit Rom und Aquileja, theils durch christliche Soldaten in den römischen Standquartieren und andere Bekenner der neuen Religion, welche eine bestimmte Absicht oder der Zufall hierher führte, bekannt geworden. Doch konnte sich dasselbe auf diese Weise nur langsam Bahn brechen, und das Heidenthum behielt bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts noch so sehr das Uebergewicht, daß der heilige Valentinus, der nach Passau gekommen war, um von da das Evangelium dem Volke zu verkündigen, mehrmals mit Gewalt aus dem Lande vertrieben wurde. Erst nachdem der Kaiser Theodosius der Große im Jahre 392 ein allgemeines Verbot des gesammten Götzendienstes im ganzen Umfange des Reiches erlassen hatte (Cod. Theod. de paganis I, 7. 9. 11 sqq.), gewann das Christenthum auch in Noricum volle Anerkennung, obgleich sich hin und wieder noch lange Zeit deutliche Spuren des Heidenthums zeigten.

Unter diesen Umständen war es keine leichte Aufgabe, welche sich Severinus als Apostel der Noriker vorgesetzt hatte, da er überdies zu einer Zeit unter ihnen auftrat, in welcher die Stürme der Völkerwanderung über das Land hereinbrachen, Städte und Dörfer verheerten und die Menschen in Noth und Elend stürzten. Um nach verschiedenen Seiten hin wirken zu können, nahm er seinen Wohnsitz in der Gegend von Faviana, einer Stadt an der Donau nicht fern von dem heutigen Pöchlarn*), wo er

*) Daß Faviana hier, und nicht, wie von vielen Schriftstellern angenommen ist, bei Wien gelegen habe, hat schon Lambecius lib. II. de Biblioth. Caes. p. 10, dem auch Pagius ad a. 454 n. 11 sqq. und ad a. 824 n. 17 folgt, gründlich nachgewiesen. Vindebona, das jetzige Wien, gehörte zu Pannonien.

ein äußerst strenges Leben führte und ein Kloster gründete. Bald sammelte sich auch eine große Zahl von Schülern um ihn, denen er als Abt vorstand und die Nachahmung der frommen Lebensweise der ersten Christen sowie den Abscheu vor den verdorbenen Sitten der Welt empfahl, während er selbst ein leuchtendes Vorbild der Frömmigkeit, Enthaltsamkeit und Sittenreinheit war. Er beobachtete auf das Gewissenhafteste die Vorschriften der Fasten, aß, mit Ausnahme der Festtage, nie vor Sonnenuntergange, ging das ganze Jahr hindurch, selbst bei der strengsten Winterkälte, barfuß und schlief des Nachts auf einem harten, über dem Fußboden seiner Betkammer ausgebreiteten Cilicium. Aber es genügte ihm nicht, mit aller Strenge seine Gelübde zu erfüllen, er besuchte auch oft von seinem Kloster aus als Verkündiger des Wortes Gottes die Städte des Landes, tröstete die christlichen Gemeinden, welche den räuberischen Angriffen der barbarischen Völkerschaaren fast ununterbrochen ausgesetzt waren, und ermahnte die Gläubigen, durch Gebet und fromme Werke die ihnen drohenden Gefahren abzuwenden und fleißig die Zehnten zu entrichten, um damit die Armen zu unterstützen. Keine Mühe, kein Opfer war ihm zu groß, wenn es galt, den gefangenen Christen die Freiheit zu erkaufen. Die Kranken fanden bei ihm Heilung, und den Nothleidenden und Flüchtlingen, die sich an ihn wandten, gewährte er nicht nur liebreiche Aufnahme, sondern auch sichere Hülfe. Da er die Gabe besaß, Alles, was um ihn vorging, genau zu beobachten und die Verhältnisse und Ereignisse der Zeit mit klarem Blicke überschaute, so sah er sich nicht selten in den Stand gesetzt, den Seinigen die Orte im Voraus anzuzeigen, an denen die Feinde ihre Einfälle unternehmen würden, und er versäumte es nicht, sie zeitig zu warnen und zu zweckmäßigen Gegenanstalten aufzufordern. Dadurch stieg sein Ansehen immer höher und kaum vermochte er Allen zu genügen, welche aus der Nähe und Ferne kamen, um bei ihm Belehrung, Rath, Trost und Hülfe zu suchen. Die Verehrung, welche ihm von allen Seiten zu Theil wurde, war so groß, daß selbst Odoaker, der tapfere Anführer der Rugier und Heruler, auf seinem Zuge nach Italien im Jahre 476 ihn aufsuchte und ihn um seinen Rath und Segen zu seinen Unternehmungen bat (s. den Art. „Rugier").

Wie Severinus unablässig für die äußere Wohlfahrt des Volkes besorgt war, so benutzte er auch jede sich darbietende Gelegenheit, das Christenthum überall zu befördern und die letzten Reste des Heidenthums zu vertilgen. Sein Eifer erregte bei mehreren Gemeinden den Wunsch, ihn zu ihrem Bischof zu wählen; allein er erwiederte auf ihre wiederholten Anträge: es wäre ja schon genug, daß er seine geliebte Einsamkeit verlassen und sich auf Gottes Geheiß unter Völker begeben habe, welche so oft von den entsetzlichsten Drangsalen heimgesucht würden. Auch blieb er seinem Vorsatze getreu, obgleich ihm die letzten Jahre seines Lebens einerseits durch die Einfälle der Alemannen in das norische Gebiet, andererseits durch die Angriffe, mit welchen das Land von dem Rugierkönige Faba oder Feletheus und dessen grausamer Gemahlin Gisa bedroht ward, in großer Unruhe verflossen. Um die letztere Gefahr abzuwenden, veranlaßte er den König und die Königin zu einer Zusammenkunft, in welcher er sie von allen Feindseligkeiten gegen die Noriker dringend abmahnte. Nicht lange nach dieser Unterredung endigte er sein wohlthätiges Leben am 8. Januar 482, nachdem er, einige Tage vorher von heftigem Seitenstechen ergriffen, in frommer Ergebung den Seinigen seinen Tod angekündigt, sie zur Standhaftigkeit im Glauben nachdrücklich ermahnt und von Allen einen rührenden Abschied genommen hatte. Bald nach Severin's Tode brachen neue Stürme und Verheerungen über das Land zwischen dem Alpengebirge und der Donau herein; ein großer Theil der Einwohner flüchtete sich nach Italien, und der Priester Lucillus, den Wunsch des verstorbenen Lehrers erfüllend, brachte den Leichnam desselben ebenfalls dahin. Hier wurde er zuerst zu Monte Feltre niedergesetzt, und vier Jahre später auf einer kleinen Insel unfern des Hafens von Neapel in einem kostbaren Grabmale, welches ihm eine vornehme Frau hatte erbauen lassen, bestattet. In Noricum aber war das Christenthum trotz den Drangsalen seiner Bewohner so unerschütterlich befestigt,

daß im Laufe des nächsten Jahrhunderts außer dem später nach Passau verlegten Bisthume Lohr, welches schon zu Severin's Lebzeiten erwähnt wird (vita Sever. c. 30.), die Bisthümer zu Teurnia oder Tiburnia, zu Celleia (Cilley) und zu Aemona (Laybach), deren Bischöfe sich wenigstens im Jahre 579 unter den Theilnehmern einer Synode zu Grado verzeichnet finden, gestiftet wurden.

Literatur: Eugippus, vita S. Severini (eine zwar ziemlich ausführliche, aber mit vielen Wundergeschichten ausgeschmückte Lebensbeschreibung eines Schülers des Heiligen) in Marci Welseri Opp. hist. et philol. Norimb. 1672. p. 631 sqq. und in H. Pez Scriptt. rer. Austr. T. I. p. 62 sqq.; Acta Sanctorum der Bollandisten ad 8. Jan. Außerdem sind zu vergleichen: Mannert, Geogr. der Griechen u. Römer. Thl. 3. S. 528 ff.; Forbiger, Handb. d. alten Geogr. Thl. 3. S. 455 ff.; Alb. Muchar, das röm. Noricum, oder Oesterreich, Steyermark, Salzburg, Kärnthen u. Krain unter den Römern. Grätz 1825. 2 Thle. in 8°; Mascou, Gesch. der Teutschen bis zum Abgange der Meroving. Könige. Thl. II. B. 11, 2. und 13, 36; J. Ghf. Stritter, memoriae populorum olim ad Danubium, Pontum Euxinum, Paludem Maeotidem, Caucasum, Mare Caspicum, et inde magis ad septentriones incolentium. Petersb. 1771—74. 2 T. in 4°; Mosheim, de rebus Christ. etc. p. 211 sqq.; Cl. Fleury, Hist. eccles. VI. p. 839 sqq.; Schröckh, Christl. Kirchengesch. Thl. 16. S. 261 ff.; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands (Götting. 1846). Thl. 1. §. 8. 21. u. 34.

G. H. Klippel.

Severinus, Bischof von Rom von 638 bis 640, Nachfolger des Honorius I., während der monotheletischen Streitigkeiten, die seine Bestätigung durch den Kaiser Heralikus bis 640 hinausschoben. Erst als seine Gesandten am kaiserlichen Hofe sich anheischig gemacht hatten, die Ekthesis des Heraklius durch den römischen Klerus unterschreiben zu lassen, erhielt er die kaiserliche Bestätigung, worauf er am 28. Mai 1640 inthronisirt wurde, und bereits am 1. August desselben Jahres starb. Er verdammte die Ekthesis und damit die monotheletische Lehre.

Severus, Bischof von Mileve, ein Freund und Verehrer Augustin's (s. August. epistolae 109. 110).

Severus, Bischof von Mahon auf der Insel Minorka c. 418. Er berichtete, in einem von Baronius ad anno 418 mitgetheilten encyklischen Briefe an die gesammte christliche Kirche, daß durch die Fürbitte des ersten Märtyrers, Stephan, dessen Reliquien, Orosius (s. d. Art.) in seiner Kirche niedergelegt, 450 Juden die Taufe angenommen hätten.

Severus, Rhetor, schrieb c. 386 bei Anlaß einer verheerenden Viehseuche ein carmen bucolicum — seitdem betitelt de mortibus boum, auch de virtute signi crucis domini, — nach der von Severus eingeflochtenen Sage, daß die Thiere gerettet wurdne, wenn man ihnen das Zeichen der Kreuzes mitten auf der Stirn anbrachte.

Severus, jakobitischer Bischof in Aegypten (c. 978), ist Verfasser einer arabischen Geschichte der Patriarchen in Alexandrien.

Severus, Bischof von Antiochien, s. Bd. IX. S. 749.

Severus, Sulpicius, geboren c. 363, im Schooße einer angesehenen gallischen Familie, glänzte eine Zeit lang als Redner in der gerichtlichen Laufbahn, und heirathete eine Tochter aus einer reichen consularischen Familie. Nach dem Tode seiner Gattin führte er seit 392 bis zu seinem Tode ein mönchisches Leben mit einigen Gleichgesinnten in Aquitanien. Er war ein großer Bewunderer von Martin v. Tours, zu dem er mehrere Reisen machte. Nach Gennadius soll er im Alter von den Pelagianern sich haben einnehmen lassen und für sie sich ausgesprochen haben; nachdem er seinen Irrthum erkannt, soll er sich zur Abbüßung dieser Sünde beständiges Stillschweigen auferlegt haben. Er starb bald nach 410 in Marseille, wohin er sich zurückgezogen hatte. Schriften: 1) Vita S. Martini Turonensis, mit Legenden geschmückt (s. d. Art. „Martin v. Tours"), 2) historia sacra oder Chronica sacra, worin die jüdische Ge-

schichte und einige Theile der Kirchengeschichte bis 400, zwar vermischt mit Wundererzählungen, aber in fließendem Style behandelt werden; 3) dialogi tres, bezüglich theils auf das Leben und die Tugenden der Mönche, theils auf die Verdienste des Martin, etwa 405 geschrieben; 4) einige Briefe, ohne Bedeutung und von nicht ganz constatirter Aechtheit (s. Bähr, die christl.-röm. Theol. S. 218—222. Es gibt besondere Ausgaben der Vita S. M., der historia sacra, die beste Gesammtausgabe ist die von Hieronymus de Prato, Verona 1741 u. 1754, ohne die Briefe; — einen Abdruck dieser Ausgabe nebst den Briefen gibt Gallandius in seiner Bibl. Patrum Tom. VIII. p. 355 sqq.

Severus, Septimius und Alexander, römische Kaiser. Ungeachtet der heftigen Anfeindungen und wiederholten Verfolgungen, denen das Christenthum in den ersten beiden Jahrhunderten bei den Juden und Heiden ausgesetzt war, hatte sich dasselbe sowohl durch die innere Kraft und den Geist seiner Lehre als durch die bewunderungswürdige Begeisterung seiner Bekenner in den Provinzen des römischen Reiches allmählich immer weiter verbreitet und war selbst in die unmittelbare Umgebung einiger Kaiser gedrungen. Zwar durfte es noch kein Kaiser dieser Zeit wagen, auf die Seite der Christen zu treten oder dieselben unter den Schutz der Gesetze zu stellen, gleichwohl besserte sich ihre Lage durch die stillschweigende Duldung, noch mehr durch die geheime Begünstigung, welche ihnen hin und wieder zu Theil ward, bedeutend, obgleich ihr Zustand immer noch unsicher und schwankend blieb. Die Antonine zeigten sich wenigstens im Allgemeinen nachsichtig gegen das Christenthum, wenn sie auch nicht die Verfolgungen in einzelnen Provinzen zu verhüten vermochten, und selbst während der dreizehnjährigen Regierung des Commodus, so tyrannisch dieselbe übrigens war, blieben die Christen unangefochten, weil Marcia, die begünstigtste unter den Concubinen des Kaisers, sie schützte (s. d. Art. „Commodus"). Auch Septimius Severus, welcher nach der kurzen Zwischenregierung des Didius Julianus den Kaiserthron bestieg, war dem Christenthume bis zum Jahre 202 keineswegs abgeneigt. Zu Leptis in Afrika am 11. April 146 n. Chr. geboren, gehörte derselbe einer alten Familie des römischen Ritterstandes an und hatte sich in Rom für den Staats- und Kriegsdienst tüchtig ausgebildet. Nachdem er auf die Empfehlung seines Oheims vom Kaiser Markus Aurelius in den Senat aufgenommen war, bekleidete er in schneller Folge alle bürgerliche und kriegerische Aemter, verlebte einige Zeit der Studien wegen in Athen und erhielt im Jahre 185 von Commodus die consularische Würde, worauf ihm der Oberbefehl über die germanischen Legionen in Pannonien übertragen wurde. In diesem bedeutenden Posten vom Kaiser Pertinax bestätigt, ließ er sich auf die Nachricht von dessen Ermordung im Jahre 193 von seinem Heere zum Kaiser ausrufen und erklärte sich sogleich gegen den feigen Schwelger Didius Julianus, der sich mit Hülfe der Prätorianer auf unrühmliche Weise des Thrones bemächtigt hatte. Eben so staatsklug als energisch in der Ausführung dessen, was er mit Umsicht beschlossen hatte, eilte er mit seinem siegreichen Heere nach Italien, näherte sich, ohne Widerstand zu finden, der Hauptstadt und empfing zu Interamna die Nachricht, daß der Senat und das Volk nach der Absetzung und Hinrichtung seines Gegners seine Wahl zum Kaiser bestätigt habe. Um sich auf dem Throne zu befestigen, verfügte er sogleich nach seinem Einzuge in Rom die strengste Bestrafung der Mörder des Pertinax und verschaffte sich allgemeine Achtung durch die Entwaffnung und schmähliche Entlassung der verhaßten Prätorianer. Gleichwohl blieb seine Herrschaft noch schwankend, da die Legionen in Syrien den des Thrones eben so würdigen Pescennius Niger und die in Britannien den Albinus zu Kaisern ausgerufen hatten, und erst nachdem auch diese Gegner in einer Reihe von Bürgerkriegen durch List und Grausamkeit besiegt waren, durfte er sich als unumschränkten Beherrscher des Reiches betrachten. Seitdem war seine Regierung nicht nur ruhmvoll und glänzend, sondern auch wohlthätig für die Unterthanen, obgleich seine angeborene Strenge nicht selten in finsteres Mißtrauen und blutige Grausamkeit überging, wenn er seine Herrscherwürde beeinträchtigt glaubte.

Septimius Severus vereinigte in seinem Karakter mit vielen lobenswerthen Eigenschaften, welche ihn als Krieger und Regenten auszeichneten, einen tiefen religiösen Sinn, aber auch einen Hang zu fremden Religionen, zur Astrologie und Wahrsagerkunst, worin er von seiner zweiten Gemahlin, Julia Domna, einer Syrerin von sehr gebildetem Geiste, aber zweideutigem Karakter (Philostrat. V.; Sophist. 2, 30. p. 622) noch mehr bestärkt wurde. Daher betrachtete er auch die christliche Religion eben so wie die orphische oder irgend eine andere Theurgie, und ließ sie ungehindert hervortreten. Da er zufällig durch die damals als Genesungsmittel häufig angewandte Oelung von einem Christen, dem Proculus Torpacianus, von einer schweren Krankheit geheilt worden war, so nahm er denselben aus Dankbarkeit in seinen Palast auf, schützte ihn nebst mehreren Senatoren, von denen er wußte, daß sie Christen waren, bei einem ausgebrochenen Volksauflaufe gegen die Wuth des Pöbels und ertheilte ihnen ehrenvolle Zeugnisse, um sie gegen alle weitere Verfolgungen zu sichern. Auch ließ er es unbedenklich geschehen, daß sein mit der Julia Domna erzeugter ältester Sohn eine Christin zur Amme erhielt und später als Knabe mit Söhnen vornehmer Christen gemeinschaftlich erzogen und unterrichtet wurde (Tertullian. ad Scapul. c. 4.; Spartian. vit. Caracallae c. 1.). Indessen ging nach der Besiegung des Niger und des Albinus in der Gesinnung desselben gegen die Christen eine merkliche Veränderung vor; sey es, daß ihn die Anhänglichkeit, welche Juden und Christen dem Niger im Orient offenkundig bewiesen hatten, dazu bewog, oder sey es, daß ihn die Uebertreibungen und Schwärmereien der Montanisten, sowie die hartnäckigen Widersetzlichkeiten christlicher Soldaten bei heidnischen Opfern, wodurch ihm seine Herrscherwürde gefährdet schien, umstimmten. Als er daher im J. 202 nach mehreren glänzend erfochtenen Siegen über die Armenier und Parther nach Antiochien zurückkehrte, gab er den Einwohnern Syriens und Palästina's viele neue Gesetze und erließ zugleich ein strenges Verbot gegen die Bekehrungen zum Juden- und Christenthume. Offenbar war dieses Verbot nur gegen die auffallend rasche Verbreitung der christlichen Religion gerichtet. Da jedoch die früheren Gesetze gegen die Christen noch nicht aufgehoben waren, so benutzten die Gegner des Christenthums die dargebotene Gelegenheit, die heidnischen Obrigkeiten und das Volk durch erneuerte Anklagen zu harten Maßregeln gegen die Anhänger der christlichen Religion anzutreiben, und es begann eine Verfolgung, wie sie der Kaiser weder beabsichtigte noch billigte. Ausdrücklich machte Tertullian dieselbe nicht dem Kaiser, sondern den Statthaltern und dem Volke zum Vorwurfe, indem er sagte: „So oft ihr gegen die Christen wüthet, so geschieht es theils aus eigenem Antriebe, theils aus Folgsamkeit gegen die Gesetze, theils aber auch, ohne daß ihr darum angegangen werdet, vom Pöbel, der gehässig und eigenmächtig auf uns mit Steinen und Feuer losbricht" (Tertull. Apolog. c. 37.). In der That war die Verfolgung auch keineswegs allgemein, sondern beschränkte sich nur auf einzelne Provinzen des Reichs. Am härtesten wurden die Christen in Aegypten, in der Provinz des nördlichen Afrika's und in einigen Gegenden Kleinasiens davon betroffen. Nach der Angabe des Eusebius (Hist. eccles. VI. c. 1 sqq.) erlitten in dieser Zeit zu Alexandrien Leonides, der Vater des gelehrten Origines, Plutarchus, ein Schüler desselben, Potamiäna, eine Jungfrau von ausgezeichneter Schönheit, nebst ihrer Mutter Marcella, ein Soldat, Basilides, und viele Andere muthig den Märtyrertod. Eben so wurden damals unter dem Statthalter Tertullus Scapula viele Bekenner des Christenthums, besonders Frauen, hingerichtet. „Einige Christen" — sagt Tertullian (Scorpiace c. 1.) — „bestanden ihre Probe im Feuer, andere durch das Schwert, andere im Kampfe mit wilden Thieren, und wieder andere dursten und genießen in den Kerkern unter Schlägen und Zerfleischungen im Voraus das Märtyrerthum. Wir selbst werden gleich Hasen aufgejagt und von Ferne umstellt." Auch Clemens von Alexandrien, der um diese Zeit seine Stromata schrieb, sagt im zweiten Buche derselben (c. 20. ed. Potter; ed. Sylburg p. 414): „Täglich sehen wir viele Märtyrer vor unseren Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten." In einigen Gegenden des Reiches wurden

die Verfolgungen durch die Härte der Statthalter so grausam, daß viele Christen in ihnen ein Vorzeichen der nahen Erscheinung des Antichrists und des baldigen Weltendes zu erkennen glaubten (Euseb. Hist. eccles. VI. c. 7.). Doch hörten dieselben bald auf, nachdem Septimius Severus, voll Gram und Kummer über die Uneinigkeit seiner Söhne, am 4. Februar 211 auf einem Feldzuge gegen die Caledonier in Britannien zu York den Anstrengungen des Krieges erlag. Denn Caracalla, welcher nach der Ermordung seines jüngeren Bruders Geta bis zum Jahre 217 allein regierte, zeigte sich überall nachsichtig und schonend gegen die Bekenner des Christenthums, so hart und grausam er auch gegen diejenigen seiner Unterthanen wüthete, die seinen Haß oder auch nur seinen Argwohn erregten (Tertull. ad Scapul. c. 4.). Auch die kurze Regierung des Macrinus, auf dessen Anstiften Caracalla während eines Krieges gegen die Parther ermordet ward, gestattete den Christen, ihren Glauben ungehinderter als früher zu verbreiten. Noch günstiger gestalteten sich aber die Verhältnisse derselben in allen Provinzen des Reiches, als es der dem Christenthume geneigten Mäsa, der Schwester der Kaiserin Julia Domna, gelang, durch Bestechung der Truppen in Syrien den Macrinus zu stürzen und den Sohn ihrer älteren Tochter Soämis, Antoninus Bassianus, den sie für einen Sohn des Caracalla ausgab, auf den Thron zu erheben. Dieser vierzehnjährige Knabe war in aller Weichlichkeit und Ueppigkeit Syriens erzogen und wegen des Reichthums und hohen Ansehens seiner Familie frühzeitig zum Oberpriester des Sonnengottes Elagabalus zu Emesa gewählt worden. Stolz auf diese Würde, legte er sich nicht nur selbst den Namen Heliogabalus bei, sondern führte auch den syrischen Götterdienst mit allen seinen Ausschweifungen in Rom ein und faßte den thörigten Plan, in einem großen, seinem Gotte auf dem Capitole erbauten Tempel die Juden, Samaritaner und Christen zu gleichem Dienste zu vereinigen (Lamprid. Heliogabal. c. 3.). Da er sich indessen, durch jede Art von Wollust für alles Edle abgestumpft, vor den Augen des Volkes der schamlosesten asiatischen Ueppigkeit hingab, den Senat herabwürdigte und die Staatsgeschäfte den nichtswürdigsten Menschen überließ, so vermochte selbst die von der umsichtigen Mäsa bewirkte Adoption seines Vetters, des trefflichen Alexander Severus, seinen Untergang nicht länger aufzuhalten. Von Allen, die ihm bisher aus Gewinnsucht oder Lustgier treu geblieben waren, verlassen, wurde er am 11. März 222 in einem Aufstande von den Soldaten erschlagen und das Volk begrüßte mit Jubel den allgemein beliebten Alexander Severus als Kaiser. Ein Sohn der Julia Mammäa und des Syrers Gesius Marcianus (vgl. Dio Cass. 78, 39.), war derselbe um das Jahr 205 zu Area Cäsarea im Tempel Alexander's des Großen an dessen Todtenfeste geboren und während der Regierung seines Vetters Heliogabalus unter der Vormundschaft seiner eben so edlen als klugen, alle Vortheile umsichtig benutzenden Mutter mit Hülfe tüchtiger Lehrer sorgfältig gebildet. Sobald er sich durch die Liebe des Volkes und die Zuneigung der Garden in der Herrschaft befestigt sah, war sein ganzes Streben nur auf das Wohl seiner Unterthanen gerichtet. Nachdem er die gemeinen und nichtswürdigen Creaturen des Heliogabalus aus ihren Stellen entfernt hatte, suchte er das tief gesunkene Ansehen des Senates wieder zu heben und bildete aus demselben mit strenger Auswahl einen Staatsrath, dessen Entscheidung er in den wichtigsten Angelegenheiten des Reiches folgte. Nicht minder sorgte er für eine strenge Rechtspflege, wobei er sich besonders des Beistandes des erfahrenen Ulpianus bediente. Die wenigen Stunden, welche ihm die öffentlichen Geschäfte zu seiner Erholung übrig ließen, widmete er entweder den Gesprächen mit gelehrten Männern oder den Schriften der Weltweisen aller Jahrhunderte. Wie er die Wissenschaften liebte und nur im Wohlthun und im vertrauten Umgange mit treuen Freunden sein Glück fand: so lebte er selbst fern von allem äußeren Prunke, ohne dabei seiner Würde das Geringste zu vergeben. Einfach in seinen Mahlzeiten, Kleidungen und häuslichen Einrichtungen, war er sparsam, ohne geizig zu seyn, und sah sich dadurch in den Stand gesetzt, würdige, aber unbemittelte Beamte durch Vorschußgelder für ihre standesmäßige erste Einrichtung zu unter-

stützen, ganze Städte, die vom Erdbeben zerstört waren, auf Kosten der Staatskasse wieder aufzubauen und nichtsdestoweniger die Abgaben der Unterthanen außerordentlich zu erleichtern (Lamprid. vit. Alex. Severi c. 44 sqq.).

Wie durch Weisheit und Herzensgüte, so zeichnete sich Alexander Severus nach dem übereinstimmenden Zeugnisse sowohl heidnischer als christlicher Schriftsteller durch aufrichtige Frömmigkeit aus. Er bestieg nicht nur an jedem siebenten Tage das Capitolium, um zu opfern, und besuchte fleißig die Tempel der Stadt, sondern verrichtete auch, wenn ihn nicht dringende Geschäfte davon abhielten, in den Frühstunden in seiner Hauskapelle (Cayarium), worin sich außer den Bildnissen seiner Vorfahren die Abbildungen sowohl der besten und vorzüglichsten vergötterten Kaiser, als auch der tugendhaftesten Männern, unter denen Apollonius von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus nebst anderen Männern der Art genannt werden, sich befanden, seine Andacht (Lamprid. Alex. Sever. c. 29 u. 42). Auch wird von ihm erzählt, er habe, wie ebenfalls Hadrian Willens gewesen seyn sollte, den Plan gehabt, Christus einen Tempel erbauen zu lassen und ihn unter die Götter zu versetzen, doch sey er von der Ausführung dieses Vorhabens durch Leute zurückgehalten worden, denen auf ihre Befragung die Orakel geantwortet hätten, wenn dies wirklich nach dem Wunsche Vieler zu Stande käme, so würden sich bald Alle zum Christenthum bekennen und die übrigen Tempel nicht mehr besucht werden (Lamprid. Alex. Sever. c. 43.).

Der ausgezeichneten Verehrung, welche dieser Kaiser dem Stifter der christlichen Religion erwies, entsprach auch die Duldung und selbst die Begünstigung, deren sich die Christen von seiner Seite erfreuten. „Er ließ“ — wie sein Lebensbeschreiber Lampridius (Kap. 22.) ausdrücklich hervorhebt — „den Juden ihre Privilegien und duldete die Christen.“ Während die Letzteren früher gezwungen waren, ihre Versammlungen in Privathäusern oder auf Begräbnißplätzen und an anderen abgelegenen Orten außerhalb der Stadt heimlich zu halten, durften sie jetzt überall ihren Gottesdienst nicht allein öffentlich feiern, sondern auch für denselben eigene Häuser bauen, einrichten und einweihen (Origen. in Matth. c. 28.; Faber, de templor. apud Christianos antiquitate dubia. Onold. 1774). Und als die Christen zu Rom, die ihnen ertheilte Erlaubniß benutzend, zu diesem Zwecke von einem ehemaligen öffentlichen Platze Besitz genommen hatten, die Garköche dagegen ihre Ansprüche auf denselben geltend machen wollten, gab der Kaiser ihnen den Bescheid, es sey besser, daß man daselbst Gott, sey es auf welche Weise es wolle, verehre, als daß man denselben den Garköchen überlasse (Lamprid. Alex. Sever. c. 49.). Auch ahmte er die Sitte der Christen nach, welche die Namen ihrer anzustellenden Priester vor ihrer Wahl allen Mitgliedern der Gemeinde mitzutheilen pflegten, indem er ebenfalls die Namen der von ihm ernannten Statthalter und Verwalter der Provinzen vorher mit der Aufforderung an das Volk, wenn Jemand Etwas wider sie vorzubringen wüßte, er es durch beweisende Thatsachen bekräftigen solle, öffentlich bekannt machen ließ. „Denn es sey“ — äußerte er häufig — „traurig, wenn das, was Christen und Juden bei öffentlicher Bekanntmachung der anzustellenden Priester thäten, nicht bei Statthaltern der Provinzen geschehe, denen Güter und Leben der Unterthanen anvertraut seyen“ (Lamprid. Alex. Sever. c. 45). Noch deutlicher zeigt sich seine Achtung vor dem Christenthume darin, daß er, wie Lampridius (Kap. 51.) erzählt, den von einem Christen gehörten Spruch: „Was du nicht willst, das man dir thue, das thue einem Andern auch nicht“ (Evang. Luk. 6, 31.) nicht nur oft mit lauter Stimme für sich wiederholte, um ihn seinem Gedächtnisse tief einzuprägen, und ihn vor der Vollstreckung von Strafen durch einen Herold ausrufen ließ, sondern auch Sorge trug, daß derselbe als Aufschrift am Eingange zu seinem Palaste und an passenden Stellen öffentlicher Gebäude angebracht wurde.

Ohne Zweifel verdankte Alexander Severus die genauere Kenntniß des Christenthums und die günstige Gesinnung gegen die Bekenner desselben vorzüglich seiner Mutter Mammäa, welche fortwährend den größten Einfluß auf ihn ausübte (Herodian. VI, 1.).

Sie hatte in früheren Jahren zu Antiochien eine Zeit lang den Unterricht des berühmten Origenes genossen und urtheilte nach dem Zeugnisse des Eusebius, der sie eine gottselige und sehr fromme Frau (θεοσεβεστάτη) nennt, überaus günstig von der Religion der Christen (Euseb. Hist. eccles. VI, 21; auch Hieronym. de Scriptt. eccles. c. 54. nennt sie Foemina religiosa). Gleichwohl bekannte sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach eben so wenig als ihr Sohn förmlich zum Christenthume; vielmehr blieben Beide bei aller Hochachtung vor der christlichen Religion im öffentlichen Leben den Grundsätzen des Heidenthums treu, huldigten aber in einer reineren Gestalt dem seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts immer herrschender werdenden religiösen Synkretismus, welcher aus einer Mischung des Christenthums, Judenthums und Heidenthums bestand und eine Verbesserung des letzteren zu bewirken strebte.

Fast dreizehn Jahre hatte Alexander Severus zum Wohle seiner Unterthanen einsichtsvoll und milde regiert, als er nach einem beschwerlichen Kriege gegen Artaxerxes, den Stifter des neupersischen Reiches, zur Deckung der Gränzen gegen die vordringenden Deutschen an den Rhein eilen mußte, wo er im August 235 auf Anstiften des Thraciers Maximinus von den über seine Verbesserungen in der Staatsverwaltung und die strengere Disciplin im Kriegswesen erbitterten Soldaten in seinem eigenen Zelte nebst seiner Mutter Mammäa, die ihn allenthalben begleitete und sich durch Geiz verhaßt gemacht hatte, ermordet wurde.

Vergl. Ael. Spartiani Septimius Severus, Pescennius Niger, Caracalla und Geta; Jul. Capitolini Claudius Albinus und Macrinus; Ael. Lampridii Antoninus Heliogabalus und Alexander Severus in den Scriptt. Historiae Augustae.— Dio Cassius lib. 73—80; Herodiani Historia lib. 2—7; Zonar. lib. XII.; Aurel. Victor. Caesares c. 20. und Epitome c. 20—24; Eutropius VIII, 17 sqq. Orosius VII, 17 sqq.; Eusebius, Chron. und Hist. eccles. lib. VI.; Tertullian. ad Scapulam, c. 4.— Tillemont, Hist. des Empereurs. Tom. III.; Crevier, Hist. des Emper. Rom. X, 1—132; Gibbon, the History of the decline and fall of the Roman Empire. Vol. I, 230 sqq.; Niebuhr, Vorträge über römische Gesch. Bd. 3. S. 246 ff.; — Heyne (de Alexandro Severo judicium). Opusc. Acad. Vol. VI. d. 169—283; — Mosheim, de reb. Christian. p. 453—467; Schröckh, Kirchengesch. Th. IV.; Tzschirner, der Fall des Heidenthums (Lpz. 1829). Bd. 2. G. H. Klippel.

Sfondrati (auch Sfondrate) ist der Familienname einer italienischen berühmten Patricierfamilie, aus welcher einige Männer hervorgingen, die theils zu den höchsten Würden der römischen Kirche emporstiegen, theils durch Gelehrsamkeit, durch eine gewandte Betheiligung an den Ereignissen ihrer Zeit und durch einen regen Eifer für die Interessen ihrer Kirche sich auszeichneten. Hierher gehört zunächst Franz Sfondrati. Er wurde im Jahre 1493 in Cremona geboren, bildete sich zum Rechtsgelehrten, lehrte eine Reihe von Jahren das bürgerliche Recht auf den Universitäten zu Padua, Pavia, Bologna, Rom und Turin, und verheirathete sich mit Anna Visconti aus einem alten und angesehenen Geschlechte. Aus dieser Ehe entsprossen zwei Söhne, Paul und Nikolaus. Mit der Rechtsgelehrsamkeit verband Sfondrati eine nicht geringe politische Klugheit; daher betraute ihn sowohl der Herzog Franz Sforza, als auch der Kaiser Karl V. mit der Ausführung politischer Verhandlungen und beide belohnten ihn für seine geschickten Dienstleistungen in glänzender Weise. Es gelang ihm namentlich auch die damals in Siena herrschenden politischen Stürme und Parteikämpfe zu beschwichtigen, die Ruhe und Ordnung wiederherzustellen. Für das Verdienst, das er sich dadurch erworben hatte, erhielt er den ehrenvollen Beinamen: „Vater des Vaterlandes". Als seine Gemahlin gestorben war, widmete er sich der Kirche; schnell stieg er zu den höheren Würden empor, Pabst Paul III. erhob ihn zum Bischofe von Cremona und verlieh ihm auch den Cardinalshut. Sfondrati war bei dem Augsburger Interim (s. den Art.) insofern betheiligt, als es auch ihm vom Kaiser übergeben worden war, um es vom Pabste

genehmigen zu lassen, der darauf seine Bemerkungen zu dem Interim durch Sfondrati aussprechen ließ (s. Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reformat. I. Leipzig 1804. S. 674; Joann. Sleidani de statu religionis — Comment. a Chr. Car. am Ende. Pars III. Francof. ad M. 1786. p. 107). Sfondrati starb in Cremona am 31. Juli 1550. Außer einigen juristischen und auf die politischen Conjuncturen sich beziehenden Schriften schrieb er De raptu Helenae, poëma heroicum, Libri III. Venet. 1559. Sein jüngerer Sohn, Nikolaus Sfondrati, wurde Pabst und hieß als solcher Gregor XIV. (s. den Art.). — Cölestin Sfondrati, der gelehrte Vertreter der Interessen des römischen Stuhles, wurde in Mailand im Jahre 1649 geboren, erhielt seine wissenschaftliche Bildung in der Abtei von St. Gallen und trat hier in den Benediktinerorden. Bei regem Fleiße und trefflichen Geistesgaben gelang es ihm, wissenschaftlich sich so auszuzeichnen, daß er, noch nicht 20 Jahre alt, Capitular war und als Lehrer der Theologie nach Kempten geschickt wurde. Zwei Jahre darauf gab er die Schrift Secretum D. Thomae revelatum, Campoduni 1668 heraus, kehrte in die Abtei St. Gallen zurück, lehrte hier Theologie, Philosophie und kanonisches Recht und wurde Official. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit veranlaßte den Erzbischof von Salzburg, ihn in seiner Residenz als Lehrer des kanonischen Rechts anzustellen (1679). Damals war eben der Streit zwischen dem Könige Ludwig XIV. und dem Pabste Innocenz XI. über das Regale im Gange; vom französischen Klerus wurden (1681) die Anmaßungen des römischen Stuhles durch die Quatuor propositiones Cleri Gallicani (s. „Gallicanische Kirche") in die rechten Schranken zurückgewiesen, Sfondrati aber trat sofort und wiederholt als eifriger Verfechter der unbeschränkten päbstlichen Hoheit auf. Er verfaßte (1684) unter dem Namen Eugenius Lombardus die Schrift Regalè sacerdotium romano pontifici assertum et quatuor propositionibus Clèri Gallicani explicatum, und ließ darauf ähnliche gegen die französischen Theologen gerichtete Streitschriften folgen, wie das Werk Gallia vindicata, St. Galli 1687, wiederholt gedruckt 1688, mit Zusätzen zu Mantua 1701; ferner: Legatio Marchionis Lavardini Romam ejusque cum romano pontifice Innocentio XI. dissidium, ubi agitur de jure, origine, progressu et abusu quateriorum Franchitiarum seu asyli. 1688, für die von Innocenz XI. aufgehobene Quartierfreiheit der Gesandten; Tractatus regaliae contra Clerum Gallicanum, 1689. Das Verdienst, das sich Sfondrati durch diese Schriften um die päbstliche Hoheit erwarb, fand solche Anerkennung, daß Innocenz XI. ihn zum Bischof von Novara ernannte; fast gleichzeitig starb aber der Fürstabt von St. Gallen, zu dessen Nachfolger Sfondrati gewählt wurde. Dieser schlug die ihm durch den Pabst zu Theil gewordene Ernennung aus, nahm diese Wahl an, zog sich als Fürstabt in das Kloster St. Gallen zurück, widmete sich der mönchischen Frömmigkeit und setzte die literarische Thätigkeit fort. Im Jahre 1695 verfaßte er die Schrift Innocentia vindicata de immaculato conceptu b. virginis Mariae. Jetzt rief ihn Pabst Innocenz XII. als Cardinal nach Rom und hier starb Sfondrati am 4. Sept. 1696. Ein großes Aufsehen machte das erst nach seinem Tode erschienene Werk Nodus praedestinationis ex sacris litteris doctrinaque s. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus, Romae 1697, namentlich wegen der Ansichten, welche Sfondrati über die Gnade, die Erbsünde, den Zustand der vor der Taufe verstorbenen Kinder und der ohne die Kenntniß Jesu abgeschiedenen Heiden ausgesprochen hatte. Er stand hier mit dem streng römischen Lehrbegriffe in Opposition; mehrere französische Bischöfe, wie le Tellier, Erzbischof von Rheims, Noailles, Erzbischof von Paris, Bossuet, Bischof von Meaux u. A., richteten eine Anklage des Buches an Pabst Innocenz XII. (Epistola illustr. et reverend. Ecclesiae principum, M. le Tellier, archiepisc. Remensis, Noailles, archiepisc. Parisiensis, Bossuet, episc. Meldensis, de Seve, episc. Atrebatensis, Feydeau de Brou, episc. Ambianensis, ad ss. D. Innocentium XII. P. contra librum, cui titulus est: Nodus praedestinationis etc. Paris 1697) und forderten die Verdammung, doch ohne sie erlangen zu können, im Gegentheil fand Sfondrati einen Vertheidiger in dem Cardinal

Gabrielli. Andere Schriften, die noch von Sfondrati erschienen, sind vornehmlich: Dispensatio de lege, Salisb. 1681; Cursus philosophicus monasterii S. Galli. Galli 1699; Disputatio juridica de lege in praesumptione fundatâ, Salisb. 1718. Vgl. Biographie Universelle. T. XLII. Par. 1825. Art. „Sfondrate". Kirchenlexicon oder Encyklopädie der kathol. Theologie. Ergänzungsband. Freibg. im Breisgau 1856. Art. „Sfondrati". Neudecker.

Shaftesbury, Deist, s. Bd. III. S. 317.

Shakers (Schütteler, Schüttel-Quäker, Shaking-quakers), fanatisch-ascetische Sekte in Nordamerika, eine Fortsetzung und Ausbildung der um 1760 in Wales aus methodistischen Uebertreibungen hervorgegangenen Jumpers (so genannt von ihrem wilden ecstatischen Springen, worin vorzugsweise ihr Gottesdienst bestand), — gestiftet von der Irländerin Anna Lee, der Gattin eines Schmieds, die seit 1768 als gottbegeisterte Seherin auftrat, in England bedrückt, 1774 mit ihren Anhängern in Amerika, zuerst in Neu-Hampshire, dann in Neu-York eine Freistatt suchte, und hier anfing, sich als das Weib des Lammes (Offenb. 12.), die Mutter des zu erwartenden neuen Messias und aller auf Erden zerstreuten Auserwählten, zu verkünden, die 72 Sprachen rede, freilich nicht der Lebenden, sondern der Todten, mit denen sie verkehrte, und über welche sie mit ihrem Anhange zu Gericht sitzen sollte. Obwohl sie 1782 auf einer Bekehrungsreise starb, ohne daß ihre Verheißung, daß sie den neuen Messias gebären werde, in Erfüllung gegangen wäre, erhielt sich doch ein Häuflein Solcher, die an ihre göttliche Sendung glaubten, unter der Leitung eines gewissen John Whitaker und nach demselben († 1787) eines John Meacham, und noch jetzt leben ihre Anhänger in finsterer, strengster Abgeschlossenheit von allen übrigen verdorbenen und verweltlichten Kirchengemeinschaften als die allein wahre Kirche, als „die Reinen" in mehreren Dörfern am Hudson unweit Albany im Staate Neu-York und kleine Häuflein auch in einigen anderen der nordamerikanischen Freistaaten (Neu-England, Ohio, Kentuky), an der Zahl im Ganzen mehrere Tausend; in den vierziger Jahren zählten sie 5—6000 Seelen in 15 Gemeinden mit 45 Geistlichen (d. h. wohl ihren nachher zu nennenden Aeltesten?). Sie leben in ascetisch-mönchischer Zurückgezogenheit von der Welt, in Armuth und Keuschheit, d. h. in Gütergemeinschaft und Cölibat, auf die unmittelbare Eingebung des Geistes vertrauend und der nahen Parusie des Herrn harrend. Nach einigen Nachrichten sollen sie in der Christologie Arianer seyn und die Lehre von der Trinität, der Gnadenwahl und der Ewigkeit der Höllenstrafen verwerfen, während sie mit den Quäkern in der Verwerfung des Kriegsdienstes, des Eides, des Titelwesens, der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter und des Predigtamts zusammengehen. Sie haben jedoch ihre Aeltesten, Beichtiger oder Heiligen, welche Beichte hören (eine Art Ohrenbeichte), Bußen auflegen, Absolution ertheilen und strenge Kirchenzucht üben; namentlich wird jede Verletzung des Keuschheitsgelübdes sofort mit Ausschließung gestraft. Das Eigenthümlichste ist ihr Gottesdienst. Im Betsaale stehen die Männer auf der einen, die Weiber auf der andern Seite einander gegenüber. Auf einen einleitenden dumpfen Gesang folgt eine kurze Ansprache an die Gemeinde, und nach abermaligem Gesang beginnt nun auf ein von zwei Vortänzern, einem männlichen und einem weiblichen, gegebenes Zeichen das von schüttelnden Bewegungen der Arme, Beine, des Kopfes und des ganzen Körpers begleitete Tanzen und Springen, welches den Jubel über die neue Erscheinung Christi ausdrücken soll nach der Analogie Davids, der vor der Bundeslade tanzte, und des Täufers Johannes, der als Kind im Mutterleibe hüpfte, und die höchste und feierlichste Handlung des ganzen Gottesdienstes bildet. Schon während des Gesanges sind die Füße in unaufhörlicher Bewegung, jedoch ohne daß sie ihren Platz verändern. Auf ein zweites gegebenes Zeichen legen die Männer ihre Röcke und Hüte, die Frauen ihre Mäntel und Hauben ab, und nun beginnt der eigentliche Tanz zuerst mit langsamen und feierlichen Verbeugungen, Bewegungen und Schwenkungen vorwärts und rückwärts. Nach und nach werden die Bewegungen rascher; es bilden sich Kreise und lösen sich wieder auf; zuletzt wirbelt

Alles unter brummenden Nasentönen, die immer stärker und gräßlicher werden, durch einander, manchmal mit Sprüngen, die auf der Opernbühne Effekt machen würden, doch so, daß die Geschlechter immer gesondert bleiben; abwechselnd bilden bald die Männer, bald die Weiber den innern und die Andern den äußern Kreis, oder sie wirbeln die Einen an dieser und die Andern an jener Seite des Saales u. s. w. In gewissen Zwischenräumen halten sie inne, begrüßen sich, singen und fangen wieder von vorn an; den Schluß bilden feierliche Verbeugungen und Begrüßungen beider Geschlechter gegen einander und eine allgemeine Erschöpfung. Die ganze Feierlichkeit wird „the work" genannt. Es ist das Springen der Jumpers in eine regelmäßige Form gebracht. Was sonst wohl bei schwärmerischen christlichen Sekten mehr zufällig und sporadisch auftritt als Produkt krankhafter Erregung, oder auch wohl epidemisch, wie bei den Tänzern des Mittelalters, das erscheint hier geordnet als regelmäßige Cultusform, als festlicher Ausdruck der höchsten, religiösen Freude. Ein Analogon findet sich in der christlichen Welt vielleicht in den heiligen Tänzen der Eceten (*Εκέται*, Bittgänger), vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1833. III. S. 694 f. Auch die Tanzprozessionen von Echternach an der Luxemburgischen Gränze lassen sich damit vergleichen. — Uebrigens sind die Shakers ein fleißiges und betriebsames Völklein. Sie treiben Ackerbau, Blumenzucht und mechanische Gewerbe und sollen durch ihre Reinlichkeit selbst die Quäker übertreffen, während sie unangenehm auffallen durch den düstern Ausdruck und die karakteristische Unbeweglichkeit ihrer Gesichtszüge und ihre erloschenen Augen. Beide Geschlechter leben in denselben Häusern, aber streng gesondert; sie haben ihre besonderen Zimmer, Eingänge, Spaziergänge u. s. w., bloß die Speisezimmer sind gemeinschaftlich, in denen Männer und Weiber einander gegenübersitzen. Es hat ihnen nicht an manchen üblen Nachreden gefehlt; dieselben scheinen aber ungegründet zu seyn. Man klagt nur über ihre Proselytenmacherei, die sie, um nicht auszusterben, eifrig treiben.

Vgl. Henke, Rel. Ann. St. 1. S. 105 f.; Archiv für KGsch. Bd. 1. St. 1. S. 163. 183 ff.; Stäudlin, Beiträge Bd. V. S. 399 ff.; Sengler, Kirchenzeitung 1831. Nr. 8.; Rheinwald, Repert. IX, 263 ff.; Wiggers, Statistik, 2r Thl. S. 462 ff., den betreffenden Art. in Pierer's Univ.-Lexikon u. s. w. Mallet.

Sibyllen, sibyllinische Bücher, ein Name, der in der heidnischen (griechischen und römischen) Religionsgeschichte keine unbedeutende Rolle spielt, für uns und an diesem Orte durch seine Beziehung zur altchristlichen Literatur von Interesse ist. Die volksthümliche, auch von den Schriftstellern aufgenommene Vorstellung im Alterthum war, daß die Sibyllen Prophetinnen gewesen seyen, welche da und dort Weissagungen über Städte und Länder, besonders drohenden Inhalts, ausgesprochen und die Ordnung und Weise, den Zorn der Götter zu sühnen, kund gethan haben. Die Mittheilungen über dieselben sind aber schwankend, unklar und besonders nicht durch hinlängliche Citate von Texten unterstützt, aus welchen die Kritik ein sicheres Ergebniß ziehen könnte. Je jünger die Nachrichten, von desto mehrern, nach verschiedenen Lokalitäten benannten Sibyllen ist die Rede, namentlich tauchen auch ausländische (asiatische) auf, und es ist nicht leicht zu entscheiden, besonders da die Namen nicht überall von Orten, sondern auch von Ländern hergenommen sind, ob Lokalsagen oder andere, weniger feste Anhaltpunkte gebende Data dabei zu Grunde liegen. Daß die Orakel der Sibylle oder der Sibyllen auch geschrieben, ja gesammelt gewesen, daß sibyllinische Bücher vorhanden gewesen, ist aus der römischen Geschichte gewiß, wenn man auch auf die bekannte Sage von Tarquinius nicht viel geben will. Thatsache ist, daß nichts Zusammenhängendes als Grundlage einer auf befriedigende Ergebnisse führenden Untersuchung Brauchbares auf uns gekommen ist. Die vorherrschende Ansicht der Philologen heutiger Zeit, im Gegensatze der älteren, welche ernstlich darüber stritten, ob die Prophetinnen inspirirt gewesen oder nicht, ist wohl die, daß überhaupt von historischen Personen auf diesem ganzen Gebiete nicht die Rede seyn kann, sondern daß ursprünglich der Volksglaube sich an Naturphänomene, Naturtöne in Höhlen, Bergschluchten, Wassenstürzen u. dergl. anlehnte

und daraus allmählich Gedanken, Worte und Formen schuf, daß wir also im eigentlichsten Sinne hier Mythenbildung zu erkennen hätten. Im Fortgang dürfte dann die einmal gangbare Vorstellungsweise einerseits dem Betruge, andererseits der Staatskunst Vorschub geleistet haben. Was den Namen betrifft, bleibt auch die neuere Wissenschaft mit Ablehnung aller früher versuchten Etymologieen am liebsten bei der von den Alten schon angedeuteten Erklärung durch *Σιὸς βυλλή* stehen, der äolischen Form für *Διὸς βουλή*. Wir verweisen für alle einschläglichen Untersuchungen auf die bekannten und bewährten Werke von Bernhardy, griech. Lit. II. 294 ff. Herrmann, gottesdienstl. Alterth. der Griechen. §. 37. Klausen, Aeneas 1. 201 ff. Otfr. Müller, Dorier 1. 339. und für die ältere Wissenschaft und Literatur überhaupt auf Fabricii Bibl. gr. Tom. I.

Für unsern gegenwärtigen Zweck genügt es, auf die Thatsache hinzuweisen, daß durch das Zusammentreffen von mancherlei Umständen in der Periode des beginnenden religiösen Synkretismus seit Alexander und den Eroberungen der Römer im Osten, einerseits das Interesse an Weissagungen überhaupt im Wachsen begriffen war, wie denn mit der allmählichen Abschwächung des positiven Religionsglaubens Afterglauben aller Art und Neigung zu geheimer Wissenschaft aufkam, andererseits gerade die Volkssage von den Sibyllen den bequemsten Rahmen bot für Alles, was jenem Interesse zu dienen bestimmt war. So darf es uns denn auch nicht befremden, daß wir nicht nur von einer chaldäischen und ägyptischen, sondern geradezu von einer hebräischen Sibylle hören, und daß wir selbst sibyllinische Texte besitzen, welche offenbar jüdischen Ursprungs sind. Aeltere Kritiker haben zwar allerlei scheinbare Gründe vorgebracht, um die Vorstellung von einer vorchristlichen jüdischen Sibyllistik zu entfernen, allein wenn es auch ganz natürlich war, daß seit der Erweiterung des geographischen Horizontes und bei der Vorstellung von einer höheren und geheimnißvolleren Weisheit des Orients diesem Prophetinnen und Orakel angedichtet werden konnten, die nur im Occident ersonnen waren, so läßt sich doch angesichts des Inhalts der auf uns gekommenen Bruchstücke ein Einfluß jüdischer Glaubensmeinungen auf diesen Zweig der Literatur so wenig läugnen, daß vielmehr ein Theil derselben als ausschließlich aus diesen geflossen betrachtet werden muß. Wir brauchen uns dabei nicht auf heidnische Schriftsteller zu berufen, die im Allgemeinen von einer hebräischen Sibylle reden, denn dies allein würde nach der eben gegebenen Erklärung noch nichts beweisen; aber wir haben auch das Schweigen des Talmuds und Philo's nicht als einen Beweis des Gegentheils anzunehmen, denn letzteren führte weder seine rein exegetische Methode, noch der von aller Eschatologie abgewendete Blick seines philosophischen Geistes auf dieses Gebiet, und was den Talmud betrifft, so genügt die einfache Bemerkung, daß der Natur der Sache nach die hebräisch redenden Juden (trotz jenes Namens einer hebräischen Sibylle) hier gar nicht in Betracht kommen, daß vielmehr nur die mit dem Griechenthum auch sonst in Berührung stehenden hellenistischen Juden, vorzüglich die ägyptischen, Interesse, Lust und Geschick zu dieser so eigenthümlichen literärisch-religiösen Arbeit haben konnten. Abgesehen von allen, aus vorliegenden Texten abzuleitenden kritischen Resultaten ist, nach unserem Dafürhalten, das Vorhandenseyn einer jüdischen Sibyllistik, d. h. einer von griechischen Juden betriebenen Abfassung angeblich sibyllinischer Orakel, wodurch jüdische Ideen den Heiden bekannt gemacht und empfohlen werden sollten, über allen Zweifel erhoben durch den Umstand, daß schon Josephus (Antiqq. I, 4, 3.) ein solches anführt, in welchem augenscheinlich die Geschichte vom Thurmbau von Babel nach der Genesis verarbeitet ist und das sich in unseren jetzigen sibyllinischen Sammlungen (III, 98 sqq.) fast buchstäblich wiederfindet. Man hat zwar behauptet, daß der von Josephus gebrauchte Ausdruck *θεοὶ*, im Gegensatz zu dem im versificirten Texte vorkommenden *ἀθάνατος*, auf einen heidnischen Ursprung führe, allein dieser Umstand erledigt sich leicht, indem man annimmt, Josephus selbst oder, wenn er den Urtext nur aus zweiter Hand haben sollte, sein heidnischer Gewährsmann habe bei der prosaischen Umschreibung des unbrauchbaren poetischen Ausdrucks den sich von selbst darbietenden Plural gewählt, als dem Stand=

punkte der vorgeblichen Prophetin angemessener. Uebrigens haben die neueren Untersuchungen der auf uns gekommenen Orakel die ganze Sache außer Zweifel gestellt. Es muß demnach als Thatsache anerkannt werden, daß um die Zeit, als das Christenthum anfing, sich mit dem Heidenthum auch literärisch auseinanderzusetzen, nicht nur der Glaube an die Sibyllen ein weit verbreiteter, volksthümlicher war und zahlreiche einzelne, kürzere oder längere Orakelsprüche cursirten, sondern daß bereits von außen her, also vom Judenthum aus, mehrfach der Versuch gemacht war, das Heidenthum mit ähnlichen, angeblich älteren Weissagungen, theils apologetisch im Sinne fremder Ideen, theils polemisch zu bearbeiten. Der Geschmack der Zeit, die Abwesenheit aller kritischen Methoden in den Kreisen, für welche eine solche geistige Nahrung bestimmt seyn konnte, förderte sowohl den Zweck als die Produktion.

Nichts ist daher weniger unbegreiflich, als daß bald auch in christlichen Kreisen ähnliche Erscheinungen auftauchten, und zwar geschah dies in einem solchen Umfange und während eines so langen Zeitraums, daß an der Gunst des Publikums so wenig zu zweifeln ist, als an dem Geschick und guten Willen der literärischen Dilettanten sich dessen Leichtgläubigkeit zu Nutze zu machen. Dieser Vorwurf der Leichtgläubigkeit trifft aber nicht etwa bloß den großen Haufen, sondern ausdrücklich auch die Theologen und Schriftsteller, von welchen viele unbedenklich die ihnen bekannt gewordenen Orakel christlichen Ursprungs als vermeintlich ächte Offenbarungen vorchristlicher Zeit zu apologetischen Zwecken gegen die Heiden brauchten. Und es sind nicht etwa die späteren allein, welche sich, wie aus größerer Ferne, von trügerischem Scheine blenden ließen; vielmehr finden wir gerade bei den älteren Kirchenvätern, so weit sie nämlich mit der Polemik gegen das Heidenthum sich befaßten, den häufigeren, zuversichtlicheren Gebrauch der sibyllinischen Weissagungen, während weiter herab eine gewisse Zurückhaltung in dieser Hinsicht sich kund gibt, manche sogar durch absolutes Schweigen, wenn auch nicht durch direkten Widerspruch, ihre bessere Einsicht verrathen. Schon Justinus, Athenagoras, Theophilus und der alexandrinische Clemens halten sehr große Stücke auf dieses Beweismittel, und wie sehr sie hierin die allgemeine Meinung vertreten, sieht man schon daraus, daß ihr Zeitgenosse, der heidnische Philosoph Celsus, den Christen und ihren Vorkämpfern den Spottnamen der Sibyllenfreunde oder gar -Fabrikanten (*σιβυλλισταί*, Orig. c. Cels. 5, 61.) beilegt. Mit der Wendung der christlichen theologischen Literatur zur Dogmatik und inneren Polemik trat allerdings für sie das Interesse an jenem Gegenstande in den Hintergrund, allein die Produktion sibyllinischer Verse hat fortgedauert bis in's fünfte Jahrhundert, und einzelne Stimmen, wie die des Historikers Sozomenus, bezeugen immer noch die Geneigtheit zur Anerkennung derselben. In der lateinischen Kirche suchen wir natürlich dieselbe Theilnahme an der Sache nicht, obgleich es auch hier an gelegentlichen günstigen Zeugnissen von Tertullianus abwärts bis Hieronymus nicht fehlt; aber gerade hier ist derjenige Schriftsteller zu nennen, der unter allen den ausgedehntesten, rückhaltlosesten Gebrauch von sibyllinischen Orakeln macht, Laktantius. Auch die Schriften des Eusebius und Augustinus liefern noch Beiträge, obgleich beide ihre Bedenken an der Beweiskraft derselben nicht verhehlen. Vgl. überhaupt Besançon, de l'emploi que les Pères de l'Eglise ont fait des oracles sibyllins. 1851.

Es entsteht nun hier die Frage, was denn eigentlich diese christlichen Schriftsteller in Händen gehabt haben, wenn sie die Sibylle citiren? waren es zerstreute Aussprüche, waren es ausgedehntere, zusammenhängende Stücke, oder schon irgend eine Sammlung? Hierüber hat die Kritik noch nichts Endgültiges ermittelt; indessen sind doch schon einige Anhaltpunkte gefunden, von welchen aus die weiteren Forschungen leichter fortzusetzen seyn mögen. Doch wird es zweckmäßig seyn, ehe wir diese Frage uns näher ansehen, das uns heute noch zu Gebote stehende Material selbst in's Auge zu fassen als das wichtigste Hülfsmittel aller rückschauenden Kritik.

Das Mittelalter, dem die Sibyllen nur noch eine verworrene Erinnerung der

grauen Vorzeit waren, hatte die griechischen Texte aus den Augen verloren und dachte auch aus anderen Gründen nie an eine kritische Untersuchung des Gegenstandes. Erst im 16. Jahrhundert wendeten einzelne Humanisten ihre Aufmerksamkeit demselben zu, insofern zufällig in ihre Hand gekommene Manuskripte ihnen zuerst die Freude eines interessanten Fundes, nachher die Mittel philologischer Emendation verschafften. So entstanden die Ausgaben des Sixtus von Birken (Xystus Betuleius), Basel 1545. 4.; von Seb. Chasteillon (Castalio), ebendas. 1555. 8.; von Joh. Opsopöus, Paris 1589. 8. u. öfters; später die reichlich mit exegetischem, meist unverdautem Apparat ausgestattete von Servatius Galläus. Amsterd. 1689. 4., und neben diesen die Abdrücke in mehreren der größeren Sammlungen der Kirchenväter, zuletzt noch bei Gallandi. In allen diesen Ausgaben sind die Orakel in acht Bücher verschiedener Länge abgetheilt, aber im Einzelnen zeigt sich der Text im höchsten Grade corrupt und durch willkürliche Aenderungen variirt, so daß bei dem relativ geringeren Werthe, den die neuere Wissenschaft auf den Inhalt selbst legte, die Mühe der Kritik nur in spärlichem und ungenügendem Maße demselben zugewendet wurde. Da nahmen unsere Zeitgenossen endlich, und zwar fast gleichzeitig von drei Seiten her, die Arbeit mit Umsicht und Gründlichkeit wieder auf. Der berühmte Bibliothekar der Ambrosiana zu Mailand, später der Vaticana zu Rom, Cardinal Angelo Mai, entdeckte zuerst ein 14tes Buch, das er im Jahre 1817 herausgab, später auch das 11te, 12te und 13te (Rom 1828), wornach also noch weitere auszufüllende Lücken in Aussicht stehen; ferner mehrte sich auch der Handschriftenschatz für die älteren Bücher; es wurden Versuche gemacht, den Text in verbesserter Gestalt herzustellen, und so entstanden die Ausgaben von C. Alexandre, Paris 1841, und Jos. H. Friedlieb, Leipz. 1852, jene mit der metrischen lateinischen (hier vervollständigten und verbesserten) Uebersetzung des Castalio, diese mit einer metrischen deutschen, beide mit kritischen Anmerkungen und Prolegomenen. Endlich bemächtigte sich aber auch die Geschichtsforschung des Gegenstandes, und zwar nach zwei Seiten hin; zunächst um den Ursprung und die Entstehungszeit der einzelnen Elemente der Sammlung zu ermitteln, Aelteres und Jüngeres, Heidnisches, Jüdisches und Christliches zu sondern, die nächsten Beziehungen zur Zeitgeschichte nachzuweisen, sodann auch das Verhältniß der Texte zur Geschichte der religiösen Ideen in Betracht zu ziehen und mit ihrer Hülfe das Material dieses wichtigen Theils der christlichen Historie zu vervollständigen. Ueber alle diese Punkte wollen wir hier in der Kürze die gegenwärtig gewonnenen Ergebnisse zusammenstellen.

Was zunächst die kritischen Hilfsmittel betrifft, so beträgt die Zahl der bis jetzt aufgefundenen und noch nicht einmal durchgängig benutzten Handschriften kaum ein Dutzend, und diese gehen nicht nur im Allgemeinen so weit auseinander, daß man sie nach Familien gruppiren und in denselben verschiedene Recensionen erkennen konnte, sondern sie geben auch im Einzelnen einen sehr unzuverlässigen Text, der einestheils durch offenbar willkürliche Umgestaltung, anderntheils durch die Unwissenheit und Nachlässigkeit der Abschreiber in einen Zustand gerathen ist, wo sehr oft, wir sagen nicht die Herstellung der ältesten Lesart, sondern selbst die Gewinnung eines Sinnes und die Scandirbarkeit eines verwahrlosten Verses nur durch Conjektur zu gewinnen ist. Dazu kömmt, daß selbst die Bücher (oder Special-Sammlungen) in den einzelnen Handschriften nicht in derselben Ordnung folgen, daß ganze Stücke da und dort fehlen oder hinzugefügt sind, und daß die zahlreichen Citate bei den Kirchenvätern, vorausgesetzt, daß sie mit den vorhandenen Texten überhaupt sich vergleichen lassen, verhältnißmäßig weniger zur Verbesserung der letzteren führen als zu der Ueberzeugung, daß eine solche im absoluten Sinne kaum mehr zu hoffen ist. Denn gerade durch diese Citate gelangt man am sichersten zur Erkenntniß, daß Vieles für uns verloren ist, was die ersten Jahrhunderte besessen und benutzt hatten, daß den Vätern diese Orakel zum Theil unabhängig von einander vorgelegen haben müssen, so daß namentlich Laktantius noch verschiedenen Sibyllen zuschreiben konnte, was für uns jetzt (abgesehen natürlich von aller

Kritik des Inhalts) sich allenfalls als eine Mehrzahl von „Büchern" darstellt, und daß diese Bücher selbst zum Theil jüngere Sammelwerke sind, die bei ihrer allmählichen Vermehrung im Laufe der Zeit nicht bloß einfach und äußerlich bereichert, sondern auch überarbeitet (recensirt) worden seyn müssen. Doch genügen die bis jetzt von sehr wenigen Gelehrten gemachten kritischen Vorstudien noch nicht, die Textgeschichte unserer Sibyllinen sicher zu erkennen. Schätzbare Beiträge dazu liefern außer den zuletzt genannten neuesten Herausgebern: Birger Thorlacius, libri Sibyllistarum Veteris ecclesiae crisi subjecti. Kopenh. 1815, welcher sich auch um die innere Kritik zuerst gründlich bemüht hat; Rich. Volkmann, de oraculis sibyllinis. L. 1853; Friedlieb, de codd. sibyllinorum manu scriptis. Br. 1847, und für Einzelnes die weiterhin zu nennenden Erklärer.

Die Verbesserung des Textes wird auch dadurch erschwert, daß die Sprachformen und Versregeln nirgends als durchaus feste und gleichförmige erscheinen, was in der Natur der Dinge begründet ist. Die Verfasser sind verschiedene, verschiedenen Ländern und Zeiten angehörende, entweder literärisch weniger gebildete oder umgekehrt in der griechischen Literatur so weit belesene, daß sie geflissentlich oder unwillkürlich dieselbe auf ihre Rede einwirken ließen. Namentlich sind homerische Formen, Phrasen und Reminiscenzen aller Art häufig, so zwar, daß an einem Orte, um die auffallende Verwandtschaft nicht zur Instanz gegen die als uralt gedachte Autorität der angeblichen Prophetin werden zu lassen, Homer geradezu beschuldigt wird, diese geplündert und deren Worte sich angeeignet zu haben (III, 419 ff.). Aber auch andere Autoren sind auf diese Weise von den Sibyllisten ausgebeutet worden, und es ist den vorhin genannten Kritikern nicht schwer geworden, auch einem Hesiod, Euripides, Pseudo-Orpheus ihren Antheil an der Redaktion zu vindiciren. Ja in einigen HSS. des 2ten Buchs stehen zwischen V. 55. u. 56. des eigentlich sibyllinischen Textes 93 Verse, die einfach aus einem späteren Gnomiker (Pseudo-Phokylides, *ποίημα νουθετικόν*, wahrscheinlich einem alexandrinisch-jüdischen Produkte) abgeschrieben sind. Vergl. überhaupt außer Thorlacius und Volkmann: J. Floder, vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in oracc. sib. Ups. 1770. Damit aber aus dem Gesagten nicht etwa der voreilige Schluß gezogen werde, daß die Sibyllinen überhaupt aus dem Boden der klassischen Literatur gewachsen seyen, muß hinzugefügt werden, daß die Gräcität der Septuaginta in eben so reichem Maße in denselben vertreten ist und daß, um vom A. Testam. zu schweigen, daneben auch eine beträchtliche Zahl versificirter Stellen des N. Testam. sich nachweisen läßt, oder doch Redensarten, die eben nur daher zu entlehnen waren. Dabei mag es Absicht oder Zufall seyn, daß hie und da Orakel heidnischen Ursprungs, wohin wir namentlich Drohsprüche gegen einzelne Städte und Länder rechnen, meist ganz kurze und räthselhafte, die, so viel wir sehen können, mit religiöser Parteistellung nichts zu schaffen haben, jüngeren und längeren Weissagungen einverleibt sind, wie dies wenigstens von einigen Kritikern noch heute behauptet wird.

Um nun dem Inhalte näher zu kommen, wollen wir einen kurzen Rückblick auf die bisherigen Untersuchungen vorausschicken. Seit unsere sibyllinischen Texte gedruckt sind, ist eigentlich nie ernstlich ein höheres Alter ihnen zugeschrieben oder ihre Aechtheit vertheidigt worden. Schon die ersten Herausgeber waren veranlaßt, ihrer Unternehmung, gegenüber der vorherrschenden Mißachtung, ein relatives Interesse zu vindiciren, und als erst im 17. Jahrh. gründliche Philologen und Kritiker wenigstens gelegentlich sich über diese Orakel aussprachen, z. B. Casaubonus, Scaliger, Dodwell u. A., oder in eigenen Schriften, wie Dav. Blondel (des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les S. Pères, 1649), stand auch alsbald das Urtheil fest, sie seyen von Christen untergeschoben, und man rieth, um deren Ursprung näher zu bestimmen, im Allgemeinen auf montanistische Kreise, aus denen sie stammen sollten, als auf solche, deren eigenthümlicher religiöser Richtung jene Form und Wendung der Rede am meisten homogen seyn mochte. Durch den älteren Vossius (de poëtis gr. 1654) wurde zuerst die Vorstellung

empfohlen und begründet, unsere Sammlung rühre von verschiedenen Verfassern her und aus verschiedenen Zeiten, ihre ältesten Bestandtheile reichen an's Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. hinauf, die jüngeren gehen über Constantin's Zeitalter herab. Allein weder dieser Schriftsteller noch seine im Allgemeinen zustimmenden, im Besonderen die Zeitbestimmungen modificirenden Nachfolger gaben sich die Mühe, mit ihrer Kritik das Einzelne streng und genau zu scheiden. Ja die Gewißheit, daß schon Josephus, vielleicht Clemens von Rom, und (nach Clemens von Alexandrien) sogar der Apostel Paulus sibyllinische Orakel citirt haben, vermochte nun sogar, in diesem vorgerückteren Stadium der Wissenschaft, einige die Aechtheit derselben wenigstens theilweise in Schutz zu nehmen (Er. Schmid, de sib. oracc. 1618. Rob. Boyle, de Sibyllis. 1661. Nehring, deutsche Uebers. der Sib. Weiss. 1702. und Vertheidigung der sibyll. Prophezeiungen. 1720. u. a. m.), wobei offenbar eine unklare Verwechselung der Begriffe „Aechtheit" und „höheres Alter" das Beste zur Sache that. Der jüngere, Js. Vossius (de oracc. sib. 1680) brachte die allerdings auch theilweise gegründete Meinung auf, die Sibyllinen seyen jüdischen Ursprungs, was zu einer längeren Controverse, namentlich mit R. Simon, Anlaß gab, welche für die eingehendere Erforschung des Gegenstandes nicht ohne Nutzen war. Indessen wurde die Untersuchung bis auf unsere Zeit herab von Niemanden erschöpfend geführt, und wie früher manche Gelehrte bei ihrem Urtheil sich von Rücksichten auf die Ehre der Kirchenväter leiten ließen, so begnügten sich noch die bedeutendsten Historiker des vorigen Jahrhunderts, das ihrige in ganz allgemeinen Formeln abzugeben und bald nach dieser, bald nach jener einzelnen Wahrnehmung sofort generalisirend den Ursprung der vorhandenen Weissagungen auf die eine oder die andere Partei, auf Häretiker, Chiliasten, Gnostiker u. s. w. zurückzuführen. Erst durch unsere Zeitgenossen, die schon genannten neuesten Herausgeber der Texte, Alexandre und Friedlieb, früher schon durch den oben citirten Dänen Thorlacius und durch Bleek's gediegene Abhandlung über die Entstehung und Zusammensetzung der acht ersten Bücher, in der Berliner Theolog. Zeitschr. 1819. Th. I. II.; ferner durch Lücke's Einleit. in die Apokalypse. 2. Aufl. 1852., zuletzt durch die von Ewald über Entstehung, Inhalt und Werth der (14) sibyllinischen Bücher, 1858, ist die Kritik auf dem Punkte angelangt, wo sie, wenn auch noch nicht überall, das letzte Wort zu sagen im Stande, doch eine bedeutende Reihe fester Anhaltpunkte gewonnen zu haben sich rühmen darf. Einzelne Texte sind so dunkel, ihre näheren Beziehungen entweder zufällig für uns oder absichtlich von den Verfassern so verhüllt, daß Schwanken und Irren kaum zu vermeiden ist. Ein die größere Verschiedenheit der Urtheile fast nothwendig herbeiführender Umstand ist die wohl unläugbare Thatsache, daß die im Großen und Ganzen nicht schwer zu scheidenden Hauptbestandtheile (Special-Sammlungen, Bücher) nicht aus einem Gusse geschrieben sind, sondern heterogene Elemente enthalten, was nun bald durch Interpolationen von späterer Hand, bald durch Einverleibung älterer Bruchstücke von Seiten des letzten Ueberarbeiters erklärt werden kann. Beide Vorstellungsweisen mögen hie und da berechtigt seyn; man sieht aber leicht, daß sie, auf einen und denselben Abschnitt angewendet, zu ganz verschiedenen Gesammtansichten führen müssen. Auch haben einzelne Kritiker mehr die Spuren des Mangels an Zusammenhang in's Auge gefaßt und daher die Sammlung in eine größere Anzahl Stücke zerlegt, die auch meist als Fragmente sich darstellten, während andere mehr darauf ausgingen, größere Ganze herzustellen und die Haupttheile des geretteten Schatzes etwa in der Form zu erkennen, welche sie von der Hand des je letzten Bearbeiters erhalten haben mochten.

Bei dieser Sachlage und angesichts der Hoffnung, daß noch weitere Untersuchungen sich an die bereits vorhandenen anschließen werden, erwartet man wohl nicht von uns, daß wir die annoch widerstreitenden Ergebnisse im Einzelnen prüfend auf diesem beschränkten Raume darlegen. Wir erreichen wohl besser den Zweck dieser Blätter, wenn wir das bis jetzt mit größerer Sicherheit und unter allgemeinerer Zustimmung Ermittelte in bündiger Kürze einem größeren Leserkreise zugänglich machen. In dieser Absicht

wollen wir, mit Uebergehung dunklerer Elemente, der Reihe nach die bedeutenderen, leichter zu erklärenden Stücke ausheben, gleichsam die Orakel gruppenweise karakterisiren und unser Augenmerk weniger auf die kritischen Vorfragen als auf den für die Geschichte der Religionsideen wichtigen Inhalt richten.

Daß wir jüdische Orakel in unserer Sammlung besitzen, ist heute wohl eine allgemein zugestandene Thatsache, wenn auch noch Einige (Dähne, alexandr. Religionsphilosophie, 1834. II, 228) nur äußerst weniges auf diese Sphäre zurückgeführt wissen wollen. Die meisten Gelehrten stimmen darin überein, daß der größte Theil unseres dritten Buches von einem ägyptischen Juden herrühre, sey es, daß in dieses Stück noch einzelnes Fremde eingedrungen wäre, wodurch es ein mehr fragmentarisches Ansehen bekommen hätte, sey es, daß V. 97—828. als ein schön geordnetes, zusammengehöriges Ganze erklärt werden dürfte, von welchem nur der Anfang verloren wäre, der sich aber gleichwohl theilweise aus den von Theophilus (ad Autolyc. II, 36) aufbewahrten Bruchstücken, die jetzt in den Ausgaben als Prooemium der ganzen Sammlung der Sibyllinen vorangedruckt sind, herstellen ließe. Daraus, daß das sich weniger leicht in den Zusammenhang fügende, einestheils für heidnisches von dem jüdischen Dichter etwa benütztes Schriftgut ausgegeben wird, anderntheils für jüngere christliche Interpolation, mag man ermessen, daß das Gefüge des Werkes selbst im Falle der Zusammengehörigkeit als ein ziemlich loses erscheint und die Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse mitunter schwer zu deutende seyn müssen. Abgesehen von diesen einzelnen Partieen läßt sich die größte Masse ohne allzu große Schwierigkeit beurtheilen. Das Gedicht hat seinen historischen Standpunkt, d. h. als Epoche, bis zu welcher die angeblichen Weissagungen die wirklichen Ereignisse beschreiben und jenseits welcher die phantastische Betrachtung der Zukunft anhebt, unter der Regierung des siebenten Ptolemäers (Physcon 170—117 v. Chr.) und zwar, wenn es als ein zusammenhängendes aufgefaßt werden darf, in der letzten Zeit derselben; denn es kennt schon die Zerstörung Karthago's und Korinth's durch die Römer (147—146 v. Chr.), wahrscheinlich auch die Wirren im Seleukidenreiche bis etwa auf die beiden falschen Alexander und Tryphon herab (137 v. Chr.), ja selbst bürgerliche Unruhen in Rom V. 464 ff., was indessen, wenn es auf die Gracchen gehen sollte (132 v. Chr.), als sehr übertrieben betrachtet werden müßte, und eher den Eindruck eines jüngeren Einschiebsels macht, das die zerstörenden Bürgerkriege berücksichtigen konnte. Letztere Deutung scheint um so weniger zu beanstanden, als auch andere Stücke, die nicht zu dieser Hauptmasse gehören (III, 36 ff. 63 ff.), am einfachsten auf die Zeiten des Triumvirats und der Kleopatra gedeutet werden. Der Zweck der Dichtung ist nun offenbar die Bekämpfung des Götzendienstes, mit ganz besonderer Beziehung auf die ägyptische Form desselben, und zwar theils im paränetisch-werbenden Tone für eine reinere Religionserkenntniß, theils in geschichtlich-mythologischer Darstellung, theils und namentlich durch drohende Weissagung. Es versteht sich von selbst bei der Wahl der sibyllinischen Einkleidung, daß letzteres überall die Hauptsache ist, und mit vollem Rechte haben daher die Neueren diese Abschnitte in den Kreis ihrer Untersuchungen über die jüdische Apokalyptik hereingezogen (siehe außer mehreren früher genannten Gfrörer's Philo, 1831. II, 121 ff., Hilgenfeld, die jüd. Apok. in ihrer geschichtl. Entw., 1857. S. 51 ff.). In dieser Hinsicht finden wir hier eine Aufzählung der sich folgenden Weltreiche, doch in anderer Weise als bei Daniel, mit übertreibender Verherrlichung des althebräischen, und mit bestimmter Erwähnung des römischen, dessen damals eben neue, noch außer dem Danielischen Gesichtskreise liegende Eroberungen im Osten, eine Reihe von Weherufen über einzelne Städte und Länder veranlassen, die möglicherweise viel ältere, hier geschickt eingeflochtene heidnische Orakel seyn konnten. Der in wiederholten Ansätzen, abgebrochenen Schilderungen, und gleichsam stoßweise, nicht in schönem Redeflusse geschilderte Jammer wird mit dem Auftritte des Messias enden, dessen baldige Erscheinung wiederholt angekündigt wird und welchem Strafe der Gottlosen in ewiger Feuerpein, ausgedehnte Heidenbekehrung, glänzende Restauration

Juda's, Untergang der feindlichen Weltmächte, und für die Frommen ewige Wonne und Mannagenuß im Paradiesgarten folgen soll. Uebrigens darf man sich hier dies Alles nicht als ein wohlgeordnetes fortschreitendes Gemälde denken; je mehr man die Einheit des Verfassers festhalten zu dürfen glaubt, desto mehr muß dem Werke der Karakter der literärisch-ästhetischen Vollendung abgesprochen werden. Die älteren Propheten gaben Motive und Bilder für die wichtigsten Wendungen, und das dogmatische Material ist annoch ein höchst einfaches, ja dürftiges, insofern weder die Person des Messias irgendwie definirt oder gezeichnet, noch die Auferstehung erwähnt wird, überhaupt die uns aus der Apokalypse des N. T. bekannte Scenerie kaum in ihren allgemeinsten Umrissen skizzirt ist. Aber gerade durch diese eigenthümliche Beschaffenheit mag dieses Gedicht eine eigene Phase in der Entwickelung der jüdischen Religionsideen bezeichnen aus einer Zeit, wo uns die Quellen so spärlich fließen und das Volksthum in so mancher Hinsicht eine Umgestaltung erfuhr. — Daß diese oder ähnliche sibyllinische Orakel in heidnischen Kreisen sich wirklich verbreiteten und Aufnahme fanden, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich; außer dem, was schon oben über diese Frage gesagt ist, erinnern wir bei dieser Gelegenheit noch ausdrücklich an die bekannte vierte Ekloge des Virgil, in welcher Viele, selbst Neuere, eine direkte Anspielung auf unsere Texte finden wollen, obgleich das Wesentliche bei dem Dichter, die Beschreibung des goldnen Zeitalters, viel älteren und durchaus nicht jüdischen Ursprungs ist. Wenn aber die Kirchenväter (Euseb. vita Const. V, 19.) darin alles Ernstes gar specifisch christliche Weissagungen finden wollen (Jam redit et Virgo .... Tu modo nascenti puero etc. ....), so ist dies einfach lächerlich.

Das der Zeit nach nächstfolgende, in sich abgerundete, Werk ist das vierte Buch von nicht ganz zweihundert Versen, dessen Zeit leicht zu bestimmen, dessen religiöser Karakter dagegen sehr unbestimmt ist. Die Geschichte wird nach zwölf Geschlechtern dargestellt (wiewohl die Bezifferung theils durch den Verf. selbst, theils durch die Schuld der Abschreiber eine mangelhafte ist), wovon sechs auf das assyrische, zwei auf das medische, zwei auf das persische und griechische Reich gehen, die in kurzen Zügen karakterisirt werden; das elfte Geschlecht ist die Zeit der römischen Weltherrschaft; das letzte fällt natürlich in die messianische Zeit. Die jüngsten geschichtlichen Data, die der Verf. vor Augen hat, sind die Zerstörung Jerusalems durch Titus, und der Ausbruch des Vesuvs vom Jahr 79; das nächste, das er in Aussicht nimmt, ist die Wiederkehr eines muttermörderischen Imperators, der sich jenseits des Euphrats geflüchtet hat und von dorther Rom mit Krieg überziehen wird. Damit ist die Epoche der Abfassung hinlänglich bestimmt und wir brauchen uns bei der näheren Erörterung der zuletzt erwähnten Hoffnung nicht aufzuhalten, weil sie bei jeder vernünftigen Erklärung der Offenbarung Johannis ohnehin zur Sprache kommt. Eigentlich christliche Elemente finden sich aber doch keine in der Dichtung; die Schilderung der Frommen am Anfang und Ende ist zu allgemein gehalten und bietet überall nur den Gegensatz zum sündlichen Heidenthum; vom Messias oder gar von specifisch evangelischen Ideen ist keine Rede. Freilich zeigt der Verfasser auch keine markirten Sympathieen für den zerstörten Tempel; daß er die Opfer überhaupt verwerfe, ist eine die Worte allzu scharf deutende Erklärung dessen, was er von den heidnischen sagt; und daß in der Aufforderung zur Bekehrung neben anderen auch das Baden im Flusse empfohlen wird, wäre, wenn man es durch den christlichen Taufritus deuten müßte, jedenfalls eine geflissentliche Verhüllung desselben, die allerdings bei der Sibylle zum Kostüm gehören könnte. Vielleicht aber darf man überhaupt sagen, daß der Dichter eben als Judenchrist des gewöhnlichen Schlages selbst keine Empfindung hatte von der Kluft, welche die in diesem Namen sich verbindenden Elemente trennt. Ewald ist geneigt, das Orakel aus essäischen Kreisen herzuleiten. Auch hier finden sich übrigens viele dunkle Anspielungen auf die Schicksale einzelner griechischer Städte, hinsichtlich welcher es dahingestellt bleiben muß, ob sie ältere, vom Verf. benützte, sibyllinische Aussprüche sind, oder integrirende Theile seiner eigenen Composition.

Eine wahre Crux interpretum ist das fünfte Buch, über welches die Neueren bis jetzt am wenigsten sich haben einigen können und dessen innerer Zusammenhang so schwer verständlich ist, daß noch kein Erklärer es übernommen hat, denselben von einem Ende zum andern nachzuweisen. Das Einzige, was hier gewissermaßen eine Einheit statuiren lassen könnte, ist die Thatsache, daß sämmtliche darin enthaltene Orakel von äpyptischem Standpunkte aus gedichtet scheinen, woraus aber ebenso gut auf den Plan eines Sammlers, als auf die ursprüngliche Einheit geschlossen werden könnte. Die ersten fünfzig Verse zählen prophetisch die Reihe der römischen Herrscher von Julius Cäsar bis Hadrianus auf, in sehr leichter Verhüllung, indem deren Namen durch die Anfangsbuchstaben, zum Theil auch nach der Etymologie (Tiber, Hadria) bezeichnet werden. Der letztgenannte Kaiser wird direkt mit ehrenden Beinamen angeredet und ihm drei Zweige als spätere Herrscher zugesellt. Da letztere sich mühelos auf Antoninus, Marcus Aurelius und L. Verus deuten lassen, so wird man fast nothwendig auf das Ende der Regierung Hadrian's (138 v. Chr.) als das ungefähre Datum der Abfassung geführt. In der Schilderung Nero's scheint sich die christliche Feder zu verrathen, da dieser allein beschuldigt wird, sich für Gott ausgeben zu wollen, und zwar, nachdem er „wiedergekehrt" seyn wird. Das ist der christlich-apokalyptische Ideenkreis. Im Verlaufe des Buches V. 137 ff. 215 ff. 362 ff. kommt die Sibylle noch mehrmals auf Nero zurück, immer in derselben Weise ihn schildernd, und zugleich mit seinem und Vespasian's Namen die Zerstörung des Tempels in Verbindung bringend. Es entsteht hier also die Frage, ob dieses öftere und wie es scheint angelegentliche Erwähnen des Erzfeindes anders denkbar ist als bei einem der Zeit nach nahe stehenden Dichter, in welchem Falle wir den bis Hadrian herabführenden Abschnitt von dem Uebrigen trennen müßten, oder ob, da auch in letzterem in gleicher Weise von Nero die Rede ist, wir den Schluß ziehen dürfen, daß weit über dessen Epoche hinaus apokalyptische Erwartungen sich an seine Person geknüpft haben. Die eine wie die andere Ansicht hat ihre Vertheidiger gefunden, beide Fragen können aber auch, und dies scheint uns das Natürlichste zu seyn, zugleich bejaht werden. Mehr noch interessirt uns auch hier die Thatsache, daß das christliche Element so schwach vorleuchtet, daß der größere Theil des Buches von gewiegten Kritikern für ein jüdisches Produkt hat angesehen werden können. Der Mangel an Bestimmtheit der religiösen Anschauung darf uns aber nicht so sehr befremden in Texten, die trotz aller Kunst der Kritik so deutlich den Stempel des literärischen Synkretismus an sich tragen und bei denen das Hin- und Herschwanken zwischen einer etwaigen persönlichen Ueberzeugung und dem willkürlich vorgespiegelten Standpunkte in der Natur der Sache liegt. Zudem beschäftigen durchweg den Dichter (oder Sammler) viel mehr die Schicksale der Städte und Länder im Einzelnen, als irgend eine großartige eschatologische Conception. Wir möchten daher nicht behaupten, daß die „gläubigen heiligen Hebräer (V. 161.) keine Christen seyn können, und daß das neue Jerusalem „von einem göttlichen Geschlechte seliger Juden" bewohnt, dessen Mauern bis nach Joppe hinab reichen sollen und bis zu den Wolken hinauf (V. 247 ff.), nicht dem johanneischen nachgebildet sey, zumal wir darin (V. 413 ff.) einen völkerrichtenden König mit Lohn und Strafe vom Himmel herab erscheinen sehen, der doch wohl dieselbe Person seyn wird, von der es (V. 255.), in einem etwas verworrenen Satze, hieß (beide Male ἀνήρ), er sey der beste der Hebräer gewesen, habe die Sonne in ihrem Laufe aufgehalten und die Hände am fruchtbringenden Holze ausgestreckt, in welchen Worten wir schlechterdings keine Anspielung auf Mosen erkennen können, wohl aber eine typologische Verbindung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Jesus (Josua). Andererseits ist die Theilnahme des Dichters an dem Schicksale des Tempels und seines Opfers, sowie die Hoffnung auf einen in Aegypten zu errichtenden, mit Opfern zu ehrenden, heiligen Tempel des messianisch-beglückten Volkes Gottes, wenn man letztere nicht etwa geradezu bildlich nehmen will, ein Wink, daß entweder wirklich jüdische Elemente in dieses Buch aufgenommen sind, oder aber, daß wir es überhaupt mit einem sich selbst völlig unklaren Judenchristenthum zu thun haben.

Dagegen kommen wir nun mit den noch übrigen Texten in eine positiv christliche Sphäre. Was jetzt das sechste Buch heißt, ist ein kurzer Hymnus auf Jesus den Sohn Gottes, dessen Wunder, Lehre und Tod kurz berührt werden, mit einem prophetischen Fluche über das ihm die Dornenkrone flechtende „sodomitische" Land. Doch wollen wir nicht unbemerkt lassen, daß in einigen, in den heil. Schriften sehr variirenden, Versen bei Gelegenheit der Taufe im Jordan, auch das in alten Evangelien erwähnte Feuer vorkommt und über die Taube eine zwar unklare, aber jedenfalls sehr von der kanonischen abweichende Vorstellung ausgedrückt wird. Ob wir es etwa hier mit irgend einer Form der Gnosis zu thun haben, wie vermuthet worden ist, hängt zum Theil auch von der Frage ab, ob das (von Lactantius zuerst citirte) Stück für sich allein besteht oder vielleicht mit dem folgenden zusammenhängt. Denn auch in dem siebenten Buche stehen mitten unter einzelnen, anscheinend unzusammenhängenden Droh-Orakeln, mehrere längere von Christus handelnde, theils hymnenartige, theils prophetisch lautende Stücke, wobei namentlich wieder die Taufe im Jordan, aber ebenfalls in eigenthümlicher Weise erwähnt (der vorweltliche Logos durch den Geist mit Fleisch bekleidet), dabei aber zugleich ein der Kirche durchaus fremder Opferritus (V. 76 ff.) empfohlen wird. Die einzige geschichtliche Anspielung, aus welcher, die Zusammengehörigkeit des ganzen Buches vorausgesetzt, die Zeit des Verfassers errathen werden könnte, wäre etwa die, daß zur Zeit des größten Verderbens (also wohl in der Gegenwart) „andere Perser regieren werden" (V. 40.), was man auf die erste Zeit der Sassanidenherrschaft zu deuten versucht ist.

In eine andere Zeit und Sphäre versetzt uns, was jetzt an Fragmenten als achtes Buch zusammengestellt ist. Von vorne herein ist es hier auf eine Weissagung des Weltgerichts abgesehen, zu welcher außer den übrigen Schilderungen auch die mehrfache Ankündigung des Endes Roms ein wesentliches Element bildet. Eine fortlaufende Scenenreihe, wie in der johanneischen Apokalypse, ist hier nicht zu finden; der Form nach treten sogar wiederholte neue Ansätze und Rückgriffe vor, welche die meisten Ausleger zu einer Sonderung verschiedener Orakel zu berechtigen schienen; im Ganzen macht aber doch der sehr verdorbene Text der größeren Hälfte des Buches (V. 1—360.), in welchem hin und wieder die nöthigen Uebergänge zu fehlen scheinen und viele Verse zur Hälfte wirklich fehlen, den Eindruck der Zusammengehörigkeit. Historisch schließt sich der Dichter an dasjenige frühere Orakel, das bei Hadrian stehen geblieben war; er geht von diesem sehr deutlich bezeichneten Kaiser aus, gibt ihm noch drei Nachfolger seines Hauses und (wenn hier nicht eine jüngere Stimme einfällt) kennt auch noch einen König von anderem Hause mit seinen Söhnen (Septimius Severus), zu dessen Zeiten im J. 948 (der Stadt Rom nämlich, nach dem Zahlwerth ihres Namens *ῥωμή*) das Ende kommt, das wäre um 194 bis 196 n. Chr. Indessen ist wohl zu beachten, daß der „muttermörderische Flüchtling", also der Antichrist Nero schon zur Zeit des dritten Nachfolgers Hadrian's scheint kommen zu sollen (V. 70.), als welchen wir Commodus betrachten können, so daß man jene auf die Zeit des Septimius gehende Weissagung als eine jüngere, corrigirende betrachten müßte. Wie dem sey, uns interessirt mehr noch die Thatsache, daß keines der früheren Orakel sich so ausführlich mit christlichen Ideen beschäftigt wie dieses. Nach der einen Seite hin ist es die Schilderung des Gerichtes, nach der anderen die Recapitulation der Geschichte Jesu, seiner geistige und leibliche Wunder verrichtenden Wirksamkeit, seiner Leiden und seiner Auferstehung, was in wortreicher Beredtsamkeit ausgeführt wird, letzteres aber so gut wie ersteres im prophetischen Futurum. Mitten in der Schilderung des Gerichtes, unmittelbar nach einer Stelle, wo die Verse ganz zerstört sind, liest man jetzt jene berühmten 34 Zeilen (V. 217—250), die unter dem Namen des sibyllinischen Akrostichs bekannt sind und deren Anfangsbuchstaben die Worte bilden: *Ἰησοῦς Χρειστὸς* [sic] *Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός.* Diese Verse kannte schon Lactanz, der einige derselben citirt, aber von ihrer räthselbildenden Eigenthümlichkeit nichts zu wissen scheint. Bald nach ihm führt sie Eusebius ausdrücklich

mit Beziehung auf diese letztere an (a. a. O.), und auch Augustinus (Civ. Dei 18, 23.) kennt sie in einer lateinischen Uebersetzung und bespricht ihren akrostichischen Karakter. Von da an wurden sie häufig besonders abgeschrieben, am wahrscheinlichsten wohl aus Eusebius, und überhaupt als das wichtigste und merkwürdigste vorchristliche Orakel auf den Heiland betrachtet und gepriesen. Indessen ist es wohl unzweifelhaft, daß erst ein jüngerer Leser, vielleicht durch Zufall auf einige ohne Absicht des Dichters in ihren Anfangsbuchstaben wort= oder silbenbildende Verse aufmerksam geworden, die übrigen so umarbeitete, daß obiger Satz zuletzt vollständig herauskam. Denn nicht nur kann mit der ersten Zeile nichts für sich Bestehendes angefangen haben, auch die letzte hängt sich ohne alle Unterbrechung an das weiterhin Folgende; ferner citirt Lactantius wenigstens Einen Vers mit einem andern Anfangsbuchstaben, als den wir jetzt lesen und der zum Akrostich nöthig ist, und das letztere kennen nicht alle Zeugen als aus 34 Versen bestehend, sondern Einige schließen mit dem 27sten, so daß die Zeilen mit *σταυρὸς* wegfallen. Endlich erklärt sich so am leichtesten die unerhörte Schreibart *Χρειστός*. Auch hier haben also mehrere Hände einander nachgearbeitet. Die zweite kleinere Hälfte des achten Buches (V. 361—501.) enthält nichts specifisch Sibyllinisches, wohl aber mehrere sehr deutlich als Bruchstücke größerer Dichtungen sich kundgebende Ueberreste christlicher Poesie; zuerst eine wirklich schöne Anrede Gottes an die ihn verkennende Menschheit, die plötzlich mitten in einem Verse bei der Erwähnung Jesu Christi abbricht; sodann eine am Anfang offenbar verstümmelte Lobpreisung des Schöpfers, theilweise ihn anredend, in welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau eingeflochten ist, nicht prophetisch, wie in einem früheren Stücke, sondern geschichtlich berichtend, und zwar in einer Weise, die ein schon sehr ausgebildetes Dogma über die Mutter Gottes voraussetzt und die Kenner der Kirchengeschichte veranlaßt hat, das Fragment an's Ende des 4. Jahrhunderts zu verweisen; endlich noch, wiederum ohne Anfang und mit verstümmeltem Ende, ein kürzeres Stück aus einer Betrachtung über die Pflichten der christlichen Frömmigkeit.

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die im Bisherigen noch nicht besprochenen Bestandtheile der früher bekannten Sammlung (Buch 1. 11) die jüngsten. Kein christlicher Schriftsteller der vier ersten Jahrhunderte citirt einen Vers daraus, und auch dem Inhalte nach unterscheiden sie sich von allem Früheren. Namentlich ist die Abwesenheit aller irgend deutlichen Beziehungen auf die römische Geschichte merkwürdig und die Bestimmung der Abfassungszeit kann nur nach allgemeinen Gesichtspunkten versucht werden. Dagegen zeichnet sich dieser Theil durch eine größere Abrundung aus, wir möchten sagen durch eine rhetorische Planmäßigkeit, welche wohl die Hauptursache gewesen ist, daß man bei der endgiltigen Sammlung gerade diese Bücher vorangestellt hat. Denn das Gedicht beginnt mit dem Berichte über Schöpfung und Sündenfall, ganz nach der Genesis, läßt dann verschiedene, immer schlimmere Geschlechter der Menschen erstehen, bis im fünften Gott sich an Noah wendet und ihn zum Bußprediger bestellt; seinen vergeblichen Reden folgt die Fluth, Dies Alles ist einfach aber wortreich ausgeführt und auch darum merkwürdig, weil die Sibylle als Noahs Schwiegertochter mit in die Geschichte eingeführt wird und von diesem Standpunkt aus nun auch die Zukunft weissagt, so daß dieser Dichter zuerst unter allen auch der Einkleidung nach mit dem Heidenthum bricht. Auf Noah folgen wieder mehrere Geschlechter; das erste ist das des „goldenen" Zeitalters, dann folgt das der Titanen, weiterhin das messianische. Hier beginnen aber schon die Dunkelheiten. Zwar deutlich verräth sich die christliche Feder, indem der Name des Messias (V. 325.) zu sechs Buchstaben, wovon vier Vokale, zusammen 888 an Werth (*ἰησοῦς*) angegeben wird; allein wer die im goldenen Zeitalter regierenden heiligen drei Könige seyn sollen, nach einem äußerst verdorbenen Texte (V. 291 ff.), ist nicht sofort klar. Mehrere Erklärer denken ohne Weiteres an die Söhne des Kronos und berufen sich darauf, daß überhaupt in dem Gedichte die griechische Mythologie in wundersamer Weise (wie etwa in der modernen Literatur) zu poetischem Gebrauche verwendet ist; Andere jedoch denken lieber an die Söhne Noahs, oder an die drei Patriarchen der hebräischen

Urgeschichte. Die Titanen wären dann Collektivbezeichnung für die ganze Reihe heidnischer Reiche bis auf die messianische Zeit herab. Ein anderes Räthsel in diesem Stücke (V. 141 ff.), die Selbstbezeichnung Gottes an Noah: vier Sibyllen, neun Buchstaben, wovon fünf Consonanten, im Gesammtwerth von 1697, hat noch Niemand zu lösen gewußt. Die sämmtlichen Neueren übergehen es mit bescheidenem Stillschweigen. Bei Jesus angekommen, redet die Sibylle von den Magiern, dem Täufer, der Flucht nach Aegypten, den Wundern im Einzelnen, der Leidensgeschichte und Auferstehung, den Aposteln, der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden. Hier endigt, ohne eigentlichen Schluß, das erste Buch; das zweite beginnt mit einem neuen Ansatze zur Weissagung und beschäftigt sich der Hauptsache nach mit der Beschreibung des Weltgerichts mit häufiger Berücksichtigung der eschatologischen Reden in den Evangelien. Da dieses in's zehnte Geschlecht gesetzt wird, so scheint allerdings zwischen den jetzt getrennten Büchern eine Lücke zu seyn, durch Ausfall eines Stücks, welches von dem neunten Geschlechte müßte geredet, also die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis auf die Epoche der Abfassung prophetisch geschildert haben. Mit diesem muthmaßlich ausgefallenen Stücke sind uns aber auch die Mittel genommen, diese Epoche näher zu bestimmen; was Neuere hin und wieder von Anspielungen auf die Verfolgung des Diocletian oder auf die Völkerwanderung glauben gefunden zu haben, ist bei Weitem nicht präcis genug, um jeden Zweifel zu beseitigen. Nur die völlige Unbekanntschaft der Kirchenväter, selbst des Sibyllomanen Lactantius, mit diesem klarsten, abgerundetsten, durchsichtigsten unserer Gedichte, und die Abwesenheit aller Spuren des Chiliasmus zwingt die Kritik, es für jünger als die andern anzusehen. Von dem großen Einschiebsel im zweiten Buche aus Pseudo-Phokylides ist schon oben die Rede gewesen.

Was nun endlich die jüngst aufgefundenen Bücher (XI.—XIV.) betrifft, so hat, wie es scheint, die Wissenschaft noch nicht Zeit gehabt, darüber in's Reine zu kommen; so weit gehen annoch die wenigen Stimmen auseinander, die sich bis jetzt darüber haben vernehmen lassen. Wir wollen in aller Kürze unsere Leser mit dem Inhalte bekannt machen. Das elfte Buch beginnt mit der Sündfluth und dem Thurmbau zu Babel und führt dann die Weltgeschichte durch die Reiche der Aegypter, Perser, Griechen bis zu den Römern herab. Bei Gelegenheit der ersteren ist auch von Joseph und dem Auszug der Israeliten die Rede. Bei den Römern angekommen, geht der Dichter auf den trojanischen Krieg, die Flucht des Aeneas, den Homer zurück, sofort aber schnell zu Alexander und den Diadochen über, verweilt länger bei den Ptolemäern und endigt mit Kleopatra, Cäsar und dessen unmittelbaren Nachfolgern und ihren Beziehungen zu Aegypten. Das Buch schließt mit einer Bitte der Sibylle um Ruhe vom Wahnsinn der Begeisterung und kündigt sich so deutlich als einen ersten Gesang eines größeren Ganzen an. Eigenthümlich ist der verschwenderische Reichthum von chronologischen Angaben und Rechnungen in allen Theilen der Geschichte, die aber nicht auf allgemein bekannten Daten beruhen und wohl zum Theil verderbt seyn mögen. Das religiöse Element tritt ganz zurück, doch ist sofort klar, daß der Verf. mit der biblischen Erzählung bekannt ist. Unverkennbar ist, daß das folgende Buch sich als zweiter Gesang anschließt; es nimmt die römische (oder besser die Welt-) Geschichte bei Augustus auf und führt die ganze Reihe der Cäsaren auf, sehr leicht kenntlich durch die Angabe des Zahlwerths ihrer Anfangsbuchstaben, bis auf Alexander Severus, mit alleiniger Uebergehung der Nachfolger des Septimius, was möglicherweise eine Textlücke verräth, da selbst ein Didius Julianus und Pescennius Niger nicht vergessen sind. Sehr merkwürdig ist auch hier die gänzliche Abwesenheit aller Beziehungen auf religiöse Ideen. Nirgends wird des Verhältnisses der einzelnen Kaiser zum Christenthum erwähnt, auch bei Nero nicht, und einen Domitianus nennt der Dichter einen von allen Sterblichen geliebten und von Zebaoth begünstigten. Doch heißt Vespasianus der Vernichter der Frommen. Vereinzelt und unklar steht, in einem unsicheren Texte, mitten in der Schilderung der Regierung August's (V. 30 f.) die Erscheinung des *κρύφιος λόγος ὑψίστου*, in welchem, trotz des

Anscheins, ich mich nur schwer entschließen würde, den Mensch gewordenen Logos zu erkennen (da er zugleich *σαρκοφάγων* genannt wird, was Friedlieb kühnlich in *σαρκοφέρων* ändert, und ihm die Vermehrung der römischen Macht zugeschrieben wird), wenn nicht auch V. 232. gesagt wäre, daß unter dem ersten römischen Herrscher das „Wort des unsterblichen Gottes auf die Erde gekommen sey". Das Buch schließt mit der Erwähnung der ersten Siege der Sassaniden über die Römer und mit einer neuen Bitte der Sibylle um Ruhe. Uebrigens sind die oft ausführlichen Schilderungen der einzelnen Regierungen vielfach für unsere Geschichtskenntniß unerklärlich. Letztere Bemerkung trifft auch das dreizehnte Buch, welches am Anfang lückenhaft und verstümmelt erscheint, auch viel kürzer ist als die vorhergehenden und sich fast ausschließlich mit asiatischen Kriegen beschäftigt, wobei die meisten römischen Herrscher sehr unkenntlich geschildert sind. Die Reihe scheint mit den Maximinen zu beginnen, obgleich die Zahlräthsel, wie sie vorliegen, nicht zutreffen; deutlich ist Philippus bezeichnet, auch Decius (doch unter der Ziffer seines Beinamens Trajanus), ferner Gallus, Valerianus und Gallienus. Neben diesen Cäsaren scheinen aber auch andere Fürsten in allerlei dunkeln Worten bezeichnet zu seyn, unter ihnen noch ganz zuletzt Odenat, und überhaupt die morgenländischen Ereignisse der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts dem Dichter in viel größerem Maße bekannt gewesen zu seyn, als wir sie aus der historia Augusta oder sonst lernen können. Auch dieses Buch hat wieder den gewöhnlichen Schluß und bestärkt so den Leser in der Vorstellung von einer gleichsam in Gesänge abgetheilten Gesammtcomposition. Religiöse Beziehungen finden sich auch hier nicht, am allerwenigsten ein Ausgang in irgend einen eschatologischen Ideenkreis. Ist uns nun aber das Bisherige im Allgemeinen klar gewesen, so daß über die Hauptpersonen, die der Dichter im Auge hat, selten ein Zweifel entstehen konnte, so ist dagegen das letzte Buch geeignet, den Erklärer zur Verzweiflung zu bringen. Die Reihe der römischen Herrscher wird fortgesetzt; noch über zwanzig werden mit ihren Anfangsbuchstaben bezeichnet, dazwischen aber öfter andere nur mit Hinweisung auf allgemeine Verhältnisse oder auch besondere Ereignisse. Aber ihre Namen aufzufinden ist rein unmöglich. Gerade die wichtigsten Kaiser, die ein Späterer gar nicht übergehen konnte, ein Diocletianus, die ganze flavische Familie, die Kaiser der letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunders kommen bestimmt nicht vor, ebenso wenig sind die Byzantiner zu erkennen, und gerade die angegebenen Anfangsbuchstaben finden sich in der Wirklichkeit entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Folge. An vielen Stellen sieht man deutlich an der verschwommenen Zeichnung, daß der Dichter bestimmte Persönlichkeiten gar nicht im Auge gehabt hat. Die geweissagten Begebenheiten sind endlose Kriege in allen Theilen des Orients, aber auch mehrfache Zerstörungen Roms mit folgendem Wiederaufbau, und nirgends eine Hinweisung auf einen Mann oder eine Thatsache, die sofort erkennbar wäre und doch an Einer Stelle wenigstens einen Halt böte. Rechnet man zu allem Diesem den Umstand, daß die Zeit von Alexander Severus bis Gallienus verhältnißmäßig genau und ausführlich geschildert war, so liegt allerdings der Gedanke nahe, der Inhalt des vierten Gesanges sey nichts als eine müßige, den Leser äffende Träumerei. Ewald freilich wirft diesen Gedanken weit weg und gibt sich Mühe, einzelne Namen und Personen, wiewohl mit großer Freiheit der Combination, zu bestimmen, wobei er im Anfang bis auf Caracalla zurückgreifend, am Ende bei Constantinus Pogonatus anlangend, die Epoche des Dichters um's Jahr 670 setzt, einige Jahrzehnte nach der Eroberung Aegyptens durch die Araber. Aber diese werden kaum einmal im Vorbeigehen genannt, wie noch andere Völker, ohne alle Beziehung auf ihr welthistorisches Auftreten und ihre Religion; von der Trennung des Orients und Occidents, von Byzanz, von der Christianisirung des Reichs in seinen Häuptern, von der Invasion der nordischen Barbaren ist nicht die leiseste Spur zu entdecken. Einen Theodosius würde kein Grieche mit T bezeichnet haben; ein Heliogabalus kann nicht O od. V heißen; und überhaupt paßt die sibyllinische Schilderung so wenig auf die geschichtliche Wirklichkeit, als diese irgendwo ein Analogon in

unseren Texten findet. Das Ende des Ganzen ist besonders unklar. Der Verfasser läßt Rom unter einem „letzten Geschlecht der Lateiner“ glücklich und lange, „als von Gott selbst“ regiert werden und wendet sich dann schließlich zu der besonderen Geschichte Aegyptens, das seine eigenen Schicksale und Kriege hat, wobei auch die Juden besiegt werden, „die kampfmuthigen Männer“, und Alexandria ein klägliches Ende nimmt. Zuletzt aber kommt Friede und Tugend, und ein heiliges Volk regiert die ganze Erde. Nach allem Gesagten dürfte man wohl berechtigt seyn, den Dichter für einen Aegypter zu halten, der unter Gallienus die Welt- und Kaisergeschichte in sibyllinische Verse gebracht hat und sich das Vergnügen machte, sie aus eigenen Mitteln zu verlängern, ohne alles religiöses, besonders messianisches Interesse, wenn man nicht die Vorstellung, daß am Ende doch einmal Friede auf Erden werden würde, eine messianische nennen will. Bei dieser Beschaffenheit des Inhalts braucht man auch nicht zu fragen, warum das Gedicht von den Kirchenvätern nicht benutzt worden ist, und warum, da es doch nicht das jüngste, es sich in der letzten Zusammenstellung ganz am Ende befindet?

Diese Zusammenstellung selbst, oder die Sammlung der sibyllinischen Orakel, so weit sie uns vorliegt, ist offenbar in später Zeit und in christlichem Interesse gemacht worden. Demjenigen Schriftsteller, welcher den häufigsten Gebrauch von derselben machte, dem Lactantius, müssen sie noch als besondere Gedichte, nicht als Bücher eines einzigen Werkes vorgelegen haben; wenigstens unterscheidet er bei seinen Citaten verschiedene Sibyllen, da wo wir, abgesehen von den Resultaten der Kritik, nur die einzelnen Abtheilungen einer einzigen Sammlung vor uns haben. Auch dürfte es nicht zu gewagt seyn anzunehmen, daß, als diese letztere gemacht wurde, die Texte bereits bedeutende Lücken boten und unheilbar verdorben waren; denn eben die Zerstreutheit des Materials muß das Zerbröckeln desselben befördert haben, während die Sammlung zugleich ein Mittel der Erhaltung war. Indessen wird dadurch die Annahme nicht ausgeschlossen, daß vor der Zeit, wo Jemand die ganze Sammlung veranstaltete, wie wir sie jetzt übersehen können, einzelne Abtheilungen bereits näher mit einander verbunden gewesen wären. Im Gegentheile bestätigt sich diese Annahme schon durch die Thatsache, daß in den meisten Handschriften nur die acht ersten Bücher sich befinden, so wie durch die andere, daß in mehreren das achte Buch am Anfang steht. Wann aber der letzte Diaskeuast seine Arbeit vornahm, läßt sich nicht leicht ausmachen. Der mehreren Ausgaben beigedruckte griechische Prolog eines Ungenannten (der sich wirklich für den Sammler und Ordner ausgibt), enthält darüber nichts, und seine Anpreisung des theologischen Nutzens des Werkes, in Betreff der orthodoxen Glaubenslehre, wobei er allerdings die Tragweite der einschläglichen Texte überschätzt, weist eben nur im Allgemeinen auf die Zeit des Abschlusses des Systems, und könnte ebenso gut schon im fünften als im achten Jahrhundert oder später geschrieben seyn. Doch möchten wir schon um des Bischen Gelehrsamkeit willen, das über die alten Sibyllen, ihre Namen und Orte, darin zusammengetragen wird, nicht zu tief herabgehen.

Im Gegensatze zu dem Urtheil dieses Vorredners möchten wir aber die theologische Bedeutung, besser gesagt die Dogmengeschichte unserer Sibyllinen nicht zu hoch anschlagen. Es läßt sich allerdings, wenn man eigends darauf ausgeht, eine reiche Lese von Versen zusammenstellen, in welchen religiöse Anschauungen und selbst Formeln zum Vorschein kommen (vgl. Thorlacius, Conspectus doctrinae christianae qualis in Sibyllicarum libris continetur in den Misc. hafn. 1816 T. 1.), allein Eigenthümliches und Karakteristisches ist doch wenig darin, da auf der einen Seite nur der Gegensatz gegen das Heidenthum und seine sittliche Verderbniß betont ist, andererseits aber von den Bewegungen im Schooße der Kirche keine Notiz genommen wird. Eher könnte man in negativer Weise diese Texte benützen, um hervorzuheben, wie wenig in gewissen Kreisen die Kraft der evangelischen Ideen nachwirkte und wie die Geister sich in ganz anderer Richtung beschäftigten. Das Traurigste dabei ist aber nicht, daß die Christen auch in dieser speziellen Sphäre eine jüdische Methode der Apologetik sich aneigneten, oder ein

jüdisches Handwerk mit mehr oder weniger Geschick fortsetzten, sondern daß Diejenigen, welche an der Spitze der Kirche standen und sie zuerst in die Bahnen der Wissenschaft zu leiten unternahmen, die für uns jetzt noch in Dingen der Kritik (und leider auch der Theologie) auf dem Stuhle der Richter sitzen sollen, sich zum Theil durch ihr Urtheil über unseren Gegenstand ein so klägliches Zeugniß der Befähigung dazu ausgestellt haben.

Ed. Reuß.

Sichem, שְׁכֶם, Schulter, Landrücken (1 Mos. 48, 22., vgl. über diese St. Kurz, Gesch. d. A. Bd. I, 313 f. und Delitzsch Comm. zu Gen. S. 577 f.) ist 1) der Name mehrerer Personen a) aus dem Stamme Manasse (4 Mos. 26, 31. Jos. 17, 2. und 1 Chron. 7, 19.). Daß ersterer Sohn Gileads ist, spricht für die Ansicht, daß Jakob (1 Mos. 48, 22.) unter dem von ihm den Amoritern abgenommenen Landstrich (שְׁכֶם אַחַד) nicht eine Gegend bei der Stadt Sichem, sondern den Landrücken Gilead versteht. b) Des Kanaaniters Sichem, eines Sohnes des Heviterhäuptlings Chamor (חֲמוֹר, Esel). Dadurch, daß er die Dina, Jakobs Tochter von Lea schwächte, führte er die blutige Rachethat ihrer Brüder Simeon und Levi über sich selbst, seinen Vater und alle Männer des von ihnen beherrschten Heviterstammes herbei (1 Mos. 33, 19. 34, 2 ff., vgl. Bd. VI. 377). 2) Name der ohne Zweifel von Chamor erbauten Hauptstadt dieser damals von dem genannten Heviterstamme bewohnten Gegend. Als Abraham zuerst in diese Gegend kam, war sie schwerlich schon erbaut, denn 1 Mos. 12, 6. heißt es: מְקוֹם שְׁכֶם, d. i. Terrain, wo später Sichem erbaut wurde. Zweifelhaft ist ferner, ob Chamors Sohn der Stadt den Namen gab (Delitzsch, Comm. S. 490 f.), oder nicht vielmehr umgekehrt der Sohn sich nach der Stadt nannte, denn für die Lage der Stadt auf dem Rücken oder Sattel zwischen den Bergen Garizim und Ebal, auf der Wasserscheide zwischen dem westlich nach dem Mittelmeer mündenden Flußthal des Arsûf (Bd. XI, 21) und dem östlich in den Jordan mündenden Wady Bidân gibt es wohl keinen bezeichnenderen Namen, als שְׁכֶם, Schulter. Weitere topographische und historische Bemerkungen über die Stadt Sichem, das spätere Flavia Neapolis, heutige Nablûs s. Bd. XIII, 361 ff. Die Annahme, daß das Joh. 4, 5. genannte *Συχάρ* ein spottweise von den Juden corrumpirter, oder (nach Olshausen, Lücke) ein durch provinzielle Vertauschung der Liquiden entstandener Name für Sichem sey, läßt sich noch bezweifeln. Wenigstens findet sich noch ein Dorf Askar, عسكر, eine kleine Strecke nordöstlich vom Jakobsbrunnen und näher bei demselben als das eine gute halbe Stunde nordwestlich davon liegende Nablûs. Vergl. Euseb. onom. s. v. Sychar: Sychar ante Neapolin juxta agrum, quem dedit Jacob Josepho und Itiner. Hieros. ed. Wesseling p. 587: inde passus mille locus est, cui nomen Sechar, unde descendit mulier Samaritana ad eundem locum, ubi Jacob puteum fodit. — Thomson, the land and the book. p. 472. Ewald in Jahrb. der bibl. Wissensch. VIII, 255 ff. — Vergl. überhaupt Dr. G. Rosen in Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. 1860. S. 634—639 und den dazu gehörigen genauen Plan von Nablûs und Umgegend. Ebendaselbst S. 622 gibt Rosen interessante Mittheilungen über die in Nablûs neuerdings aufgefundenen altsamaritanischen Steinschriften. Sonst s. Robinson R. III. 315—363. Ritter XVI, 637 bis 658. Wilson, the lands of the bible II, 47 sqq. Clarke travels IV. p. 266 sqq.

Leyrer.

Sichor, שִׁחוֹר שִׁיחוֹר (über die Form s. Ewald, ausf. Lehrb. §. 156, a. vgl. §. 65, a) der Schwarze, Schwarzwasser, ein Flußname, der in der heiligen Schrift von drei Flüssen vorkommt. 1) Vom Nil (Jes. 23, 3. Jerem. 2, 18.), der auch von den Griechen und Römern *Μέλας*, Melo genannt wurde, wegen seines schwarzen Schlammes arena nigra (Virg. Georg. IV, 291 und Serv. ad h. l. und ad Aen. I, 745. IV, 246), den er bei der Ueberschwemmung mit sich führt (s. Bd. I, 138). Nach Bohlen, Ind. II, 458 heißt Nilas indisch der Schwarze; nach Meier, Wurzelw. S. 701 dagegen ist Nil = נחל, vgl. نَوْل, ein Wasser führendes Flußbett, und dasselbe bedeutet

auch شَحْر, medium vallis, fluvii, locus ubi aqua fluit und شُحْرَة, ora angusta fluvii (contrahirt im altäthiop. Namen des Nil, Σῖρις, Dion. Perieg. v. 223 cf. Plin. h. n. 5, 9. 54.). Die LXX haben Jer. 2, 18. Γηὼν = גִּיחוֹן, vgl. Sir. 24, 27., wie denn auch in koptischen Glossarien Κέων sich als Name des Nils findet (Journ. as. 1846 p. 493), zufolge der Tradition der ägypt. und abyssin. Christen, daß der Nil der Gihon des Paradieses gewesen sey. Die Vulg. übersetzt 'שׁ appellativisch durch aqua turbida. 2) Vom Bach Aegyptens שִׁיחוֹר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מִצְרַיִם Jos. 13, 2. auch schlechtweg שׁ' מִצְרַיִם, 1 Chr. 13, 5., sonst נַחַל מִצְרַיִם, 4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. (LXX χείμαῤῥος. φάραγξ Αἰγ.) 1 Kön. 8, 65. 2 Kön. 24, 7. 2 Chron. 7, 8. Jes. 27, 12. (Ῥινοκοροῦρα in LXX); Ezech. 47, 19. 48, 28.: נַחֲלָה עַל־הַיָּם הַגָּדוֹל, ein Winterstrom, χείμαῤῥος, torrens (Vulg. Hier. zu Ezech. 48, 28.), der die Südgränze Philistäas, die Südwestgränze des Landes Kanaan gegen Aegypten bildet und aus dem Zusammenfluß mehrerer, weither aus dem Wüstenplateau des Dschebel Tih el beni Israel kommenden Wadys (el Abyad, el Ain, el Akaba) entsteht und sich bei Rhinokorura, Ῥινοκοροῦρα (nach Hitzig, Urgesch. der Philist. S. 112 f. ursprünglicher Name des Wady, so viel als aqua turbida cameli scabiosi, wegen des für die Kameele schädlichen schlammigen Wassers), dem heutigen el Arisch (ٱلْعَرِيش), der alten Hauptstation zwischen Pelusium und Gaza, von letzterem etwa 8 geogr. Meilen südlich, in's Mittelmeer ergießt. Im Sommer ist er fast ganz trocken (vergl. Ritter, Erdk. XIV. S. 141 ff. 835 f.). Gesenius thes. III, 1393 versteht den Nil darunter, wofür er die freilich nicht beweisende arab. Uebersetzung von Jos. 13, 2. نيل مصر anführt. 3) Von dem südwestlichen Gränzflusse des Stammes Ascher (Josua 19, 26.), dem שִׁחוֹר לִבְנָת (wenn 'שׁ = schwarz, so ist der Name eine contrad. in adj. der Schwarzweiße, daher LXX und Vulg. zwei Flüsse daraus machen: Σειὼρ καὶ Λαβανάθ), nach Einigen das südlich von Akko mündende Flüßchen Nahr Na' mân (Bd. XI, 21), oder der kurz vor dessen Mündung sich darein ergießende Wady Abilîn (wahrscheinlich der Belus der Alten, Tacit. hist. 5, 7. Jos. bell. jud. 2, 10. 2. Plin. 5, 17. 36, 65., berühmt durch die Entdeckung des Glases an seinen sandigen Ufern). Vgl. A. Masius, histor. Jos. Antw. 1574. p. 293: mirifice Nilum refert, qui ab Hebraeis 'שׁ nominatur; quia vero vitri fertiles arenas trahit, non potuit aptiori vocabulo nuncupari, quam si לבנת diceretur; fuerit igitur Sichor Libnath i. q. Nilus crystallifer. Michael. hist. vitri §. 2. in Comm. soc. Gott. p. phil. hist. IV. p. 58 sqq. Robinson, neuere bibl. Forschungen S. 134. Forbiger II, 663. Da im Lauf der Jahrtausende in der unteren Kisonebene mit ihren Dünen und Marschen mancherlei Terrainveränderungen stattgefunden haben, so ist wohl möglich, daß der Wady Abilîn in alten Zeiten, ehe sich die Sandbarriere auf der Ostseite der Bay von Akko gebildet (Ritter XVI. S. 737. 681) näher dem Karmel unmittelbar in's Meer mündete und so die Südwestgränze des Stammes Ascher gegen Isaschar bildete. Andere, weil Jos. 19, 26. Sichor Libnath unmittelbar mit dem Karmel verbunden ist, halten denselben für den bei Kana entspringenden, am Karmel in den Kison mündenden Nahr el Melik (Meyer in Wetzer u. Welter Kirchenlex.), oder für einen noch südlich vom Karmel liegenden Küstenfluß, weil nach Jos. 17, 10 f. das Stammgebiet Aschers sich bis über Dor erstreckt habe, etwa den Nahr Belka oder den noch südlicheren Zerka, Krokodilenfluß des Plinius (Reland, Paläst. S. 730, vgl. Keil, Comment. zu Josua S. 344 f.). **Leyrer.**

Sicilien, s. Italien.

Sickingen, Franz von, einer der edelsten und heldenmüthigsten Ritter Deutschlands und zugleich ein eifriger Beförderer der Reformation, wurde am 1. Mai 1481 auf der Ebernburg bei Kreuznach geboren. Von Jugend auf für den Kriegsdienst erzogen und von der Natur nicht minder mit durchdringendem Verstande als ritterlichem Muthe begabt, übernahm er schon im Jahre 1504 die Erbschaft seines Vaters Schwei-

ckard von Sickingen, welcher im bayerischen Erbfolgekriege für die Ansprüche seines Herrn, des Kurfürsten von der Pfalz, gegen den Spruch des Kaisers Maximilian gekämpft und sowohl dieses Ungehorsams als mancher verübten Gewaltthaten wegen verurtheilt, sein Leben auf dem Blutgerüste geendigt hatte. Um nach dem erschütternden Schicksale seines Vaters den Glanz seines uralten Geschlechts wieder herzustellen, trat Franz in kaiserliche Dienste und zeichnete sich in den Kriegen gegen Frankreich so sehr aus, daß ihm Maximilian den Befehl über einen bedeutenden Theil der Truppen im Felde anvertraute und ihn überdies zum Rath und Kammerherrn bei Hofe ernannte. Indessen beschränkte Sickingen seine Thätigkeit nicht bloß auf den Kriegsdienst gegen die auswärtigen Feinde, sondern betheiligte sich auch häufig an den kleineren Fehden im Reiche, in welchen er meistens die Beschützung der Unterdrückten und Schwächeren gegen mächtigere und stärkere Gegner übernahm, indem er sich entweder ihre Rechte abtreten ließ oder ihre Person unter irgend einem scheinbaren Vorwande ohne Weiteres vertheidigte, dabei aber auch sich selbst nicht selten Gewaltthätigkeiten erlaubte. So nahm er sich im Jahre 1513 einiger vertriebenen Bürger und Rathsherrn aus Worms an, wo ein Streit zwischen der Bürgerschaft und dem Magistrate ausgebrochen und so heftig geworden war, daß sogar das kaiserliche Kammergericht der Sicherheit wegen nach Speier verlegt werden mußte; sammelte ein Heer, verlangte die Wiederaufnahme der Vertriebenen und machte, da dieselbe verweigert wurde, seine Forderungen in einer eigenen, im Jahre 1515 gedruckten Urkunde öffentlich bekannt. Zwar wußte die Stadt es durch Geld und Einfluß beim Kammergerichte dahin zu bringen, daß er als Landfriedensbrecher in die Reichsacht erklärt wurde; nichtsdestoweniger setzte er die Belagerung derselben fort und zwang sie mit Gewalt der Waffen, seine Forderungen zu erfüllen. Hierauf griff er mit seinem Heere den Herzog von Lothringen an, schloß ihn in Metz ein und ließ sich seinen Abzug mit 20000 Gulden und einem Monatssolde für seine Krieger abkaufen. Auf dem Rückzuge belagerte er Mainz und befehdete Hessen-Darmstadt so lange, bis es dem Markgrafen Friedrich von Baden gelang, durch das für die beiden Städte geleistete Versprechen der Auszahlung eines Lösegeldes von 50000 Gulden vorläufig eine Aussöhnung zu vermitteln, und der Kaiser endlich den Streit auf dem Reichstage zu Mainz völlig beilegte. So ernstlich Maximilian auch darnach strebte, durch den im Jahre 1495 auf dem Reichstage zu Worms angeordneten ewigen Landfrieden den Mißbrauch der Gewalt in Deutschland gründlich aufzuheben, so machte es ihm doch seine schwankende Stellung unmöglich, dem Gesetze überall Geltung und Kraft zu verschaffen, die Gewalt aufstrebender Ritter und Fürsten niederzuhalten und sich immer als strengen Richter zu behaupten. Auch Sickingen erhielt, ungeachtet er durch die mehrjährige Fehde gegen Worms und die schwere Beschädigung einer Reichsstadt auf unverantwortliche Weise gegen das Gesetz sich vergangen hatte, nicht nur Verzeihung, sondern wurde selbst vom Kaiser aufs Neue in Sold genommen, weil derselbe seiner Dienste gegen den gewaltsamen, verschwenderischen und unruhigen Herzog Ulrich von Württemberg nicht entbehren konnte.

Unter diesen Umständen war Sickingen im Jahre 1519, in welchem der ritterliche und großsinnige Maximilian am 12. Januar zu Wels sein vielfach bewegtes Leben endigte, durch geistige Ueberlegenheit und kriegerische Tapferkeit schon so sehr zu Macht und Ansehen im Reiche emporgestiegen, daß ihn die beiden Thronbewerber Franz von Frankreich und Karl von Spanien und Oesterreich wetteifernd für sich zu gewinnen strebten. Er entschied sich für Maximilian's Enkel und bot um so mehr seinen ganzen Einfluß auf, um dessen Wahl zu befördern, da eine frühere Verbindung mit Franz seinen Erwartungen nur wenig entsprochen hatte. Nachdem endlich Karl durch die entscheidende Erklärung des weisen Kurfürsten Friedrich von Sachsen am 28. Juni 1519 in Frankfurt zum Kaiser gewählt war, widmete sich Sickingen, voll des glühendsten Eifers für Deutschlands Heil und Ehre, seinem Dienste und verpflichtete ihn sogleich durch ein baares Darlehen von 20000 Gulden, wofür ihn Karl zu seinem Feldhauptmann,

Rath und Kämmerer mit einem Jahrgehalte von 3000 Gulden ernannte und ihm eine Leibwache von zwanzig Kürassieren gestattete. Die nächste Gelegenheit, dem jungen Kaiser seine treue Ergebenheit zu beweisen, bot sich ihm schon im Jahre 1521 dar, als der König Franz aus gekränktem Stolze und heftiger Eifersucht gegen Karl, der ihm jetzt den Rang abgewonnen hatte, den unsinnig dreisten Häuptling de la Mark im Fürstenthume Bouillon anreizte, mit einem in Frankreich geworbenen Kriegsheere verwüstend in das Luxemburgische einzufallen. Um die Schmach nachdrücklich zu rächen, sandte der Kaiser ein Heer von 20000 Mann unter dem Oberbefehle des Grafen Heinrich von Nassau, dem die beiden kriegserfahrenen Ritter Georg von Frundsberg und Franz von Sickingen als Unterfeldherren beigegeben waren, nach den Niederlanden. Auf dem Zuge dorthin nahm Sickingen dem Grafen von Aremberg, der es mit den Franzosen hielt, sechs Burgen weg und schloß sich dann wieder den übrigen Anführern an, fiel mit ihnen gemeinschaftlich in die Picardie ein und belagerte Mezières, dessen Eroberung wegen der Lage der Stadt wichtig war und dem Heere den Weg in das Herz der Champagne öffnen sollte. Indessen sahen sich die verbundenen Feldherren bald gezwungen, von ihrem Vorhaben abzustehen, da die Festung von dem tapferen B a y a r d, „dem Ritter ohne Furcht und Tadel", mit aller Umsicht vertheidigt wurde und unter dem Belagerungsheere eine ansteckende Krankheit ausbrach, welche viele ihrer tapfersten Krieger hinwegraffte.

Während nach ihrer Rückkehr in die Heimath Georg von Frundsberg sich beeilte, auf den Wunsch des Kaisers zwölf Fähnlein Landsknechte von Neuem zu werben, um mit ihnen dem bedrängten spanischen Heere in Italien zu Hülfe zu ziehen, dachte Sickingen darauf, sich in Deutschland an die Spitze der über die öffentlichen Verhältnisse mißvergnügten Ritterschaft zu stellen und den Despotismus der Fürsten, sowie den Uebermuth des Klerus zu brechen. Nachdem er im Frühjahre 1522 zu Landau von dem oberrheinischen Adel zum allgemeinen Hauptmann gewählt war, sammelte er unter dem Vorwande, dem Kaiser Truppen gegen die Franzosen zuzuführen, ein wohlgerüstetes Heer und benutzte eine Privatfehde, in die er mit dem Erzbischofe und Kurfürsten von Trier, Richard von Greiffenklau, über zwei von dessen Vasallen verwickelt war, denselben in seinem eigenen Lande zu bekriegen, um, wie er in seinem Manifeste an die Unterthanen von Trier erklärte, „sie von dem schweren antichristlichen Gesetze der Pfaffen zu erlösen und zu evangelischer Freiheit zu bringen". Da er bei dieser Gelegenheit geflissentlich die Strenge des Erzbischofs gegen die Lutheraner hervorhob und sich als Beschützer der unterdrückten Religionsfreiheit darstellte, so mehrte sich schnell die Zahl seiner Anhänger und aus der Nähe und Ferne gesellten sich ihm Bundesgenossen zu. Selbst von dem Kurfürsten von Mainz insgeheim eher unterstützt als gehindert, nahm er St. Wendel, zerstörte die trierschen Schlösser und belagerte seit dem Anfange Septembers, trotz der Abmahnungen des Reichsregiments und der Mandate desselben an alle Fürsten, sich seinem Vorhaben zu widersetzen, das wohlbefestigte Trier mit 1500 Reitern, 5000 Mann Fußvolk und ansehnlichem Geschütze. Gleichwohl leistete die Stadt bei der entschlossenen Vertheidigung des Kurfürsten länger Widerstand, als Sickingen vorausgesetzt hatte; auch mußte er sich bald gestehen, daß weder sein Vorrath an Pulver, noch sein Geld zur Bezahlung des Soldes auf die Dauer ausreichen würde. Dazu kam, daß nicht nur die Truppen, welche ihm seine Freunde zuführen sollten, auf dem Zuge aufgehalten und zerstreut wurden, sondern auch der Kurfürst von der Pfalz, sein alter Gönner, und der junge Landgraf Philipp von Hessen, sein erbitterter Feind, sich rüsteten, ihrem Nachbar und Verbündeten von Trier zu Hülfe zu eilen. Dies Alles bewog ihn zu dem Entschlusse, die Belagerung der Stadt aufzugeben und sich nach der Verwüstung des trierschen Gebietes auf seine feste Burg Landstuhl zwischen Lautern und Zweibrücken zurückzuziehen. Von hier aus gedachte er den Krieg fortzusetzen, sobald die mit großer Sicherheit erwartete Hülfe vom Oberrhein und aus Norddeutschland, vorzüglich von Seiten der Lutheraner, bei ihm eingetroffen wäre. Doch täuschte er sich in

dieser Berechnung und die drei vereinigten Fürsten behielten Zeit, sich nach völliger Säuberung des Erzstifts vom Feinde gegen seine Verbündeten zu wenden und sie einzeln niederzuwerfen. Nachdem sie den Kurfürsten von Mainz, dem sie vorwarfen, daß er mit seinem Adel die Partei Sickingen's theils heimlich, theils öffentlich begünstigt habe, gezwungen hatten, den Frieden mit 25000 Goldgulden zu erkaufen, eroberten sie die Besitzungen Hartmuth's von Kronenberg, Frowens von Hutten und anderer Ritter, welche sie des Aufruhrs beschuldigten, und erschienen erst am 23. April des folgenden Jahres unvermuthet mit ihrem groben Geschütze vor der Burg Landstuhl, um die Uebergabe zu erzwingen. Einer Belagerung mit schwerem Geschütze mußte voraussichtlich die leicht gebaute Burg, so sorgsam sie auch von außen befestigt war, bald erliegen. Schon am ersten Tage nach der Ankunft des Heeres brach der große Thurm, von welchem das feindliche Lager überschaut und bedroht werden konnte, zusammen, und Sickingen selbst, der sich bei diesem unerwarteten Unfalle, ungeachtet der heftigen Schmerzen des Podagra's, an eine Oeffnung der Burg begab und von da, an das Sturmgerüst gelehnt, zu überblicken suchte, wie es stehe und was sich etwa noch zur Gegenwehr anordnen lasse, ward durch eine feindliche Kugel an einen spitzen Balken geschleudert und in der Seite tödtlich verwundet. Jetzt mußte er sich entschließen, zu kapituliren, da die Fürsten ihm einen freien Abzug, auf den er der Sitte gemäß angetragen hatte, verweigerten; aber er war schon so schwach, daß kaum seine Kräfte hinreichten, die ihm vorgelegten Artikel zu unterschreiben. Es litt keinen Zweifel, daß er nicht mehr lebend in die Gewalt seiner Feinde kommen würde. Da fragte ihn sein Kaplan Nicolaus, ob er zu beichten verlange; aber er antwortete: „ich habe Gott in meinem Herzen gebeichtet.“ Als die Fürsten in das Burggewölbe eintraten, fanden sie ihn im Sterben. Doch erwiderte er noch mit schwacher Stimme auf ihre harten Vorwürfe: „jetzt habe ich einem größeren Herrn Rede zu stehen.“ Dann verschied er, während ihm der Kaplan die letzten Trostesworte zurief und unter Emporhebung der Hostie die Absolution ertheilte. Die Fürsten entblößten ehrfurchtsvoll ihr Haupt und beteten knieend ein Vaterunser für das Heil seiner Seele; es war die Mittagsstunde des 7. Mai 1523. „Und wie er in Zeit seines Lebens“ — sagt sein biederer Schwager in der Flersheimer Chronik — „sein männlich, ehrlich und trutzig Gemüth gehabt, das hat er auch bis in die Stunde seines Todes behalten.“ Er hinterließ f ü n f Söhne, welche erst neunzehn Jahre später ihr väterliches Erbe durch einen Vergleich zurückerhielten. Sein Tod machte, als er bekannt wurde, in ganz Deutschland besonders auf die Anhänger des evangelischen Glaubens den tiefsten Eindruck. Luther selbst, obgleich er das Unternehmen gegen Trier, sowie überhaupt jede Vertheidigung der evangelischen Lehre durch Waffengewalt mißbilligte, war so sehr von der Kunde desselben erschüttert, daß er sie nicht glauben wollte und in der ersten Aufregung an Spalatin schrieb, er wünsche, daß sie falsch seyn möchte, dann aber, als sie sich bestätigte, in einem darauf folgenden Briefe an denselben sein Urtheil in den Worten aussprach: „Gestern hörte und las ich Franzens von Sickingen wahre und klägliche Geschichte. Gott ist ein gerechter und wunderbarer Richter“ (vgl. L u t h e r's Briefe von de Wette, Th. II. S. 340 u. 341).

Wie verschieden auch die Urtheile über Sickingen's sittlichen Karakter und Feldherrntalent ausfallen mögen, sein Andenken wird schon wegen der neuen und großartigen Stellung, die er in seinem Zeitalter einnahm, immer unvergeßlich bleiben. Freilich vermochte er sich nicht von den Fehlern des Ritterthums seiner Zeit frei zu halten; gleichwohl zeichnete er sich vor den Meisten seiner Standesgenossen durch redliche Erfüllung des gegebenen Wortes, treue Hingebung an seine Freunde, muthige Vertheidigung der Unterdrückten und gutmüthige Freundlichkeit selbst gegen die Beraubten und Gefangenen rühmlich aus. Ohne in seiner Jugend einen gelehrten Unterricht erhalten zu haben, war er für seine Zeit hochgebildet, ein eifriger Beförderer der Wissenschaften und ein edler Beschützer der Gelehrten. Er nahm den gelehrten R e u c h l i n (s. d. Art.) aus freiem Antriebe in seinen besonderen Schutz, als im April 1519 das Heer des

schwäbischen Bundes feindlich in Stuttgart einzog; auch vertheidigte er ihn bald darauf mit Nachdruck in dem Processe mit den Dominikanern von Köln, welche er im J. 1520 mit dem Schwerte zur Erstattung der Proceßkosten zwang, als derselbe von ihnen hart bedrängt und verfolgt, seine Hülfe gegen sie anrief. Noch bedeutender und folgenreicher war der Schutz, welchen der feurige Ulrich von Hutten (s. d. Art.) bei ihm fand. Beide hatten sich als Krieger und Zeltgenossen im württembergischen Feldzuge genau kennen gelernt und eine innige Freundschaft geschlossen, welche bis zu ihrem Tode ungetrübt fortdauerte und als ein ausgezeichnetes Beispiel der Art in den Schriften Hutten's der Nachwelt überliefert ist. Zwar war Sickingen sieben Jahre älter als Hutten, allein so viel er von diesem an Alter, Macht und Reichthum voraus hatte, um so viel übertraf ihn Hutten an Geist und Bildung, und Beide ergänzten sich gegenseitig. Dem Einflusse Hutten's, der sich zwei Jahre lang fast ununterbrochen auf der Ebernburg aufhielt, ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß sich der edle Sickingen dem kühnen Wittenberger Reformator zuwandte und für das Werk der Reformation gewonnen wurde, so sehr sich auch viele seiner Verwandten großentheils aus selbstsüchtigen Absichten bemühten, ihn von der neuen religiösen Bewegung abzuziehen. Von Kindheit an streng in den Grundsätzen und äußeren Gebräuchen des römischen Katholicismus erzogen, war er, wie es gewöhnlich geschieht, bis dahin bei den herkömmlichen religiösen Vorstellungen ohne weiteres Nachdenken stehen geblieben, hatte zu seinem und der Seinigen Seelenheil in Gemeinschaft mit seiner Gattin Hedwig von Flersheim unweit der Ebernburg eine Beguttenclause erneuert und reich begabt, und sich sogar eine Zeit lang mit dem Plane beschäftigt, den Franciskanermönchen ein neues Kloster zu erbauen. Hutten befreite ihn durch seinen Umgang nicht nur von den Fesseln des scholastischen Kirchenglaubens, sondern führte ihn auch allmählich zur reineren Erkenntniß des Evangeliums. Indem er ihn zuerst für Reuchlin, dann für Luther interessirte, bewirkte er, daß er beiden Männern eine Freistätte vor den Verfolgungen ihrer katholischen Gegner auf seinen Burgen anbot; und wenn sich auch für Beide die Verhältnisse so günstig gestalteten, daß sie nicht gezwungen waren, von seinem Anerbieten Gebrauch zu machen, so fanden doch seitdem auf Hutten's Betrieb viele der besten Köpfe, welche in jenen unruhigen und trüben Zeiten wegen ihrer Begeisterung für die Kirchenverbesserung verfolgt wurden, auf seinen Burgen eine sichere Zuflucht. Sie wurden deshalb sehr häufig die Herbergen der Gerechtigkeit genannt, wo, wie Hutten in seinem Gespräche „die Bulle" der verdorbenen Sitten Roms gegenüber, sagt, „Pferde und Waffen im Werthe, Faulheit und Feigheit in Verachtung stehen; wo die Männer rechte Männer sind; wo Gutes und Böses jedes an den gebührenden Ort gestellt, ein Jeder für das genommen wird, was er werth ist; wo Gottesfurcht und Menschenliebe herrschen; wo Tugenden in Ehren sind, Habsucht keine Stätte findet, Ehrgeiz verbannt, Treulosigkeit und Bosheit weit entfernt sind; wo Männer nicht nur frei, sondern auch hochherzig sind; wo die Leute das Geld verachten und groß werden; wo man dem Rechte nachgeht und das Unrecht mit Abscheu flieht; wo man Verträge hält, Treue bewahrt, das Heilige verehrt, die Unschuld beschirmt; wo Rechtschaffenheit in Uebung, Bündnisse in Geltung sind." Hier fand unter vielen Anderen Caspar Aquila (s. den Art. Bd. I. S. 457), welcher schon 1515 Sickingens Feldprediger, und hierauf längere Zeit Pfarrer in der Gegend von Augsburg gewesen war, dann aber wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation auf Befehl des Bischofs ein halbes Jahr in einem unterirdischen Gefängnisse zu Dillingen geschmachtet hatte, kaum dem Tode entronnen, mit seiner Familie eine gastfreundliche Aufnahme und bereitwillige Unterstützung. Fast gleichzeitig suchte und fand Martin Bucer, der nachmalige Straßburger Reformator (s. den Art. Bd. II. S. 412 ff.) bei Franz von Sickingen eine sichere Zufluchtsstätte und weitere Empfehlung an den Pfalzgrafen Friedrich, als er 1519 aus dem Dominikanerorden ausgetreten war und als freimüthiger Bekenner der Lehrsätze Luthers von seinen Ordensbrüdern leidenschaftlich verfolgt wurde. Auf gleiche Weise öffnete sich dem Weinsberger Johannes Oekolampad, welcher später

neben Zwingli als ausgezeichneter und hochberühmter Reformator in der Schweiz thätig war, auf kürzere Zeit die Ebernburg als Zufluchtsort, nachdem er sich durch seine Flucht aus dem Brigittenkloster Altmünster nahe bei Augsburg von der Kirchenlehre der Altgläubigen völlig losgesagt hatte (vgl. den Art. „Johannes Oekolampad" Bd. X. S. 530 ff. und das Leben des Johannes Oekolampad und die Reformation der Kirche zu Basel [Basel 1843] von Herzog). Auch Reuchlin's Landsmann, der um die Reformation wohlverdiente Pforzheimer Johann Schwebel (s. den Art. Bd. XIV. S. 57 ff.), mußte, sobald er nach seinem Austritte aus dem Orden des heiligen Geistes im Jahre 1519 als evangelischer Prediger in seiner Vaterstadt öffentlich auftrat, auf Befehl des Markgrafen Philipp, dessen Gemahlin eine Schwester des streng katholischen Bischofs von Speier war, den heimathlichen Boden verlassen und flüchtete sich zu Franz von Sickingen, welcher ihm nicht nur Schutz und Schirm gewährte, sondern ihn auch als seinen Geistlichen anstellte und ihm bald hernach auf dem Schlosse Landstuhl die Hochzeit ausrichtete.

So durfte mit Recht vorzüglich die Ebernburg „die Herberge der Gerechtigkeit" genannt werden: aber sie wurde zugleich mehr und mehr bis zu Sickingen's Tode der denkwürdige Schauplatz, auf welchem durch den lebhaften wissenschaftlichen Verkehr der genannten Gelehrten die reformatorischen Bestrebungen in Deutschland unterstützt und gefördert wurden. Von hier gingen die erfolgreichen Angriffe aus, welche Ulrich von Hutten in seinen Gesprächen, Gedichten und Briefen gegen die römische Curie und den katholichen Klerus richtete; hier wurden außerdem mehrere Schriften ausgearbeitet und herausgegeben, die zur weiteren Begründung und Fortbildung der Reformation wesentlich beitrugen. Schon früher hatte Luther Sickingen zum Danke für das wiederholte Anerbieten seines Schutzes seine Schrift über die Beichte zugeeignet; gleichwohl waren demselben dessen Schriften bis dahin nur oberflächlich bekannt geworden. Hutten benutzte daher die langen Winterabende, sie ihm vorzulesen und suchte ihn theils hierdurch, theils abwechselnd durch belehrende Gespräche tiefer in dieselben einzuführen. Auf solche Weise überzeugte er ihn bald so sehr von der Nothwendigkeit und Bedeutsamkeit der Reformation, daß Sickingen selbst mitten unter seinen Zurüstungen zum Kriege als Schriftsteller für die von Luther ausgesprochenen Grundsätze auftrat. Die nächste Veranlassung dazu gab ihm einer seiner Schwäger, der Ritter Dietrich von Handschuchsheim, welcher sich gegen die Reformation hatte einnehmen lassen und als gläubiger Christ bei'm Althergebrachten bleiben wollte. Sickingen suchte ihm deshalb in einem an ihn gerichteten ausführlichen Sendschreiben (abgedruckt bei Münch, Franz von Sickingen, Thl. 2. S. 132—139) zuerst im Allgemeinen zu beweisen, daß die Reformation keine Neuerung, vielmehr eine Wiederherstellung des Ursprünglichen sey, dann aber zweitens im Einzelnen seine Ansichten darzulegen über das Abendmahl, welches unter beiderlei Gestalt auszutheilen, und die Messe, welche deutsch zu lesen sey; über den Cölibat und den Mönchsstand, welche nicht, wie die Ehe, von Gott eingesetzt seyen, über die Heiligen, welche man zwar ehren, die Anbetung aber Gott allein vorbehalten solle; endlich über die Bilder, welche leicht vom Wege der Andacht ablenkten und mehr zur Zierde in schönen Gemächern, als zum Nutzen in den Gotteshäusern gereichten. Außer diesem Sendschreiben hat sich von demselben noch eine Abhandlung: „Ob den protestirenden Fürsten des heiligen römischen Reichs zu rathen sey, mit dem Päbstlein einen Universal- oder Partikularfrieden zu treffen?" erhalten (vgl. Jöcher, Gelehrten-Lexikon Thl. IV. S. 569).

Unter den Freunden Sickingens hatte sich außer Ulrich von Hutten besonders der Ritter Harmuth von Kronenberg, ein biederer und von Herzen frommer, aber etwas beschränkter Mann, der zuerst durch Luther's Sendschreiben an den deutschen Adel für die Sache der Reformation gewonnen war, am innigsten an ihn angeschlossen. In voller Uebereinstimmung mit diesen beiden Freunden ließ Sickingen

noch vor seinem Zuge gegen Trier den Gottesdienst auf seinen Burgen im Sinne seines Sendschreibens durch Johannes Oekolampad reformiren, befahl Evangelium und Epistel in der Messe deutsch zu verlesen und gestattete seinen Geistlichen sich zu verheirathen.

Quellen: Hubert Leodius, Acta et gesta Francisci de Sickingen bei Freher, Scriptt. Rer. Germ. III. p. 295 sqq. — Chr. Spangenberg, Adelsspiegel, Thl. II. S. 44. — Casp. Sturm, Augenzeuge und Herold bei Eroberungen von Sickingens Burgen. — V. de Seckendorf, Comtr. hist. et apolog. de Lutheranismo, T. I. Francof. et Lips. 1692 in 4°. — Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr., Thl. II. S. 150 ff. — F. Münch, Franz von Sickingen's Thaten, Plane, Freunde und Ausgang. 2 Thle. (der 2. Thl. enthält die Urkunden). Stuttg. 1827/28. — Fr. Strauß, Ulrich von Hutten. 3 Thle. Leipz. 1858 und 1860.

G. H. Klippel.

Siddim, Thal, s. Bd. XI. S. 11.

Sidon, Sidonier, צִידֹן im Pentateuch 1 Mos. 10, 15. 49, 13., in den übrigen Büchern immer plene צִידוֹן und nur im Gentile צִדֹנִים, צִידֹנִים defektiv, während die Münzinschriften immer ganz defektiv צדן, צדנם schreiben (s. Gesenius, Thesaur. p. 1153 sq.; Monumenta Phoenic. p. 265 sqq. 355; Movers, Phönizier II, 1. S. 86 Anm. 1.), Stadt der Phönizier an der Küste des Mittelmeeres (Luk. 6, 17.), ziemlich in gleicher Breite parallel mit dem Südende des Libanon gelegen. Die Bedeutung des Namens bezieht sich auf die älteste Beschäftigung der Bewohner, den Fischfang (צוד im Aram. auch vom Fischfange), wie schon Justin XVIII, 3. andeutet; von der Stadt ging der Name auf den Stamm und den Staat über 1 Mos. 10, 15. 49, 13. Unter allen phönizischen Städten war sie die älteste, weshalb 1 Mos. 10, 15. Sidon der Erstgeborene Kanaans genannt wird (s. die Erkl. z. d. St.) und sich bei Homer (Iliad. VI, 289. XXIII, 743; Odyss. XV, 415. XVII, 424), wie im Pentateuch nur Sidon und nicht Tyrus erwähnt findet; daher schreibt sich auch, obgleich Tyrus später weit mächtiger wurde, die weitere Ausdehnung des Namens Sidon, Sidonier auf ganz Phönizien, worüber schon im Art. „Phönizien" Bd. XI. S. 611. die Belege beigebracht sind. Auf eben diesen Art. verweisen wir auch in Bezug auf das, was über Sidon, so weit es als Repräsentant Phöniziens gilt und mit diesem zusammenhängt, über seine allgemeine Geschichte, über die Sidonier, ihren Handel, ihre Beschäftigungen u. dergl. zu sagen wäre. Noch zur Zeit Josua's war Sidon die Hauptstadt Phöniziens, weshalb sie Jos. 11, 8. 19, 28. als צִידוֹן רַבָּה, Sidon die Hauptstadt, bezeichnet wird. Bei der Vertheilung des Landes an Israel wurde Sidon und sein Gebiet zwar dem Stamme Asser zugetheilt Jos. 19, 28., aber dieser konnte es nie erobern Richt. 1, 31.; die Asseriten wohnten vielmehr „in der Mitte der Kanaaniter, der Bewohner des Landes", was, wie Movers a. a. O. II, 1. S. 306 f. mit Recht annimmt, auf eine Metoikenschaft der Israeliten im Verhältniß zu den Phöniziern hindeutet. Das Landgebiet dieses älteren Sidon, welches Tyrus mit einschloß, läßt sich nach biblischen Nachrichten noch ziemlich genau bestimmen. Südlich gränzt es an Sebulon 1 Mos. 49, 13., und da Sebulon nach Jos. 19, 11. (vgl. Joseph. Ant. V, 1. 22) in der Gegend des Karmel an's Meer gränzt, so muß sich das sidonische Gebiet bis hier herab erstreckt haben. Im Norden von Sidon bestanden die phönizischen Königreiche Byblus („Land der Gibliter") und Berytus; hier wird der Tamyras (jetzt Nahr ed-Dâmûr) die Gränze gewesen seyn (vgl. Strabo XVI. p. 756). Weit nach Osten hin kann die Gränze sich nicht erstreckt haben, denn das nur etwa 5½ geogr. Meilen von der Küste entfernt liegende Dan wird Richt. 18, 7. 28. „fern von Sidon" genannt. Als dann Tyrus von Sidon als selbstständiger Staat sich trennte, wurde Sarepta die Gränze nach Süden zu, vgl. Obadja 20. 1 Kön. 17, 9. Luk. 4, 26. (s. Movers a. a. O. S. 87 f.). Ueber die Verhältnisse Sidons zu den Israeliten s. Bd. XI. S. 613 ff. Ueber die Verhältnisse zu Tyrus wird unter dem d. W. das Nähere beizubringen seyn; hier im Allgemeinen

nur, daß seit der Erweiterung der Inselstadt Tyrus durch sidonische Kolonisten im J. 1209 vor Chr. diese Stadt die Hegemonie gewinnt, besonders unter der Regierung ihres Königs Hiram (s. Bd. VI. S. 170) und Sidon für die nächsten Jahrhunderte in den Hintergrund tritt (vgl. Movers a. a. O. S. 318 ff.); daß später im 9. Jahrhundert wahrscheinlich in Folge politischer Parteikämpfe in Tyrus, welche die Gründung Karthago's veranlaßten, Sidon sich wieder neben Tyrus hob, doch so, daß Tyrus immer noch den Vorrang behielt, weshalb es von nun an in der Bibel wieder neben Tyrus obschon nach diesem genannt wird Joel 3, 9. 4, 4. Zach. 9, 2. Jes. 23, 1 ff. Jerem. 25, 22. 27, 3. 47, 4. Erst mit dem Falle von Tyrus durch Nebukadnezar 574 vor Chr. wird Sidon wieder in der persischen Periode die erste Stadt Phöniziens in politischer und merkantiler Beziehung (Movers S. 472, vergl. Bd. XI. S. 626). Unter Artaxerxes Ochus empörte sich Sidon an der Spitze der anderen phönizischen Städte gegen die Perser, wurde aber von Artaxerxes durch die Verrätherei ihres Königs Tennes (d. i. תַּבְנִית, s. Gesen. Mon. phoen. p. 415) erobert und von den Einwohnern selbst in Brand gesteckt Diod. Sic. XVI, 41—45. Nachher wurde Sidon wieder aufgebaut und ergab sich bei Annäherung Alexanders diesem aus Haß gegen die Perser (*κατὰ ἔχθος τὸ Περσῶν καὶ Δαρείου*, Arrian. II, 15), Joseph. Ant. XI, 8, 3. Curt. IV, 1, 15. Nach Alexanders Tode theilte Sidon das Schicksal Phöniziens, stand bald unter ägyptischer, bald unter syrischer Herrschaft, bis es dem römischen Reiche einverleibt wurde. Noch zu Mela's Zeit (c. 50 n. Chr.) war die Stadt nicht unbedeutend (er nennt sie adhuc opulenta I, 12). In christlicher Zeit finden wir schon in früherer Zeit eine Christengemeinde in Tyrus, die den Apostel Paulus auf seiner letzten Reise freundlich aufnahm und pflegte, Apg. 27, 3., und später Bischöfe von Sidon auf den Concilen von Nicäa (325 n. Chr.), Constantinopel (381) und Chalcedon (581) (siehe Reland S. 1014). In den Kreuzzügen kam es erst lange nach der Eroberung Jerusalems nach mehreren vergeblichen Angriffen durch König Balduin und nach sechswöchentlicher Belagerung am Ende des Jahres 1110 in die Hände der Christen und wurde dem Ritter Eustach Grenier, Herrn von Cäserea, als Lehen übergeben (s. Wilken, Kreuzzüge, Bd. II. S. 213—222). Die Christen behielten Sidon, bis es sich 1187 nach der Schlacht von Hattin widerstandslos an Saladin ergab (Wilken III. 2. S. 295), wo es theilweise zerstört worden zu seyn scheint, welche Zerstörung durch Malek el Adel 1197 vollendet wurde (Wilken V, 41). Wieder aufgebaut wurde die Stadt 1249 von den Truppen des Sultan Ejub erobert und zerstört; ihre von Simon von Montsceliart begonnene Wiederherstellung wurde im Jahre 1253 durch eine vollständige Zerstörung durch die Sarazenen verhindert (Wilken VII, 223). Kurze Zeit darauf stellte sie Ludwig IX. von Frankreich wieder her und ließ sie durch hohe Mauern und große Thürme befestigen (Wilken VII, 333). Im J. 1260 kauften die Templer die Stadt (Wilken VII, 400), aber noch in demselben Jahre wurde sie von den einbrechenden Mongolen unter Hulagu's Feldherrn Kethboga erobert und ein großer Theil der Mauern zerstört; die Einwohner retteten sich durch die Flucht in die bei der Stadt auf einer Insel liegende Burg (S. 415). Diese Burg, welche die Templer in der letzten Katastrophe befestigt hatten, um Sidon zu vertheidigen, verließen sie aus Furcht vor einer Belagerung zu Wasser und zu Lande, zogen sich nach Tortosa und dann nach Cypern zurück, und die Burg wurde von Emir Schadschai, dem der Sultan el Aschraf die Beendigung des Krieges gegen die Christen übertragen hatte, geschleift im Jahre 1291 (S. 771 ff.). Seit der Zeit blieb Sidon eine kleine, unbefestigte Stadt. Sie führt den Namen Szaida, صيدا, und liegt auf dem nordwestlichen Abfalle eines kleinen Vorsprungs, welcher hier schräg und nach Südwest zu eine kurze Strecke weit in das Meer hineinragt. Der höchste Boden ist im Süden, wo die Citadelle, ein großer, viereckiger Thurm, sich befindet, ein altes Bauwerk, nach Einigen im Jahre 1253 von Ludwig IX. errichtet (s. oben). „Die Aussicht von hier, sagt Russegger (III, 147), ist unbeschreiblich schön. Man sieht die niedliche Stadt an einem sanften Abhange ausgedehnt, das Meer in

unbegränzter Weite, die schöne Ebene um Szaida, bedeckt mit Gärten, Landhäusern und Dörfern. Im Hintergrunde erheben sich die Schneegipfel des Libanon." Eine Mauer umschließt die Stadt von der Landseite; der alte Hafen wurde durch einen langen, niedrigen, mit dem Ufer parallelen Felsrücken vor der Stadt gebildet und von der alten kolossalen Hafenmauer sind nur noch Reste übrig. An dem der Citadelle entgegengesetzten Ende der Stadt befindet sich noch das Kreuzfahrerkastell auf einer kleinen Felseninsel, die durch eine Bogenbrücke mit dem Festlande in Verbindung steht. Innerhalb der Stadt gibt es sechs Khans zur Benutzung für Kaufleute und Reisende. Die Bevölkerung beträgt 5 bis 6000 Seelen; etwa zwei Drittheile davon sind Muhammedaner, der achte Theil Juden und die übrige Griechisch-Katholische und Maroniten in etwa gleichen Verhältnissen, mit sehr wenigen Griechen. Der Handel, früher blühend, ist durch das Emporkommen von Beirut herabgesunken; die Hauptausfuhr besteht in Seide, Baumwolle und Galläpfeln. Die Hauptschönheit von Szaida besteht in seinen Gärten und Hainen von Fruchtbäumen, welche die Ebene füllen und sich bis an den Fuß der Berge erstrecken. Die Stadt und das sie umgebende Land sind durch die Flüsse Auli und Baruk reichlich mit Wasser versehen, weshalb die Umgegend überall ein üppiges Grün darbietet, und die Früchte von Sidon (Granatäpfel, Feigen, Mandeln, Orangen, Citronen, Pflaumen, Birnen, Aprikosen, Pfirsichen, Kirschen und Bananenfeigen) werden zu den schönsten des Landes gerechnet.

Vgl. Reland, Palaest. p. 1010—1015. — Robinson, Paläst. II. S. 696 bis 709. Neue Forsch. S. 45 f. — Van de Velde I. S. 66 ff. **Arnold.**

Sidonius, Michael, hieß nach seinem Familiennamen Helding und ist besonders durch seine Theilnahme an wichtigen Ereignissen der Reformationszeit merkwürdig geworden. Er besaß wohl Gelehrsamkeit, aber keine Tiefe und Klarheit in derselben, verfocht mit Eifer, wenn auch nicht mit Geschick, die Interessen der römischen Kirche und suchte eine vermittelnde Stellung einzunehmen, doch ohne mit Consequenz und festem Karakter sie behaupten zu können. Er wurde als Sohn unbemittelter Eltern zu Eßlingen oder, wie auch angegeben wird, zu Langen-Denzlingen im badischen Treisamkreise im Jahre 1506 geboren; sein Vater wird von Einigen ein Müller, von Anderen ein Winzer genannt. Ueber seine Jugendbildung ist nichts Näheres bekannt, doch muß er sich frühzeitig dem gelehrten Studium zugewendet haben, um sich zum Theologen auszubilden. Er studirte in Tübingen und erlangte hier (1529) den Magistergrad. Zwei Jahre darauf (1531) ging er nach Mainz, wo er zuerst als Rektor der Domschule fungirte, Priester und Domprediger wurde, hierauf aber (1538) die Ernennung zum Suffragan des Erzbischofs zu Mainz, Sebastian Haussenstein, und von dem Pabste Paul III. den Titel eines Bischofs von Sidon in partibus infidelium erhielt. In Folge dieses Titels erhielt er den Namen Sidonius, mit welchem er gewöhnlich genannt wird. Im Jahre 1543 verlieh ihm die theologische Fakultät zu Mainz die Würde eines Doktors der Theologie und nach Eröffnung des Concils von Trident vertrat er daselbst einige Zeit den Kurfürsten von Mainz. Als erzbischöflicher Suffragan schrieb er den vornehmlich für die adlige Jugend der Mainzer Diöcese bestimmten und wiederholt gedruckten Catechismus Moguntinus s. Institutio ad christianam pietatem*). Kaiser Karl V. erhob ihn zum kaiserlichen Rathe, und als solcher betheiligte sich Sidonius an den Religionsverhandlungen, die im Jahre 1547 in Ulm gepflogen wurden. In demselben Jahre kam der Kaiser nach Augsburg zum Reichstage, und hier erhielt jetzt Sidonius den Predigtstuhl an der Hauptkirche, die ihm der Reformator Wolfgang Musculus einräumen mußte; die Predigten, die er daselbst hielt und später in Ingolstadt herausgab, waren vornehmlich Controverspredigten gegen die Lutheraner (Sleidani

*) Der Katechismus fand vielfache Angriffe von protestantischer Seite, namentlich von Flacius in der Schrift: Widerlegung des Catechismi des Larven-Bischofs von Sidon (1550), und von Johann Wigand, welcher Commonefactiones quaedam ex Sidonii Catechismo majore s. institutione de pietate herausgab (1550).

de statu religionis. Comment. ed. am Ende. Tom. III. Frcft. ad M. 1786. Pag. 42). Vom Kaiser wurde er auch zu der Commission erwählt, welche das Augsburger Interim (s. d. Art.) verfaßte (1548) und aus Sidonius, Julius Pflug, Bischof von Naumburg, und dem brandenburgischen Prediger Johann Agrikola bestand (vgl. Sleidan a. a. O. S. 94; Bieck, das dreifache Interim. Lpz. 1721. S. 266 ff.; Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. III. 2. Lpz. 1798. S. 424 ff.; Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation. I. Lpz. 1804. S. 674). Zur Ausführung des Interim veranstalteten die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier Diöcesansynoden, und der Erzbischof von Mainz sandte zu jenem Zwecke den Sidonius, welcher der Mainzer Synode beigewohnt hatte und Decreta concilii generalis Moguntini herausgab, nach Frankfurt, wo derselbe nach der schon bezeichneten Weise predigte (Sleidan a. a. O. S. 155 f.). Damals war der Fürst Georg von Anhalt als bisheriger Coadjutor des Bisthums Merseburg von den meisten Kanonikern zum Bischofe erwählt worden, der Kaiser aber erklärte sich gegen diese Wahl und ernannte den Sidonius zu dieser Würde (Seckendorf Comment. de Lutheranismo. Lps. 1694. Lib. III. Sect. 30. §. 117. Pag. 497 sq.). Fürst Georg erhob sich gegen die ihm zugefügte Beeinträchtigung, und die Verhandlungen verzögerten für Sidonius die Uebernahme des Bisthums bis an das Ende des Jahres 1550 (Seckendorf a. a. O. S. 497 f.); er mußte endlich versprechen, die Religionssache des Bisthums unverändert zu lassen, wie er sie vorfinde, etwaige Verbesserungen nur mit Vorwissen und Genehmigung des Generalcapitels vorzunehmen und die verehelichten Priester nicht bloß in der Ehe nicht zu stören, sondern auch sie von den Kanonikaten nicht auszuschließen. Nun erst konnte er von dem Kaiser mit den Regalien des Bisthums belehnt werden, und Pabst Julius III. bestätigte ihn in seiner Würde. Freilich hielt Sidonius sein gegebenes Versprechen nicht, doch fortwährend erfreute er sich des kaiserlichen Vertrauens, das ihn im Jahre 1550 auf den Reichstag zu Augsburg, im Jahre 1556 auf den Reichstag zu Regensburg zur Herstellung einer Einigung zwischen den Protestanten und Katholiken, im Jahre 1557 zum Colloquium zu Worms berief, wo Sidonius als Assistent des Präsidenten Julius Pflug fungirte. Zu dem erfolglosen Ausgange, den das Colloquium fand, half er trotz seines Scheines von Verträglichkeit und Sanftmuth nach Kräften mit; davon zeugt schon die Rede, die er in der dritten Sitzung des Colloquiums hielt; in der vierten Sitzung fand er von evangelischer Seite eine auf Thatsachen gestützte Widerlegung, die freilich von römischer Seite übel aufgenommen wurde. In der sechsten Sitzung ließ Sidonius eine Beantwortung jener Widerlegung vorlesen; sie vertheidigte nicht bloß die herkömmliche römische Theorie und Praxis über Pabstthum, Kirche, Kirchenväter, Messe, Ablaß, Mönchthum ꝛc., sondern sprach sich den Protestanten gegenüber auch dahin aus, daß die römische Kirche in der Erklärung schwieriger und streitiger Bibelstellen die Schiedsrichterin sey. Melanchthon erhob sich mit Nachdruck gegen solche Behauptungen und der Vicekanzler Seld ermahnte die Parteien, jede Bitterkeit zu vermeiden und vielmehr zur Hauptsache zu schreiten. Jetzt kam jedoch keine Sitzung wieder zu Stande, denn die römischen Collocutoren erklärten endlich, daß sie mit den gegenwärtigen Theologen der Augsburgischen Confession das Gespräch weder fortführen könnten noch wollten (Salig, vollst. Historie der Augsb. Conf. III. Halle 1735. S. 292 ff.). Im Jahre 1558 wurde Sidonius vom Kaiser noch zum Kammerrichter in Speier ernannt. Weil er in Folge dieser Ernennung abwechselnd in Wien und in Speier sich aufhalten mußte, setzte er einen Verwaltungsrath ein, der während seiner Abwesenheit für das Bisthum sorgen sollte. Er starb in Wien am 30. Septbr. 1561 und wurde in der Stephanskirche beigesetzt. Außer den angeführten Schriften hinterließ er u. A. noch eine Instructio visitatorum und Explicatio paraphrastica missae. Vergl. Unschuldige Nachrichten. 1715. S. 394 ff. und 1716. S. 7 ff.

Neudecker.

Siebenbürgen. 1. Einführung des Christenthums. Wie Siebenbürgen, am entferntesten Nordostrande des europäischen Römerreichs gelegen, erst in ver-

hältnißmäßig später Zeit dem Lichte klarer geschichtlicher Kenntniß aufgeschlossen wird, so sind auch zweifellose Daten über die Einführung des Christenthums nur spärlich vorhanden. Denn dem früher wohl aufgestellten Schluß, daß nach der Apgesch. 2, 5. am Tage der Pfingsten in Jerusalem unter „den gottesfürchtigen Männern aus allerlei Volk" auch Angehörige dieses Landes die Heilslehre angenommen, erkennt heute Niemand mehr Gültigkeit zu; die, ehemals gleichfalls hierher bezogenen Angaben des Origenes († 254) und Johannes Chrysostomus († 407), deren ersterer den Apostel Andreas, letzterer den Apostel Paulus den Scythen das Evangelium predigen läßt, gelten, auch wenn man an dem entschieden sagenhaften Karakter der Stellen nicht Anstoß nehmen wollte, doch keinesfalls von Siebenbürgen und Tertullian's († 220) Zeugniß, der in der Streitschrift gegen die Juden die Verbreitung des Christenthums unter den Spaniern, Galliern, Briten, Sarmaten, Dacier, Deutschen, Scythen u. s. w. behauptet, ist offenbar rhetorische Uebertreibung. Auch „Nikolaus, Bischof von Dacien 390", der hie und da angeführt wird, kann, falls er überhaupt je existirt hat, seinen Sprengel nicht in Siebenbürgen gehabt haben, da dieses in jener Zeit unter dem Namen Gepidia erscheint.

Bei diesen negativen Ergebnissen der Kritik soll jedoch ein frühes Vorkommen des Christenthums in dem heutigen Siebenbürgen keineswegs in Abrede gestellt werden. Die Eroberung des Landes durch Trajan (105 n. Chr.), die 168 Jahre dauernde Verbindung der Provinz Dacia mit Rom mochte den Felsenwall des alten Getenlandes nicht nur den römischen Legionen, sondern auch dem stillen Siegeszuge öffnen, den die Christuslehre durch das Römerreich begonnen hatte, und wenn auch „eine römische Inschrift von 274, über der ein Kreuz steht", auf den Blättern beglaubigter Forschung nicht verzeichnet ist, so deutet doch mindestens ein in Thorenburg, dem alten Salinae, gefundener geschnittener Stein mit unzweifelhaft christlichen Symbolen darauf hin, daß Anfänge der Heilsreligion in Siebenbürgen bis in die Zeit der Römerherrschaft hinaufgehen (s. Müller in den „Blättern für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde". Kronstadt 1858. S. 61).

Als diese im J. 274 das vielfach bedrohte Land den Angriffen der Barbaren preisgab, eine, es läßt sich nicht sagen wie große, Zahl romanisirter Dacier, die Stammväter der heutigen Walachen, in ihm zurücklassend, brachen die Wogen der Völkerwanderung über dasselbe herein. Ob in den Zügen, die diese nach Dacien ergoß, auch Theile der durch Ulfilas zum Christenthume bekehrten Westgothen gewesen, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Ueberhaupt fließen Jahrhunderte lang die Quellen über das Innerleben des Landes äußerst spärlich und trübe; als am Ende des 9. Jahrhunderts die Petschenegen die Oberherren desselben wurden, während in den Ostgebirgen die Sekler sich niederließen, findet sich selbst unter der höchst wahrscheinlich dünnen walachischen Urbevölkerung vom Christenthum keine Spur, und die, sogar nach neulich vorgekommener naiver Behauptung existirende hunnische Inschrift auf einer Kirche im Seklerland ist von besonnenerer Forschung auf gutes Szeklermagyarisch aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts zurückgeführt worden.

Griechische Quellen (Cedrenus, † 1057, und Zonaras, † 1118; vgl. Stritter III. S. 619) erzählen zum Jahre 948, Gylas partis (Turciae) cujusdam princeps habe in Constantinopel das Christenthum angenommen und durch den Mönch Hierotheus viele zu demselben bekehrt. Die Sage macht Gylas zum Fürsten von Siebenbürgen und Hierotheus zum Bischof von Weißenburg; Bearbeiter der Kirchengeschichte des walachischen Volkes zählen von ihm an griechische Bischöfe des Landes, ohne daß jedoch irgendwie ausreichende Belege dafür beigebracht werden könnten. Sicher ist nur so viel, daß die Bekehrung der Walachen, der alten Bevölkerung des Landes, vom griechischen Reiche ausgegangen ist — wann jedoch, kann nicht bestimmt werden —, da das Volk, seitdem es dem Christenthume angehört, sich zur Auffassung desselben nach der Lehre der griechischen Kirche bekennt. Urkundlich erscheint ein griechischer Archiepiscopus de Transsilvania, zugleich Episcopus de Munkats, erst im Jahre 1494.

Die Verbreitung und Befestigung des Christenthums in Siebenbürgen nach der Lehre der römischen Kirche führt die gewöhnliche Ansicht auf den ersten ungarischen König Stephan zurück und bringt sie in Verbindung mit der angeblichen Eroberung Siebenbürgens durch diesen König und seiner Gründung des Weißenburger Bisthums (1002). Nach den gründlichen und erschöpfenden Untersuchungen Friedrich Müller's kann es jedoch endlich als abgeschlossen angesehen werden, daß König Stephan das Bisthum in Siebenbürgen nicht gegründet, die Domkirche desselben nicht erbaut hat; das Land, in das der König einen siegreichen Streifzug unternommen, blieb vielmehr noch fast ein Jahrhundert lang ein wohl angesprochenes, doch ungesichertes Besitzthum der ungarischen Krone, um das noch König Salomon (1063—1074) und Ladislaus (1077—1095) mit den Kumanen kämpften. Der letztere, unter dem Siebenbürgen erst dauernd an die ungarische Krone kam, gründete das Bisthum im Lande, dessen erster Bischof nicht vor 1103 erscheint. Die Behauptung, daß ein Theil des Szeklerlandes schon 1096 unter dem Milkover Bischof gestanden, gründet sich auf eine entschieden unächte Urkunde. Ueber die Zeit, wann dieses Volk zum Christenthum übergetreten, kann gar nichts gesagt werden.

Die Verbindung Siebenbürgens mit Ungarn in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte im Westen magyarische Ansiedelungen zur Folge, die römisches Christenthum in's Land brachten. Dasselbe kam vom Mittel- und Niederrhein mit den deutschen Einwanderern dahin, welche König Geisa II. (1141—1161) in das „Desertum" an die Südgränze „von Bros bis Draas" berief, aus welchen sich in der Folge der Hermannstädter Gau bildete; höchst wahrscheinlich gleichzeitig kamen auch in den Nordosten des Landes, in den Nösnergau, deutsche Ansiedler, natürlich gleichfalls römisch-katholische Christen. Am Anfange des 13. Jahrhunderts endlich (1211) berief König Andreas II. zum Schutze gegen die Einfälle der heidnischen Kumanen den deutschen Ritterorden in's Burzenland, den südöstlichen Theil Siebenbürgens, in deren Gefolge wieder deutsche Kolonisten in's Land kamen.

Die nationale und politische Verschiedenheit der Siebenbürgen bewohnenden Völker hat von Anfang her auch in den kirchlichen Einrichtungen derselben einen überaus bedeutsamen Ausdruck gefunden. Vom Volk der Walachen, das der griechischen Kirche angehörte, ist das selbstverständlich; höchst merkwürdig ist es aber, wie die kirchliche Verfassung der Sachsen von allem Anfang her vom gemeinen Recht der römisch-katholischen Kirche, das in den ungarischen Landestheilen galt, bedeutende Abweichungen zeigt. Wir finden darin einen sehr lehrreichen Beitrag zu dem in neuerer Zeit auch von anderer Seite geführten Beweise, daß „die Entwickelung der katholischen Kirche im Mittelalter keineswegs den so oft ihr angedichteten Karakter der Uniformität getragen, sondern in sich einer Mannichfaltigkeit nationaler Bildungen Raum gegeben hat, welche mit der im Tridentinum zum Abschluß gekommenen einheitlichen Richtung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Verfassung kaum in minder scharfem Gegensatze stehen, als die dem Boden der Reformation entsprossene Gestaltung der Dinge".

Während nämlich der siebenbürgische Bischof, der in Weißenburg seinen Sitz hatte, in den ungarischen Comitaten und in den Szekler-Stühlen die vollen bischöflichen Reservat-, Diöcesan- und Jurisdiktionsrechte ausübte und diese Landestheile zum Behuf der kirchlichen Verwaltung in die Archidiakonate von Alba, Doboka, Hunyad, Kesdi, Kolosch, Krasna, Küköllö, Osd, Thelegd, Thorda, Ugocha, Sathmar und Solnok zerfielen, war die deutsche Kirche des Landes in Ruralcapitel oder Dechanate eingetheilt, von welchen zwei, das Hermannstädter und Burzenländer, gar nicht zum Sprengel des siebenbürgischen Bischofs gehörten, sondern unmittelbar unter dem Erzbischof von Gran standen. Sowohl in diesen als in den dem siebenbürgischen Bischof untergeordneten sächsischen Capiteln wählten überall die Gemeinden den Pfarrer, und diese Pfarrer wählten aus ihrer Mitte in jedem Capitularkreise den Dechanten, der im Besitze wesentlicher bischöflicher Jurisdiktionsrechte war. Diese Capitel, mit ihren Dechanten an der Spitze, be-

saßen eine viel umfassende geistliche Gerichtsbarkeit; sie beaufsichtigten die Kirche und ihr Vermögen, trafen organische Einrichtungen in ihren Sprengeln und vollzogen die Institution des Pfarrers, den, wie schon erwähnt, nie der Bischof ernannte. Mitten im Diöcesangebiet bildeten diese deutschen „Plebanieen“, und zwar ohne Unterschied, ob sie auf Sachsen- (Königs-) oder Comitatsboden lagen, diese „exemten Ecclesien“ der sächsischen Dechanate ein geschlossenes Ganze, ein Rechtsgebiet für sich, mit Ausschluß alles fremden Wesens, das den Bischöfen außer den Reservatrechten ursprünglich nur geringen Einfluß gestattete; schon seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts traten die Abgeordneten dieser Capitel in einer geistlichen „Universität“ zur Erreichung gemeinschaftlicher Zwecke zusammen.

Einen Haupttheil des exemten sächsischen Kirchenrechts bildet die Befugniß der Gemeinden, die wohl ursprünglich schon in den Ansiedelungsverträgen mit der Krone enthalten, später oft und oft in königlichen Freibriefen bestätigt wurde, wornach der Zehent von der Gemarkung der Gemeinde dem von ihr erwählten Pfarrer gehört, nicht dem Bischof, wie es sonst nach dem damaligen gemeinen Recht der Fall war. Stellung und Wohlstand, welche dieses Recht den „Plebanen“ jener deutschen Gemeinden gab, ist für diese selbst, ihre Bildung, ihren Zusammenhang mit dem deutschen Mutterland, die Erhaltung ihrer deutschen Nationalität von der einflußreichsten Bedeutung gewesen; es hängt zu einem Theile gewiß damit zusammen, wiewohl auch vieles Andere, die Freiheit der Gemeinden u. s. w., darauf einwirken mochte, daß sächsische Dorfgemeinden schon im 14. Jahrhundert ihre Volksschulen hatten und das Burzenländer Capitel im Jahre 1444 beschließen konnte, es dürfe in seiner Mitte Niemand Pfarrer werden, außer er habe auf einer Hochschule studirt (nisi sit in studio generali approbatus).

Wie die Jurisdiktionsrechte der Capitel, so ist das Zehntrecht der sächsischen Pfarrer seit den ersten Zeiten der deutschen Ansiedelungen fast ununterbrochen ein Gegenstand der Angriffe seitens der Bischöfe gewesen, in Folge deren die meisten Capitel auf dem Comitatsboden drei, ein Capitel auf dem Sachsenboden, das Schelker, zwei Zehntquarten verlor und die übrigen mindestens zur Entrichtung eines Kathedralzinses sich verstehen mußten. Diese fortwährenden Streitigkeiten der Bischöfe mit den sächsischen Capiteln haben dem Klerus derselben, der noch 1447 das Recht, eine Ehe, doch mit einer Jungfrau, einzugehen, besaß, die Reformation, die aller bischöflichen Gewalt ein Ende machte, gewiß in minder abschreckender Gestalt erscheinen lassen.

2. Die Reformation in Siebenbürgen. Diese fand zunächst unter den Sachsen einen überaus vorbereiteten Boden. Neben der nationalen Wahlverwandtschaft mit ihren treibenden Principien, die im deutschen Gemüth und Gewissen lag, neben den allgemein wirksamen Ursachen, die für jene tiefe Bewegung der Geister überall thätig waren, traten noch manche besondere, in den eigenthümlichen Verhältnissen des Volkes gegründete fördernd auf. Die freie bürgerliche Verfassung, welche die sächsischen Gaue, den Hermannstädter (die „sieben und zwei Stühle“), den Burzenländer und Nösner Gau unmittelbar unter die Krone stellte, den Gemeinden die freie Wahl ihrer Beamten gab, die gesammte Verwaltung ihren Händen überließ und dem Volke ein ausgedehntes Gesetzgebungsrecht wahrte; eine rege Gewerbs- und Handelsthätigkeit, welche Wohlstand erzeugte und die Bildung mehrte; der Geist der Selbstständigkeit und Freiheit, der aus alle diesem hervorwuchs und eifersüchtig gehütet wurde; die Unzufriedenheit, welche die geistliche Gerichtsbarkeit in der Ausdehnung, wie sie von den Capiteln geübt oder beansprucht wurde, in den freien Gemeinden und ihren Vertretern erregte und die oft zu bitterem Hader stieg; vielfaches Aergerniß, das die Geistlichkeit selbst durch anstößigen Lebenswandel und hie und da durch Unwissenheit gab: Alles wirkte zusammen, um das römische Kirchenthum unter den Sachsen allmählich zu untergraben und als die Zeit erfüllt war, mit entscheidenden Schlägen zu stürzen.

So tritt die Unzufriedenheit der Sachsen mit den Lehren und Einrichtungen der römisch-katholischen Kirche schon frühe hervor. Die „pestbringende Lehre und das tödt-

liche Gift" der Hussiten beklagt Bischof Georg Lepesch auch in Siebenbürgen als weit hin verbreitet; die Strömungen des Basler Concils schlugen ihre Wellen bis in die transsilvanischen Thäler; in sächsischen Kirchen predigte man in diesem Geiste. Bereits im Jahre 1447 brachten die Sachsen in Rom klagend eine Reihe von theilweise sehr bösen Fällen vor, durch die zwischen dem Klerus und dem Laienstand Streit, Zwietracht und Aergerniß entstanden sey; auch an wiederholten heftigen Rügen der Kirchenoberen gegen Welt- und Klostergeistliche fehlte es nicht, die ein trübes Licht auf die sittlichen Zustände derselben fallen lassen und oft zugleich den ernsten Sinn des klagenden Laienstandes, jene Schäden zu bessern, bezeugen, während noch im Jahre 1520 ein Dechant gegen die vom Bischof neuerdings auf das Conkubinat gesetzten Strafen zu protestiren sich nicht scheute.

Wie nun bei solchen Zuständen und Stimmungen der Gemüther Hermannstädter Kaufleute um das Jahr 1519 lutherische Schriften von der Leipziger Messe nach Hause brachten und die Kunde von dem großen Ereigniß in Wittenberg in die Städte des Landes kam, da erhob sich rasch auch hier die gewaltigste Bewegung der Geister. In Hermannstadt verkündeten schon am Anfang der zwanziger Jahre die „abgefallenen Plebane", Ambrosius Schlesier (Silesita) und Konrad Weich, in heimlichen Zusammenkünften insbesondere in den Kreisen der Kaufleute die neue Lehre; bereits 1521 habe in Bistritz ein Wittenberger Student das Evangelium gepredigt, erzählt die Sage; im Jahre 1524 mußte der Erzbischof von Gran den Dechanten von Hermannstadt und Kronstadt schon ernstlich befehlen, jeden Sonntag in allen Kirchen und Kapellen vor der „verabscheuungswürdigen lutherischen Ketzerei" warnen zu lassen und über alle Ungehorsamen und Abtrünnigen den Kirchenfluch auszusprechen. Die vom Hermannstädter Capitel in Gran angeklagten Hermannstädter Prediger aber rettete des Sachsengrafen Marcus Pemfflinger Verwendung bei dem König vor dem drohenden Tod und verschaffte ihnen Zeit zur Flucht; es half nichts, daß auf des Königs Befehl ein Abgeordneter von Gran in Hermannstadt nach lutherischen Büchern suchte und die gefundenen auf dem großen Ring verbrannte, eben so wenig, daß der Reichstag sogar den Scheiterhaufen auf Abfall vom römischen Kirchenthum setzte (1525). Der Sachsengraf Marcus Pemfflinger schützte offen die evangelische Lehre, die angesehensten Rathsherren Matthias Armbruster, Georg Hutter, Peter Wolf neigten sich ihr zu; ja der Rathsherr Georg Hecht nahm einen, vom entflohenen Ambrosius Schlesier aus Deutschland gesandten früheren Dominikaner Georgius, der evangelisch geworden war, auf und ließ ihn in seinem Hause eine Schule errichten, wo nach Luther's Schriften gelehrt und in deutscher Sprache Gottesdienst gehalten wurde (1525). Bald predigte er ohne des Stadtpfarrers Erlaubniß in den kleineren Kirchen Hermannstadts; der Forderung des Raths nachgebend, mußte dieser ihm sogar die Pfarrkirche öffnen; „ich fürchte" — schreibt er — „ich werde entweder den Glauben oder die Heimath lassen müssen." Schon galt der Bann nichts mehr; „so sehr" — klagt das Capitel bei dem Graner Erzbischof — „hat in Hermannstadt die Pest der lutherischen Lehre um sich gegriffen, daß sie selbst in Luther's Heimathsort, wie die bezeugen, die von dort kommen, nicht ärger wüthen kann. Ja die in Hermannstadt verführen das Volk in den Dörfern und Sachsenstühlen und stecken sie mit der abtrünnigen Ketzerei an; schon erheben sich die Bauern gegen ihre Pfarrer."

Tiefer als solche Klagen kennzeichnet den Riß, der die Geister bereits von dem römischen Kirchenthum zu trennen begann, daß die sächsische „Universität" (der Landtag) im Herbste 1525 beschloß: fortan dürfe Niemand mehr Grund und Boden zum Heil seiner Seele an Kirchen und Klöster oder überhaupt zu kirchlichen Zwecken durch letztwillige Verfügung für immer vergaben; solche Vermächtnisse solle der Erbe zurücklösen; wo Erben fehlten, solle es die Gemeinde thun.

Als wenige Monate darauf der ungarische König Ludwig II. und mit ihm das ungarische Heer bei Mohatsch in der schweren Schlacht gegen die Türken den Untergang gefunden (29. August 1526), darauf Bürgerkrieg entbrannte und der Woiwode von Sie-

benbürgen, Johann Zapolya, dem König Ferdinand von Oesterreich den Thron streitig machte (1526—1538), konnte äußere Gewalt noch weniger als früher den Fortschritt der evangelischen Lehre hemmen. Zwar erließ Zapolya im Jahre 1527 den strengen Befehl, die Lutheraner überall mit Feuer und Schwert zu verfolgen; aber die Sachsen standen gegen ihn unter Ferdinand's Fahnen; und wie er 1529 Hermannstadt zu belagern sich anschickte, befahl der Bürgermeister Matthias Armbruster dem Dominikanerconvent die Räumung der Stadt. Wie endlich nach langem Kampfe die Sachsen, von Ferdinand ohne Hülfe gelassen, sich Zapolya unterwarfen, durfte derselbe das kaum gewonnene Volk nicht durch Gewissensdruck reizen und — hatte auch nicht die Macht dazu; nach seinem Tode (im J. 1540) kamen neue Wirren über das Land, das nach dem Gebote der Türken Zapolya's Wittwe, Isabella, zur Regentin erhielt, die, von Ferdinand ein Zeit lang verdrängt (1551—1556), das Reich nach ihrem Tode (1559) ihrem Sohne Johann Sigmund Zapolya hinterließ: Ereignisse und Zustände, die dem Gedeihen der Reformation im Ganzen nur förderlich waren.

Doch die bedeutendste, weil innere Förderung kam derselben von Kronstadt, wohin schon im Jahre 1529 einzelne Theile des Sachsenlandes sich um evangelische Lehrer hatten wenden können, und zwar zunächst durch den Geist und die Thätigkeit eines Mannes, Johannes Honterus, den Luther mit Recht den „Evangelisten des Herrn in Ungarn" nennt. Geboren im J. 1498 in Kronstadt, der Sohn eines sächsischen Bürgers und Lederers, hatte er in Krakau, Wittenberg und Basel Studien gemacht, in der letztgenannten Stadt auch die Buchdruckerkunst gelernt und kehrte 1533 mit eben so reicher Gelehrsamkeit als heiligem Eifer in seine Vaterstadt zurück. Hier sammelte er sofort die Jugend in einer Schule um sich und lehrte in gewaltiger Predigt vor täglich wachsenden Kreisen, die bald der Hof der verwittweten Mutter in der Schwarzgasse nicht alle fassen konnte, das Evangelium. Zugleich hatte er Werkzeuge und Gehülfen zu einer Buchdruckerei — der ersten im Lande — mitgebracht; aus ihren Pressen erschienen bald evangelische Schriften und eine Reihe der trefflichsten Lehrbücher für die Bedürfnisse evangelischen Schulunterrichts. Von dem bedeutendsten Einfluß aber war die Kirchenordnung, die Honterus zuerst 1542 unter dem Titel Formula reformationis ecclesiae Coronensis et Barcensis totius provinciae herausgab; die neue Auflage des folgenden Jahres: Reformatio ecclesiae Coronensis et totius Barcensis provinciae, erschien abgesondert zugleich auch in Wittenberg mit einer Vorrede Melanchthon's; eine dritte Bearbeitung und theilweise Erweiterung wurde von der sächsischen Universität veranlaßt, nach deren Beschluß von 1545 der Hermannstädter Bürgermeister 1547 gelehrte Männer in Hermannstadt versammelte, „um den schädlichen Spaltungen der Ceremonieen ein Ende zu machen und Alles aus Grund der Schrift in eine klare Ordnung zu bringen". Diese Bearbeitung (Coronae MDXLVII) führt den Titel: Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania (wieder abgedruckt in Hornyansky's Protestant. Jahrbüchern f. Oesterreich. Bd. IV. S. 241. 580), und enthält nach einer Einleitung voll tiefen sittlich-religiösen Ernstes in den neunzehn Titeln: de vocatione ministrorum, de doctrina christiana, de officiis ministrorum, de sacramento baptismatis, de coena domini, de abusu missae privatae, de communicatione infirmorum, de virtute absolutionis, de excommunicatione, de scholis restituendis, de cura pauperum, de tutela pupillorum, de causis matrimonialibus, de quibusdam politicis abusibus reformandis, de annuis visitationibus, de officio matutino, de summo officio, de officio vespertino, de ritu ceremoniarum in pagis, eine — wie der in demselben Jahre herausgegebene deutsche Text sie heißt — ausführliche „Kirchenordnung aller Deutschen in Sybenbürgen", welche die sächsische Nationsuniversität, der autonome Landtag, als Gesetz für die sächsische Kirche anerkannte und einführte. Im Jahre 1550 in der Woche nach Misericordias domini in Hermannstadt versammelt, beschloß er nämlich: Quando quidem Deus voluit, ut magistratus esset custos primae et secundae tabulae, necessarium est igitur, curam gerere, ut sincera doctrina verbi Dei in ecclesiis pure,

citra conscientiarum offendiculum propagetur et conservetur, qua in re multum utilitatis affert concordia doctorum de doctrina, sacramentis et ceremoniis in ecclesia utilibus et necessariis. Est igitur conclusum, ut in singulis civitatibus, oppidis et villis ecclesiae juxta Reformationem ante triennium editam reformari debeant ac quique pastores ecclesiarum secundum eandem reformationem sese accomodare ac vivere debeant.

Inzwischen war in Kronstadt, wo die drei großen Stadtrichter Lukas Hirscher, Johannes Fuchs — der 1544 an Luther ein Theodosianisches Goldstück „zum Andenken" schickte — und Hans Benkner, wetteifernd für die Kirchenverbesserung thätig waren, schon 1542 „Gott und seinem heiligen Namen zu Ehren" die Messe abgeschafft und das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt worden, ja bereits 1541 der Pfarrer von Brenndorf in die Ehe getreten; zu Weihnachten im J. 1543 gelobten bei der Neuwahl der Amtleute Rath und „Hundertmänner" von Kronstadt im Namen der Gemeinde für alle Zeiten sich nach Honterus' Reformationsbüchlein zu halten; vier Monate später (22. April 1544) wurde Honterus selbst Stadtpfarrer und wurden zugleich auf Anordnung der Obrigkeit alle Bilder und Altäre bis auf den einen Hauptaltar aus den Kirchen entfernt, die Klöster wurden aufgehoben und mit aus ihren Gütern 1544 nach der von Honterus getroffenen Einrichtung eine Schule errichtet, die, den trefflichsten im deutschen Mutterlande nicht unglücklich nachstrebend, für Siebenbürgen und insbesondere die evangelische Kirche Jahrhunderte lang eine segensreiche Pflanzstätte der Bildung und eine Leuchte der Wissenschaft gewesen ist. Valentin Wagner, Meister der freien Künste, war der erste Rektor, später Honterus' Nachfolger auf dem Stadtpfarrerstuhle, als dieser den 23. Januar 1549 gestorben, nachdem er, wie die Zeitgenossen rühmen, „den rechten Gottesdienst angericht und des heiligen Evangelii halben viel erlitten, fromm, demüthig, lehrhaftig, Niemand verschmähend", für das Sachsenland Luther und Melanchthon zugleich.

In Hermannstadt förderten die Reformation nach Markus Pemfflinger die Bürgermeister Matthias Armbruster und Peter Haller, von 1536 an auch der Stadtpfarrer Matthias Ramser. Dieser überschickte, um Rath fragend, die Kirchenordnung des Honterus an Luther: „Alles, was Du mich fragst", antwortete dieser den 1. Sept. 1543, „findest Du in jenem Buche besser, als ich es schreiben kann; wie sehr gefällt es mir, das mit so großer Gelehrsamkeit, Reinheit und Treue verfaßt ist. Dieses Büchlein lies und gehe zu Rath mit den Lehrern der Kronstädter Gemeinde; sie werden Dir die nützlichsten Mithelfer seyn zur Verbesserung Deiner Kirche." So wurde von 1543 an die Reformation in Lehre, Gottesdienst und Leben auch in Hermannstadt durchgeführt; die Klöster öffneten sich, die Brüder traten in's Leben, wohl auch in den Ehestand; mit einer Gabe von zwölf Gulden half der Rath dem Mönch Matthias seinen Hausstand gründen, als dieser im Mai 1543 sich verehelichte. Die Klostergüter wurden eingezogen und zum Theil verkauft; dafür erstand an der Südseite der Pfarrkirche ein neues Schulhaus und erhielt der Rektor einen Lektor an die Seite mit einem Gehalte von 80 Gulden.

In Bistritz wurde die Kirchenverbesserung unter dem Stadtpfarrer Mich. Fleischer (seit 1541) durchgeführt; auch hier stand der Rath mit an der Spitze der Bewegung; 1543 waren bereits die Bilder aus den Kirchen entfernt. In Schäßburg verbreitete am Anfang der zwanziger Jahre Simon von Trapoldt, Meister der freien Künste, reformatorische Ansichten, und schon 1529 führt der Dominikanerprior das Unglück der Zeiten darauf zurück, daß fast Alle der Irrlehre M. Luther's anhingen, die Gebote der Kirche verachteten, Fleisch äßen am Freitag, die „Milchspeisen und Bannsprüche gering schätzten" und die Priester verfolgten; als Lukas Roth Stadtpfarrer war, kam die Reformation zum Durchbruch (um 1544). Aehnlich in Mediasch unter dem Stadtpfarrer Bartholomäus Altenberger. Die Landgemeinden folgten dem Beispiel, so daß schon im Mai 1545 die Dechanten und Abgeordneten der sächsischen Capitel in Mediasch zusam-

mentraten, sich als Glieder einer Kirche anerkannten und das Verhältniß festsetzten, in dem sie, die früher zwei Diöcesen, der Graner und Siebenbürger angehört hatten, als ein Körper zu den öffentlichen Lasten beizutragen hätten. Von einer ausdrücklichen Annahme des Augsburgischen Bekenntnisses, welche ältere Kirchengeschichtschreiber in diese Versammlung versetzen, findet sich in den jetzt vorhandenen bekannten Quellen nichts. Im Februar 1553 endlich wählte die geistliche Synode den Hermannstädter Pfarrer Paul Wiener, der von Laibach gebürtig, um seines Glaubens willen vertrieben, Zuflucht in Hermannstadt gefunden hatte, zum Superintendenten; ihm folgte, wieder durch die Wahl der geistlichen Synode, welches Recht die „weltliche Universität" dieser widerspruchslos einräumte, 1557 der Hermannstädter Stadtpfarrer Matthias Hebler; als nach dessen Tode die Synode den Pfarrer von Birthälm, Lukas Unglerus oder Ungleich, zum Superintendenten wählte (Mai 1572), wurde und blieb dieser Ort der Sitz des Superintendenten. Unter Unglerus' Amtsführung bestätigte der katholische Fürst Stephan Bathori 1572 der „in Christo geeinigten Kirche des ganzen sächsischen Volkes" die volle und ungehinderte Ausübung „der wahren, hochheiligen und mit dem Worte Gottes übereinstimmenden Augsburger Confession", nachdem die geistliche und weltliche Universität wiederholt ihre Uebereinstimmung mit derselben erklärt hatte.

Hand in Hand mit der Wiederherstellung der Reinheit der Kirche ging überall im Sachsenland die Wiederherstellung der Schulen, die in den verflossenen „langen ungnädigen Zeiten", wie Honterus klagt, verfallen waren. Kronstadts und Hermannstadts Vorgang ist schon oben erwähnt; auch in den anderen Städten geschah Aehnliches*). Die Kirchenordnung Honterus' enthält treffliche organisatorische Grundsätze und Anordnungen. Jedes Dorf bekam wieder seine Schule; auch hier sollten die Knaben nicht nur lesen, schreiben, rechnen, singen lernen, sondern sogar lateinisch und griechisch. Aus dem Kircheneinkommen beschlossen sie im J. 1578 im Burzenland zur Unterstützung armer Kinder im Schulbesuch etwas jährlich zur Anschaffung von Kleidern zu verwenden; Hermannstadt kaufte für seine neue Schulbibliothek in einem Jahre (1557) aus Deutschland für hundert Gulden Bücher, nachdem Freunde der Wissenschaft dort 1555 einen Studienfonds gegründet, um daraus Studirende auf deutschen Hochschulen zu unterstützen. In Wittenberg haben in den Jahren 1522—1556 hunderteilf siebenbürger Sachsen studirt; dem frommen „Lehrer Deutschlands", Philipp Melanchthon, der mit den Gründern der neuen sächsischen Schule und Kirche in förderndem Briefwechsel stand, schickte die sächsische Universität durch den Hermannstädter Rathsmann Thomas Bomelius, als dieser auf Veranlassung der im Lande ausgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten 1557 nach Wittenberg gesandt wurde, unter anderen Geschenken ein Zehndukatenstück zu ehrender Gabe.

So wurde die evangelische Kirche und Schule im siebenbürgischen Sachsenlande gegründet; überall gingen Obrigkeit und Gemeinden Hand in Hand; nirgends in dem freien Bürgervolk roher Pöbelauflauf oder Bilderstürmerei. Eine sehr bedeutsame Fortwirkung der früheren kirchlichen Verfassung war es hiebei, daß den Capiteln des sächsischen nun evangelischen Klerus ein sehr großer Antheil an dem Kirchenregiment blieb. Während in Deutschland, wo die Reformation, mit getragen durch die Gunst der Fürsten und Landesherrn, den Sieg errang, auf diese, nachdem die früheren Organe des Kirchenregiments, die Bischöfe, gefallen waren, das jus episcopale großentheils überging, fand die Reformation in Siebenbürgen gegen den Willen der Fürsten, welche katholisch blieben,

*) Jos. Dück, Gesch. des Kronst. Gymnas. Kronstadt 1845. — A. Gräser, geschichtl. Nachrichten über das Mediascher Gymnas. Herm. 1852. — H. Wittstock, kurzer Abriß der Geschichte des Bistritzer Gymnas. Bistritz 1851. — G. D. Teutsch, Geschichte des Schäßburger Gymnas. Kronst. 1852 u. 1853. — K. Schwarz, Vorstudien zu einer Gesch. des städtischen Gymnasiums A. K. in Hermannstadt. Herm. 1859. — D. Krasser, Geschichte des Mühlbächer Untergymnas. Kronst. 1857. (Mit Ausnahme des Dück'schen Werkes sämmtlich in den Programmen der genannten Gymnasten in den angeführten Jahren erschienen.)

Eingang; die Pfarrer der einzelnen Gemeinden in den alten Ruraldechanaten zu Capiteln unter den gewählten Dechanten vereinigt, hörten nicht auf, sondern wurden auch evangelisch. Die später zu erwähnende Aufhebung des siebenbürgischen Bisthums berührte diese Verhältnisse nicht; die Königin Isabella bestätigte dem evangelisch-sächsischen Klerus 1559 den Fortbestand der alten Jurisdiktionsrechte und eine Vereinbarung der geistlichen und weltlichen Universität setzte im Dezember 1559 die Gränzen derselben fest, da nach den neuen Rechtsanschauungen doch nicht mehr das kanonische Recht in vollem Umfang in Uebung bleiben konnte. In Folge hiervon erstreckte sich die geistliche Gerichtsbarkeit auf Ehesachen, auf Alles, was den Zehnten — in dessen von den Fürsten oft geschirmtem Besitz die sächsische Geistlichkeit blieb —, die Feiertage und des „Pfarrherrn Gesind" betraf, „so weit sie nicht das Leben verwirkt"; heute noch fließen die Eheprocesse vor den Capitulargerichten. Auch andere Theile der geistlichen Jurisdiktion blieben im Besitz des Klerus; so die Einweisung (Institution) der gewählten Pfarrer in's Amt und die damit verbundenen Temporalien, die Disciplinargerichtsbarkeit über Geistliche und Lehrer, die Sorge für die Reinheit der Lehre u. A. Die Rechtsbildung und Gesetzgebung für diese Fälle lag im Wirkungskreise der geistlichen Synode, die unter dem Vorsitze des Superintendenten aus den Dechanten und den Abgeordneten der Capitel bestand; wenn die Gegenstände zugleich in's bürgerliche Leben hinübergriffen, traten die „geistliche und weltliche Universität" (Synode und Landtag) zusammen, oder einigten sich durch Botschaften. Kirchenvisitationen wurden gemeinschaftlich vom geistlichen und weltlichen Stande vorgenommen; die ältesten Visitationsartikel sind aus dem Jahre 1577.

Raschen Eingang und schnelle Verbreitung fand die Reformation auch unter dem ungarischen Volk in Siebenbürgen. Der Obergespan des Hunyader Comitates, Valentin Török, hatte schon 1527 einen evangelischen Prediger. In dem nordwestlichen Theile des Landes zählte die Reformation bald noch zahlreichere Anhänger; der Obergespan Kaspar Dragfi und seine Gattin Anna Bathori, von Matthias Devai, dem „Luther Ungarns" dem Licht des Evangeliums zugewendet, standen hier fördernd an der Spitze. Unter Dragfi's Schutze traten in Erdöd, einer Besitzung desselben, im Sept. 1545 Bekenner der evangel. Lehre aus dem ungarischen Volke zu einer Synode zusammen und sprachen in 11 (oder 12) Artikeln ihr Glaubensbekenntniß im Anschluß an die evangelischen Bekenntnisse und zum Theil unter namentlicher Hinweisung auf die Augsburger Confession aus. Aehnliches geschah durch die Artikel der Synode in Ovar 1554 und der zweiten Synode in Erdöd 1555, deren Beschlüsse wichtige Theile der neuen Kirchenordnung regelten. Wirksame Unterstützung kam der Reformation unter den Ungarn durch Kaspar Helt (Heltai, d. i. Heltauer, Heltner), der von 1543—1545 in Wittenberg studirte, zurückgekehrt in Klausenburg, dieser damals halb sächsischen, halb ungarischen Stadt Pfarrer wurde und mit Georg Hofgref eine Druckerei errichtete, in der er außer vielen anderen evangelischen Schriften eine ungarische Bibelübersetzung in fünf Bänden herausgab (1551—1561), an der der Prediger der ungarischen Gemeinde, Stephan Gyulai, der Rektor Georg Vizaknai u. A. geholfen hatten. Auch hier ging der Kirchenverbesserung die Verbesserung des Schulwesens zur Seite; des Klausenburger Rektors Georg Molnar lateinische Grammatik ist fast dreihundert Jahre lang in Siebenbürgen im Gebrauch gewesen. Bald saßen die Anhänger der evangelischen Lehre selbst im Reichsrath; gegen Peter Petrovic's mächtigen Schutz, der an Isabella's und Johann Sigmund's Seite das Reich verwalten half, konnte selbst des Mönchs, Bischofs und Schatzmeisters Martinuzzi Verfolgungseifer nichts erreichen: Umstände, die auch der sächsischen Reformation zu gute kamen.

Neben der evangelischen Lehre nach dem Augsburger Bekenntniß fand bald auch die Ansicht der Schweizer Reformatoren unter den Ungarn und Szeklern in Siebenbürgen Eingang. Martin Kalmancsehi verbreitete sie (1554); Disputationen in Thorenburg, Klausenburg, Mediasch (1558—1561) zwischen den Anhängern der beiden Richtungen führten keine Einigung herbei, so daß auf der Synode in Enyad 1564 die

Ungarn und Szekler entschieden zur reformirten Kirche übertraten und den Hofprediger des Fürsten, Dionysius Alesius, zum Superintendenten wählten. So trennte sich die sächsisch-evangelische und die ungarisch-reformirte Kirche; Abbruch that es der letzteren, als der fürstliche Leibarzt Blandrata und der Klausenburger Pfarrer Franz Davidis die Ansicht in Glaubenssachen verbreiteten, welche Lälius und Faustus Socinus namentlich gegen die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit aufgestellt hatten und durch ihre Thätigkeit mit dem Fürsten Johann Sigmund Zapolya auch ein Theil der Ungarn und Szekler, ja selbst die noch vorhandene sächsische Gemeinde in Klausenburg zur unitarischen Kirche überging (um 1568).

So vollzog sich in Siebenbürgen die große sittlich-religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts; das gesammte sächsische Volk trat zur evangelischen, der größere Theil der Ungarn und Szekler zur reformirten Kirche über; die römisch-katholische behielt, hauptsächlich unter den Szeklern, nur eine geringe Zahl von Gläubigen. Bloß unter den Walachen des Landes fand die Reformation keinen Eingang, obwohl der Kronstädter Rath 1559 Luther's Katechismus und Hans Benkner 1560 die Evangelien, in ihre Sprache übersetzt, drucken ließ, „damit die walachischen Pfaffen sie läsen und verstünden, weil es besser sey, zu reden in der Gemeinde fünf Worte, die man verstehe, als zehntausend in fremder Sprache, die man nicht verstehe."

Durch den Austritt der ständischen Nationen in der Mehrzahl ihrer Glieder aus der katholischen Kirche kam das siebenbürgische Bisthum schon frühe in große Gefahr. Bereits nach dem Tode des Bischofs Goßtony (1527) erhob einerseits der Sekretär und Abgeordnete König Ferdinand's, Georg Reychestorffer, andererseits der siebenbürgische Landtag Anspruch auf die bischöflichen Einkünfte. Nach dem Tode Johann Zapolya's (1540) überließen die Stände dem Bischof die Einkünfte des Bisthums schon nur bedingungsweise, und als der Bischof Statilius starb (April 1542), ohne daß der bischöfliche Stuhl sofort wieder besetzt wurde, vergabte König Ferdinand die Güter und Einkünfte des Bisthums seinem Feldhauptmann Kaspar Seredy, während die Stände sie der Königin Isabella überwiesen. Als nach dem kurzen Ferdinandischen Interregnum (1551—1556) der auf Ferdinand's Seite stehende Bischof Paul Bornemissa nicht auf Isabella's Seite treten wollte, stellte der Landtag (Dezember 1556) den Antrag auf gesetzliche Sanktion der zum großen Theil bereits vollzogenen Säkularisation der bischöflichen Güter und Einkünfte und die (katholische) Königin nahm ihn, wiewohl sie sich vorbehielt, darüber erst mit ihren Räthen „wohlwollend zu berathen", thatsächlich an; Bischof Bornemissa bat um freien Abzug nach Ungarn, 500 Reiter geleiteten ihn bis Großwardein. Von da an hat Siebenbürgen, die Jahre 1597—1601 ausgenommen, bis zum Jahre 1716 keinen katholischen Bischof gehabt. So kamen mit allen bischöflichen Gütern und Einkünften auch jene Steuern, Abgaben und Zehnten der Sachsen, in deren Besitz sich die Bischöfe im Lauf der Zeiten gesetzt hatten, zum Krongut. Die bis dahin aber von den sächsischen, nun evangelischen Pfarrern bezogenen Zehnten sollten nach dem Beschluß des Landtags in Thorenburg (1544) denselben ungeschmälert bleiben und Isabella, wie später viele andere Fürsten, bestätigte 1559 dieses Zehntrecht (das erst 1848 gegen Entschädigung aufgehoben worden ist). Aehnlichen Schutz ließen 1557 die Stände auch den ungarischen evangelischen Geistlichen bezüglich ihres freilich geringeren Zehntbezugs zukommen. Doch verlor in der Folge durch die Gewaltthat des Fürsten Gabriel Bathori ein großer Theil des sächsischen Klerus, der bis dahin den ganzen Zehnten bezogen hatte, eine Quarte, die seit 1580 an die Fürsten verpachtet gewesen war (1611. 1612).

Die Rechtsstellung der evangelischen und reformirten Kirche wurde schon, während die Reformation sich vollzog, durch die Stände in entschiedenster Weise gewahrt und gesichert. Nachdem die Landtage anfangs jede Neuerung in Religionssachen verboten hatten, sprachen die drei ständischen Völker, Ungarn, Szekler und Sachsen, schon 1554 in Mediasch das milde Wort aus, daß der Glaube der Christen nur einer sey, wenn

auch verschiedene kirchliche Bräuche herrschten. Auf dem Landtage in Thorenburg (1557) willfahrte Isabella dem Willen der Stände, indem sie bestätigte, es solle Jeder sich zu dem Glauben halten können, zu dem er wolle; 1563, 1564 wurde derselbe Grundsatz in Gesetzesartikeln wiederholt, mit dem Zusatz, daß keine Partei der anderen zum Schaden oder Hinderniß dienen oder Unrecht zufügen dürfe. Aus diesen und ähnlichen Landtagsbeschlüssen ist das Gesetz entstanden, das in dem siebenbürg. Gesetzbuche der Approbaten Th. 1. Tit. 1. Art. 2. sich findet: „die vier landtäglich gesetzlich anerkannten Religionen sollen für alle Zeiten als solche anerkannt werden nach dem ruhmwürdigen Beispiel unserer Vorfahren, wie denn in der That die Wohlfahrt des Landes, der Beschluß der Stände und die mehr als einmal eingegangene Union dasselbe dringend erheischt. Die freie Ausübung dieser vier recipirten Religionen, nämlich der evangelisch-reformirten oder calvinischen, der lutherischen oder der des Augsburger Bekenntnisses, der römisch-katholischen, der unitarischen oder antitrinitarischen, wird in allen nach den Landtagsbeschlüssen gewöhnlichen Orten für alle Zukunft gewährleistet". Ebenso gewährleistete ein Gesetz den Besuch fremder Länder zur Erwerbung von Kenntnissen; wer auch nur auf seine Abschaffung antrage, solle verdammt seyn vor Gott im zukünftigen Leben und in dieser Welt aller Ehre bar. Dasselbe Approbatalgesetz (Theil 1. Tit. 1. Art. 3.) sichert den recipirten Kirchen das Recht der Eigengesetzgebung in dem unbeschränktesten Umfange zu, so daß sie nicht einmal verpflichtet werden, für ihre Beschlüsse und Constitutionen weder vorher die Genehmigung der Regierung anzusuchen, noch ihr nachher eine Anzeige davon zu machen.

Dieser Rechtsstand der evangelischen Kirche helvetischen und Augsburger Bekenntnisses blieb unter den einheimischen Fürsten Siebenbürgens unverändert. Da trat das Land am Schluß des 17. Jahrhunderts durch freien Vertrag unter die Schutzherrlichkeit des österreichischen Hauses und durch die Abdankung des jungen Fürsten Michael Apafi bestieg Leopold I. selbst den Fürstenstuhl. In dem Grundvertrag des Landes mit dem österreichischen Hause, dem sogenannten Leopoldinischen Diplom vom 4. Dezember 1691 erkannte Leopold feierlich das gesammte öffentliche und Privatrecht Siebenbürgens an und gewährleistete namentlich (Art. 1.), daß in causa receptarum ibidem religionum, templorum, scholarum, parochiarum, aut introductionis cujusque alterius cleri et personarum ecclesiasticarum, quam ibi nunc exstant, nihil alterabitur, contradictionibus quibuscunque sive sacri sive profani ordinis nihil unquam in contrarium valentibus. Der Kaiser bezeichnet den Vertrag selbst als eine in perpetuum valitura lex und gelobt für sich und sein gesammtes Haus nunquam violabili fide für alle Zeiten die redliche Aufrechthaltung desselben. Nach dem siebenbürgischen Staatsrecht mußten alle nachfolgenden Fürsten ihre Regierung den Ständen Siebenbürgens gegenüber durch ein sogenanntes Assekurationsreskript beginnen, in welchem auch die Aufrechthaltung der gesetzlichen Rechte der recipirten Religionen auf's Neue feierlich zugesichert wurde, und dann erst schworen die Stände den Eid der Treue. Seit 1790 ist an die Stelle des Assekurationsreskripts die erneuerte vollinhaltliche Bestätigung des Leopoldinischen Diploms getreten, wie denn die Gesetzgebung fortwährend für jene Kirchenrechte neue Garantieen zu schaffen bemüht und — genöthigt gewesen ist. So setzt der 53. Artikel von 1790/91 ausdrücklich fest: quatuor receptae religiones vigore legum patriarum, benigno diplomate Leopoldino confirmatarum in aequalitate jurium ac libertatum suarum liberique exercitii, non obstantibus in contrarium editis ordinationibus porro etiam conservabuntur, während der 7. Artikel, der das Gesetzgebungsrecht für ein dem Fürsten und den Ständen gemeinschaftliches erklärt, und der 8. Artikel durch die Bestimmung: Sacratissima sua Majestas status et ordines securos reddit, nunquam per edicta, seu dic dictas patentales . . principatum hunc Transsilvaniae partesque ei incorporatas gubernandas fore . . executiva potestate per suam Majestatem et successores ejusdem in sensu legum exercenda — einer rechtlichen Möglichkeit einseitiger

Eingriffe durch Verordnungen der Regierung in das Recht der evangelischen Kirchen den Boden entzieht.

Daß solche Eingriffe denn doch oft stattgefunden, kann nicht geläugnet werden, aber immer ist jene gesetzliche Stellung die feste Burg gewesen, in die das bedrängte Recht der Kirchen sich zurückgezogen und woraus es, wenn die Zeit des Märtyrerthums verflossen, neugestärkt hervorgegangen ist. Wenn nicht Alles täuscht, sind die evangelischen Kirchen Siebenbürgens gegenwärtig wieder in derselben Lage.

3. Statistisches. Die evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Siebenbürgen umfaßt mit wenigen Ausnahmen die sächsische Nation des Landes. Die Zahl der Gemeinden beträgt 270 mit eben so viel Pfarren, in welchen außer den Pfarrern im Jahre 1856 noch 225 „Prediger" (Hülfsgeistliche) dienten. Von den Gemeinden sind 15 magyarisch, 4 serbisch, die übrigen deutsch; die Gesammtzahl der Evangelischen beträgt nach der amtlichen Zählung vom 31. Oktober 1857 196,375 Seelen; im Jahre 1856 betrug sie 196,895. Die Schülerzahl erreichte nach der Zählung von 1856 31,054; Volksschulen befinden sich in jeder Gemeinde, dazu in Mühlbach ein Untergymnasium, in Hermannstadt, Schäßburg, Kronstadt, Mediasch, Bistritz vollständige Gymnasien, mit welchen zugleich Seminarien für Volksschullehrer und Dorfprediger (Hülfsgeistliche) und — ebenso in Mühlbach — Realschulen verbunden sind*). An allen diesen Schulen dienten im Jahre 1856 87 akademische und 605 Lehrer, die keine Universitätsstudien gemacht hatten.

Die evangelische Kirche Augsburg. Bekenntnisses steht unter einem Superintendenten oder, wie er nach dem Gesetz heißt, Bischof, der in Birthälm seinen Amtssitz hat, denselben aber in Zukunft nach der kaiserlichen Verfügung vom 27. Dezember 1854 in Hermannstadt haben soll. Nach der uralten Eintheilung gliedert sich die Kirche in 16 Capitularkreise, an deren Spitze die von den Pfarrern gewählten Dechanten stehen: das Mediascher Capitel, das Hermannstädter, das Burzenländer, das Nösner (Bistritzer), das Unterwälder, das Keisder, das Kosder, das Schelker, das Schenker, das Leschkircher, das Bogeschdorfer, das Bulkescher, das Regner, das Laßler, das Thekendorfer, das Schogener. Den Capiteln, d. i. den Pfarrern derselben unter ihrem Dechanten steht, wie schon oben erwähnt, die Gerichtsbarkeit in Ehesachen nach dem evangelischen Kirchenrecht zu, sowie die Institution der Pfarrer; auch die Disciplinargerichtsbarkeit über den gesammten geistlichen und Lehrerstand gehörte früher zum unbestrittenen Wirkungskreise derselben. Rein geistliche Angelegenheiten werden von der geistlichen Synode unter dem Vorsitz des Bischofs erledigt.

Die anderweite Vertretung und Verwaltung der Kirche gliedert sich nach den drei Abstufungen der Ortsgemeinde, der Bezirksgemeinde, der gesammten Landeskirche. Norm für dieselbe ist, nachdem die frühere, vielfach unevangelische „Allerhöchst genehmigte Vorschrift für die Consistorien der Augsburger Confessionsverwandten in Siebenbürgen" vom Jahre 1807 durch die Aenderung der politischen Verwaltung, mit der sie auf das Engste verknüpft war, unmöglich geworden war, die „provisorische Vorschrift für die Vertretung und Verwaltung der evangelischen Landeskirche Augsburg. Bekenntnisses in Siebenbürgen", welche das Ministerium für Cultus und Unterricht unter dem 27. Februar 1855 herabgegeben und die in den die Orts- und Bezirksgemeinde betreffenden Theilen 1856 eingeführt worden. Die Vertretung und bezüglich die Behörden der Kirche gehen nach derselben überall aus freier Wahl hervor, in den Ortsgemeinden das Presbyterium und die größere Gemeindevertretung, in den Bezirksgemeinden — deren neun auf die Capitulareintheilung gegründet sind: die Mediascher, Hermannstädter, Kronstädter, Bistritzer, Mühlbächer, Schäßburger, Schelker, Schenker, Regener — das Bezirksconsistorium

*) Unter der Oberaufsicht und Leitung der evangelischen Kirche, bezüglich des Oberconsistoriums, stand auch die im Jahre 1844 gegründete sächsische Rechtsakademie in Hermannstadt, bis sie 1851 der Staat übernahm. Vgl. Dr. J. G. Müller, Taschenbuch der Hermannst. Rechtsakademie. Hermannst. 1859.

und die Bezirksversammlung; für die Landeskirche sollte es das Superintendentialconsistorium und die Landeskirchenversammlung seyn. In dem Bezirksconsistorium und der Bezirkskirchenversammlung, in dem Superintendentialconsistorium und der Landeskirchenversammlung sind „Geistliche“ und „Weltliche“ in gleicher Zahl. Den Vorsitz im Presbyterium und in der Gemeindevertretung führt der Ortspfarrer, im Bezirksconsistorium und in der Bezirkskirchenversammlung der Bezirksdechant; im Superintendentialconsistorium und in der Landeskirchenversammlung sollte ihn der Superintendent führen. An die Stelle dieser „provisorischen Vorschrift“ hat das Ministerium für Cultus und Unterricht unter dem 4. Dezember 1860 „provisorische Bestimmungen für die Vertretung und Verwaltung der evangelischen Landeskirche Augsburg. Bekenntnisses in Siebenbürgen“ erlassen, welche von der Siebenbürgischen Statthalterei an das Oberconsistorium mit dem Ersuchen übersendet worden sind, dasselbe wolle im Sinne des der Kirche gesetzlich zustehenden Selbstbestimmungsrechtes nach wohlerwogenem Ermessen die weiteren Einleitungen zur Vollziehung dieser provisorischen Bestimmungen treffen. Die „provisorischen Bestimmungen“ ruhen auf demselben Grunde des presbyterial-synodalen Princips, stellen der Kirche werthvolle, bisher von dem Staate in Anspruch genommene Rechte im Sinne der vaterländischen Gesetze zurück und sichern ihr namentlich die Möglichkeit des eigenen autonomen Ausbaus des kirchlichen Verfassungswerkes. Die Landeskirchenvertretung wird in nächster Zeit über die „provisorischen Bestimmungen“ beschließen (vgl. die Denkschrift üb. die Angelegenh. der Verfass. der evangel. Landesk. A. B. in Siebenbürgen. Vorgetragen in der Versamml. des verstärkten Oberconf. 13. Dez. 1860. Hermannst. 1861).

Die Glieder der evangelischen Kirche helvetischen Bekenntnisses gehören mit wenigen Ausnahmen dem ungarischen und Szeklervolk an. Die Zahl derselben beträgt nach der Zählung vom 31. Oktober 1857 312,223 Seelen, Für die ihm gesetzlich zugewiesenen Angelegenheiten steht auch hier ein Superintendent, oder nach der gesetzlichen Benennung, ein Bischof an der Spitze, der gegenwärtig Klausenburg zum Amtssitze hat. Die Kirche gliedert sich in Seniorate oder Tracte: den Hunyader, Karlsburger, Enyeder, Kolosch-Kalotaer, Deescher, Szeker, Görgenyer, Maroscher, Kokelburger, Udvarhelyer, Erdövideker, Schepschier, Kezdier, Orbaier, Hermannstädter, Silvaner (tractus Silvaniensis, im NW. des Landes in den Comitaten Mittel-Solnok und Krazna, nach der Convention von 1821 so lange zur siebenbürgischen reformirten Diöcese gehörig, als diese Comitate zu Siebenbürgen gehören*)) und endlich der Schaioer. Senioren aus dem geistlichen und Senioratscuratoren aus dem weltlichen Stande stehen an der Spitze; Special- oder Partialsynoden aus Geistlichen und Weltlichen treten in den einzelnen Tracten zusammen; vor sie gehören unter anderen Disciplinarfälle der Geistlichen und die Eheprocesse; doch unterliegen diese der Revision der General- oder Provinzialsynode, die gleichfalls aus Geistlichen und Weltlichen besteht und die auch die Kandidaten des geistlichen Standes prüft und ordinirt. Die Oberleitung und Gesammtvertretung der Kirche liegt dem Oberconsistorium ob, das aus einem weltlichen Präsidenten, dem Superintendenten, den reformirten Gubernialräthen und Gubernial-Sekretären, den Ober- und Vice-Curatoren der Seniorate, den Ober- und Vice-Curatoren, sowie den Professoren der Collegien und Gymnasien, den Senioren, Notaren und Direktoren der Tracte, endlich allen bedeutenderen reformirten Magnaten besteht. Der Mangel der Organisation, der von einer solchen Zusammensetzung einer, der Zahl nach fast unbegränzten, in einem bedeutenden Theile der Mitglieder zufälligem Wechsel unterworfenen Oberbehörde und Obervertretung der Kirche unzertrennlich ist, ist von den Freunden derselben wiederholt ernst beklagt worden.

Die Pfarrer werden von den Gemeinden gewählt, nur hie und da von Patronen ernannt. Eine Zehntabgabe an dieselben — von einer Quarte, während die Grund-

*) Eben jetzt werden sie wieder Ungarn einverleibt.

herren drei bezogen — fand in verhältnißmäßig wenig Gemeinden statt. Die Zahl der Pfarren beträgt 573, wozu noch etwa 300 Filialen kommen; fast jede Gemeinde hat auch eine Volksschule. Höhere Lehranstalten finden sich: in Enyed das von dem Fürsten Gabriel Bethlen 1630 ursprünglich in Weißenburg gegründete, mit reichen Gütern ausgestattete Collegium, an dem Altstedt, Bisterfeld, Piscator, Opitz, Basirius Lehrer gewesen; ferner das Collegium in Klausenburg, zur Zeit der Reformation gegründet, mit Schenkungen von den siebenbürgischen Fürsten Gabriel Bothari, Gabriel Bethlen, Achatius Bartschai und Mich. Apafi; das Collegium in Neumarkt (Maros-Vásárhely), das ursprünglich, aus den Trümmern der durch den Uebertritt von Sophie Bathori zur katholischen Kirche 1671 von Scharosch-Patak vertriebenen Lehrer und Schüler bestehend, vom Fürsten Michael Apafi in Weißenburg Aufnahme gefunden hatte, von hier wegen des Festungsbaues 1716 zur Auswanderung genöthigt, am genannten Orte endlich eine gern gewährte bleibende Stätte fand und durch treffliche Lehrer bald bedeutenden Ruf erlangte. Die Collegien umschließen zugleich theologische und umschlossen bis 1850 auch juridische — wohl bald wieder erstehende — Lehranstalten. Auch das Collegium in Udvarhely, 1674 durch den Kanzler Joh. Bethlen gegründet, besitzt neben dem Gymnasium eine theologische Lehranstalt; Gymnasien befinden sich noch in Broos, Zilah, Thorenburg, Kezdi-Vascharhely.

Auf einem Flächenraume von 1054 Geviert-Meilen, unter einer Gesammtbevölkerung von 2,173704 Seelen zählt denn Siebenbürgen 508,598 evangelische Einwohner, von welchen nach den obigen Angaben 312,223 dem Helvetischen, 196,375 dem Augsburgischen Bekenntniß angehören. Der Vergleichung wegen fügen wir noch hinzu, daß die Zahl der Römischkatholischen 237,742, die der Unitarier 48,113, die der Griech. (mit der römischen Kirche) unirten 674,654, der Griechisch-Nichtunirten 679,896, der Armenisch-Katholischen 5633, der armenischen mit der römischen Kirche Unirten 276, die der Israeliten endlich 18792 beträgt.

Literatur: A. Oltard, Concio solennis et extraordinaria, complectens initia et progressus reformationis primae ecclesiarum Saxonicarum in sede Cibiniensi in Transsilvania constitutarum. Cibinii 1650. — Franc. Pariz Papai, Rudus redivivum. Cibinii 1686. — M. Georg Haner, Historia ecclesiarum Transsilvanicarum, inde a primis populorum originibus ad haec usque tempora. Francofurti et Lipsiae. Apud J. Chr. Fölginer. Anno 1694. Eine viel verbesserte, doch leider nie gedruckte Umarbeitung: Delineatio historiae ecclesiarum Transsylvanicarum, besitzt im Originalmanuskript die Superintendentialbibliothek in Birthälm.). — M. Schmeizel, De statu ecclesiae Lutheranorum in Transsilvania. Jenae 1722. — Fr. Ad. Lampe, Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsilv. Trajecti ad Rhenum 1728. — P. A. Illia, Ortus et progressus variarum in Dacia gentium et religionum. Claudiopoli 1764. — Jos. Benkö, Transsilvania. Vindob. 1778. Ed. II. Claudiop. 1834. — Joh. Seiwert, Beiträge zur Religionsgeschichte von Hermannstadt. Im Ungarischen Magazin Bd. IV. Preßb. 1787. — Joh. Car. Schuller, Historia critica reformationis ecclesiarum ven. Capituli Cibiniensis. Cibinii 1819. — Christ. Heuser, die Kirchenverfassung der Augsb. Confessions-Verwandten in Siebenbürgen. Wien 1836. — Jos. Salomon, De statu ecclesiae evangelico-reformatae in Transsilvania. Claud. 1840. — (Joh. G. Schafer) Geschichte des Hermannst. Capitels. Hermannst. 1848. — Jos. Trausch, Gesch. des Burzenländer Capitels. Kronstadt 1852. — Joh. Hintz, Geschichte des Bisthums der griech. nicht unirten Glaubensgenossen in Siebenb. Hermannst. 1850. — Friedr. Müller, König Stephan I. von Ungarn und das siebenbürg. Bisthum; im Archiv des Vereins für siebenb. Landeskunde; neue Folge, Bd. IV. Kronst. 1855. — Friedr. Müller, die kirchliche Baukunst des romanischen Stils in Siebenbürgen; im Jahrbuch der k. k. Centralcommission zur Erhaltung der Baudenkmale. Bd. 3. Wien 1859. — H. Wittstock, Beiträge zur Reformationsgeschichte des Nösner Gaues. Wien 1858. — G. D. Teutsch, das Zehnt-

recht der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen. Schäßburg 1858. — G. D. Teutsch, die Reformation im siebenbürg. Sachsenland. Dritte Aufl. Kronst. 1860. — Jac. Rannicher, die neue Verfassung der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen. Zweite Aufl. Hermannst. 1857. — Handbuch für die evangel. Landeskirche A. B. im Großfürstenthum Siebenbürgen. Eine Sammlung von Gesetzen und Aktenstücken, herausgegeben vom Oberconsistorium der evangel. Landeskirche in Siebenbürgen. Wien 1857. — Jac. Rannicher, Handbuch des evangel. Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf die evangel. Landeskirche A. B. in Siebenb. Erstes Heft. Hermannst. 1859. — M. A. Schuster, Schematismus der evangel. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen für das Jahr 1856. Auf Grund amtlicher Erhebungen. Kronst. 1856.

Dr. G. D. Teutsch.

Siebenschläfer. Diese Sage wird zum ersten Male von Gregor von Tours (s. den Art.) de gloria martyrum c. 95 angeführt, der sie aus dem Griechischen übersetzte. Von dieser Zeit an wird sie öfter erwähnt, aber mit Abweichungen im Einzelnen; sieben Christen zu Ephesus, deren Namen alle genannt, aber in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben werden, nachdem sie ihren Glauben vor Decius bekannt, flüchteten sich in eine Höhle außerhalb der Stadt, deren Eingang die Heiden vermauerten; hier schliefen sie ein; nach griechischem Berichte starben sie; unter Theodosius II. c. 447 wachten sie wieder auf vom Schlafe oder vom Tode. Sie selbst glaubten nur eine Nacht geschlafen zu haben, und werden nicht eher ihren Irrthum gewahr, als nachdem einer von ihnen in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen und Alles verändert gefunden hatte. Der Bischof von Ephesus, begleitet von einer Menge Volkes, der Kaiser selbst kam von Constantinopel herbei, um das Wunder zu sehen. Allein alsobald sanken die sieben Brüder nieder und starben. Später wurde hinzugesetzt (Phot. biblioth. cod. 253), das Wunder sey geschehen, um einen Bischof, der die Auferstehung der Todten leugnete, seines Irrthums zu überführen. Man hat in neuerer Zeit die Entstehung der Sage davon abgeleitet, daß auf den Gräbern jener sieben Christen, die man in jener Höhle fand, Inschriften sich fanden, welche sie als Schlafende, nach griechischem Sprachgebrauche, bezeichneten, wie denn auch der Gottesacker bei den Griechen Ort des Schlafes, *κοιμητήριον*, heißt. Allein, obschon es keine Schwierigkeit macht, anzunehmen, daß eine Anzahl Christen in einer Höhle ihr Grab gefunden, obschon die Zahl sieben leicht als erdichtet könnte preisgegeben werden, so ist doch jene Erklärung nicht befriedigend, indem sich nicht absehen läßt, warum man an einen Umstand, der so sehr in die Reihe der gewöhnlichen Dinge gehörte, etwas so Ungewöhnliches angereiht hat. Es muß also die Legende ohne Erklärung belassen werden.

S. Tillemont, mémoires Tom. II. p. 153 und SS. septem dormientium historia. Romae 1741. Schröckh 4, 211.

Siebenzahl, heilige. Schon im heidnischen Alterthume, sowohl dem orientalischen wie dem klassischen, findet man der Sieben die symbolische Bedeutsamkeit einer vorzugsweise heiligen Zahl beigelegt. Den Indiern war die Sieben Symbol der kosmischen Harmonie; der Mensch vermöge seiner sieben Hauptkörpertheile und seiner sieben Lebensalter „Repräsentant der siebensaitigen Weltleier“ oder des makrokosmischen Heptachords; die Gesammtzahl der Erdtheile, gleich derjenigen der Planeten und der Farben, sieben; desgleichen die Zahl der Meere, diejenige der Ströme im nordwestlichen Hindostan (Saraswati, Indus und dessen fünf Nebenflüsse), diejenige der Berge des Paradieses u. s. f. (v. Bohlen, das alte Indien II, 247). So theilten die Chinesen ihr Reich in sieben Provinzen und unterschieden sieben Seelen niederer oder materieller Art im Menschen neben drei höheren oder geistigen (Ritter, Asien I, 199). Die sieben Berge des Paradieses kennen auch die alten Perser, in deren Mythologie außerdem die sieben Amschaspands (vielleicht Planetengötter) und die sieben Mithraspforten eine bedeutende Rolle spielen. Bei den Aegyptern treffen wir außer dem sicherlich uralten Cultus der sieben Planetengottheiten (Diod. Sic. II, 30) die bekannte herodoteische Sie-

benzahl der Kasten (Herod. II, 164; vgl. Uhlemannn, Aegyptologie II, 59. 163). Hiezu kommen die heiligen Heptaden der Griechen und Römer, sowohl die älteren mythologischen und historischen, z. B. die sieben Hügel des ewigen Rom, die sieben Röhren der Pansflöte und die sieben Saiten der Leier des Helios, wie die jüngeren, die ihren Ursprung aus philosophischer Reflexion verrathen, z. B. die sieben Altersstufen nach Solon und Hippokrates (s. Philo, de mundi opif. I, 27; Clemens, Strom. VI, 685; Censorinus, de Die nat. 14.), die sieben Kräfte der Seele nach Plato im Timäus und nach Aristoteles (de anim. II, 3. 9. 10) und andere Siebenheiten, wie sie Varro in seinen „Hebdomades" und Hermippus von Berytus in seiner Schrift über die Heptas zu sammeln unternommen hatten (vgl. Clem., Strom. VI, 686; Varro, de ling. lat. I, 255; auch A. Gell. Noct. Att. 3, 10 und Macrob. Sat. I, 6). — Den meisten dieser heidnischen Siebenzahlen liegt wohl die siebentägige Dauer der einzelnen Mondphasen oder das Zerfallen des synodischen Monats (der 28tägigen Dauer eines Mondumlaufs) in vier Zeitabschnitte von je sieben Tagen als eigentliches Urbild und zur Nachbildung treibendes Princip zu Grunde. Dafür spricht das hohe Alter der Wocheneintheilung des Jahreslaufs bei Chinesen, Indern, Arabern, Chaldäern, Aegyptern und Griechen (s. Clemens, Strom. V. p. 600 sqq.; Ideler, Chronol. I, 178 ff., II, 473; Knobel zu Levit. S. 537). Die Planeten hat man wohl erst nachträglich und abgeleiteter Weise als Siebenzahl auffassen gelernt (man denke nur an die augenfällige Ungleichartigkeit der hier zusammengefaßten Himmelskörper und an die so nahe liegende Möglichkeit einer abweichenden Zählung derselben, bei welcher entweder nur fünf, wie bei manchen Pythagoräern [s. Stobäus Eclog. I, 488], oder auch acht, wie bei den Aegyptern [Uhlemann a. a. O. 166] herauskamen!); ebenso die Farben des Regenbogens, in welchem man vielfach im Alterthum nur drei Farben unterschied, und die Intervalle der musikalischen Tonleiter, welche man, ähnlich wie dies Seitens der mittelalterlichen Alchymisten mit den sieben Metallen geschah, in unmittelbare symbolische Beziehung zu der Planetenheptas zu setzen liebte.

Höheren Ursprungs als diese, wenn auch nicht ausnahmslos, doch zum größeren Theile auf gewissen kosmischen Grundbegriffen beruhenden Heptaden der heidnischen Mythologie und Naturphilosophie, sind die nicht minder zahlreichen bedeutsamen Siebenzahlen der heiligen Geschichte und Literatur Alten und Neuen Testaments. Die eine so reiche Mannichfaltigkeit von Beziehungen darbietende mystisch-symbolische Geltung der Sieben in der mosaischen Gesetzgebung, der prophetischen Schriftstellerei von Jesaja an bis zum Apokalyptiker, und in der ganzen thatsächlichen Entwicklung der biblischen Geschichte von der Weltschöpfung bis zu den sieben Diakonen der Apostelgeschichte und zu den sieben Gemeinden Asiens, in welchen sich gleichsam die weitere Entwickelung des Septenars auf dem Boden der kirchlichen Verfassung, Liturgie, Lebenssitte und Schriftstellerei ankündigt, — sie ruht sicherlich auf einem tieferen Grunde, als auf demjenigen astronomischer Beobachtung oder willkürlich combinirender Zahlenmystik. Die Heiligkeit der Zahl Sieben in der Schrift kann nicht lediglich die Viertheilung des synodischen Monats (wie Knobel a. a. O. will), oder gar eine irrige und illusorische alte Vorstellung über die Zahl der Planeten zur Grundlage haben. Mit Recht haben gegen die letztere Meinung, wie dieselbe z. B. von Baur (Tübinger Zeitschr. für Theolog. 1832, 3. S. 125—192), Bohlen (a. a. O.), theilweise auch von Winer (Realwörterb., Art. „Zahlen", Bd. II. S. 826) vertreten wird, — Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus II, 584 ff.), Schubert (Sternkunde, 3. Aufl. S. 204 ff.), Kurtz (Stud. u. Krit. 1844 S. 315 ff.), Delitzsch (Genes. S. 130 ff.) u. A. den ursprünglich geoffenbarten Karakter der Siebenzahl als Signatur der göttlichen Schöpferthätigkeit im biblischen Sinne behauptet. Daß Gott sein Schöpferwerk an Himmel und Erde, einer von Ihm selber ausgegangenen uralten Offenbarung zufolge, in sechs Tagen zu Ende führte und am siebenten ruhte, diese an der Schwelle der biblischen Ueberlieferung stehende urgeschichtliche Thatsache hat der Siebenzahl nicht allein im Leben des alttestamentlichen Gottes-

staats und des gesammten christlichen Bewußtseyns von Anfang an, sondern theilweise auch in den trümmerartigen Reminiscenzen aus der verdunkelten Uroffenbarung, wie sie in den ältesten Traditionen des polytheistischen Heidenthums vorkommen, den Karakter der Heiligkeit aufgeprägt und die allen mit der geoffenbarten irgendwie im Zusammenhange stehenden Religionen gemeinsame gottesdienstliche Feier des siebenten Tages als eines Ruhetages herbeigeführt*). Das Urgebot der mosaischen Gesetzgebung, das diese Feier vorschreibt (Exod. 20, 9—11., vgl. 16, 25 ff., 31, 14.; Deut. 5, 12.), beruft sich bereits auf das Sechstagewerk Gottes sammt dem darauf gefolgten Schöpfungssabbath als eine in dem Bewußtseyn des Volkes Gottes unerschütterlich feststehende, allgemein bekannte Thatsache. Die Siebenzahl der Planeten und der Mondumlaufsviertel dagegen sind dem alttestamentlichen Bundesvolke gleicherweise wie den alttestamentlichen Schriftstellern und Dichtern höchst gleichgültige und entlegene, ja scheinbar völlig unbekannte Dinge.

Im Einzelnen kommt nun die Siebenzahl als heiliges Symbol, d. h. mit näherer oder entfernterer Rückbeziehung auf das Schöpfungswerk, in der heiligen Schrift vor: 1) in zahlreichen cultischen Anordnungen und Bestimmungen der mosaischen Gesetzgebung; und zwar nicht bloß a) in den heortologischen Satzungen derselben, welche nothwendig vom Princip des Sabbaths getragen und durchwaltet seyn mußten (siebentägige Dauer des Passah- und Laubhüttenfestes, siebenwöchentlicher Zwischenraum zwischen Ostern und Pfingsten, Auszeichnung des siebenten Monats durch Feier des Versöhnungstages, des Laubhütten- und Posaunenfestes in demselben, Sabbathjahr nach sieben Jahren und Hall- oder Jobeljahr nach siebenmal sieben Jahren, siebentägige Dauer der Priesterweihe u. s. f.), sondern auch b) in den Maßen des Heiligthums und seiner Geräthe (die heil. Elle, Ezech. 40, 5. 43, 13., faßte sieben Handbreiten; der Vorhof der Stiftshütte hatte siebenmal acht Säulen, der heil. Leuchter sieben Arme u. s. w.); c) in gerichtlichen Verfahrungsweisen und Bestimmungen als Zahl der vollständigen Vergeltung und Genugthuung (Levit. 26, 18—24. Deut. 28, 7 ff. Exod. 7, 25. Gen. 4, 24.; vergl. Spr. 6, 31. Matth. 18, 21. 22 ff.), oder auch als Schwurzahl, die vollgültige Bezeugung einer Sache ausdrückend (Gen. 21, 28 ff. Deut. 4, 31. 8, 18.; vgl. überhaupt die bekannte Grundbedeutung von נִשְׁבַּע, schwören, eigentlich: sich besiebenen, und damit die von Herod. III, 8 beschriebene eigenthümliche Schwursitte der Araber); d) was mit der vorigen Beziehung auf das Engste zusammenhängt; in allen auf die Bundschließung zwischen Jehovah und seinem Volke bezüglichen feierlichen Gebräuchen, also als Bundes- oder Versöhnungszahl (siebenmalige Sprengung des Opferblutes bei wichtigen Sühnopfern nach Levit. 4, 6. 17. 16, 14 ff., siebenerlei Opfergegenstände überhaupt, viererlei Thiere und drei vegetabilische Produkte nämlich [Rinder, Schafe, Ziegen, Tauben; Getreide, Oel und Wein]; Siebenzahl der geopferten Farren, Widder und Schafe bei feierlichen Anläßen, wie Numer. 23, 2. 2 Chron. 15, 11. 17, 11. 29, 21.; vergl. auch das siebenmalige Sichverneigen Jakobs vor Esau Gen. 33, 3., die sieben Jahre, die Salomo am Tempel baut 1 Kön. 6, 38. u. s. w.); e) als Reinigungs- und Entsündigungszahl (siebentägige Dauer der Zeit von der Geburt eines Kindes bis zu seiner Beschneidung, der Unreinheit bei Aussatz, bei Samenfluß, Menstruation und Wochenbett, sowie bei Berührung eines Todten, auch der Trauer um Verstorbene oder wegen sonstiger kummervoller Erlebnisse; siebenmalige Besprengung oder Abwaschung in Fällen der Aussätzigkeit nach Levit. 14, 51. 2 Kön. 5, 10. 14.; sieben reine Thiere von jeder Art in Noahs Arche mitgenommen u. s. w.).

2) Mit dieser gesetzlichen Beziehung der Siebenzahl hängt zusammen ihr häufiger Gebrauch in sprüchwörtlichen Ausdrucksweisen alt- und neutestamentlicher

*) Daher Philo de opif. mundi c. 27. mit Recht vom Wochencyklus sagen kann, er sey „πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέσιος“. — Vgl. die allerdings willkürlich etymologisirende Angabe des Nikomachus: „Σεπτὰς ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ“ (bei Photius, Cod. 187).

Schriftsteller, wo sie den Begriff der inneren Vollendung, der ihrem Zwecke entsprechenden Vollständigkeit (nicht gerade den einer „runden Zahl", wie Winer a. a. O., oder den einer „gemeinen Zahl", eines *πλῆθος ἀδιόριστον*, wie Chrysostomus [adv. Judd. VIII.], Luther [Bd. 42. S. 207] u. A. wollen) andeutet. So Jes. 4, 1. 11, 15. 30, 26. Jerem. 15, 9. Mich. 5, 4. Spr. 6, 16. 9, 1. 26, 16. 25. 24, 16. Hiob 5, 19. Ps. 12, 7. 119, 164. Sir. 20, 14. 37, 18. Matth. 12, 45. 22, 26. Luc. 8, 2. 2c. — Hieran schließt sich 3) das bedeutsame Hervortreten der Sieben in der heiligen Geschichte, in welcher merkwürdige Siebenheiten zusammengehöriger Personen oder Sachen (z. B. sieben Söhne Japhets, sieben Töchter Hiobs, sieben Kinder Hanna's, sieben Söhne Josaphat's, der frommen makkabäischen Mutter, des Hohenpriesters Skeuas u. s. w.; vergl. die sieben Jünger Jesu in Joh. 21, 2., wie nicht minder die siebenzig Jünger des weiteren Kreises Luk. 10, 1., in welchen die gesteigerte Siebenzahl hervortritt, ähnlich wie in vielen vorbildlichen Erscheinungen des Alten Bundes; ferner die sieben Diakonen Apg. 6, 5., die sieben Bitten des Vater Unser, die sieben Brote und die sieben Körbe mit übrigbleibenden Brocken u. s. w.) fast ebenso oft vorkommen, wie siebentägige oder siebenjährige Zeitabschnitte (sieben Tage: Gen. 8, 10. Exod. 24, 16. Richt. 14, 15. Jos. 6, 3. 1 Sam. 11, 3. 13, 8. 31, 13. 1 Kön. 8, 65. 20, 29. Esth. 1, 10. Matth. 17, 1. Apg. 20, 6. 21, 4. 27. 28, 14; sieben Jahre: Gen. 29, 18. 31. 41. 1 Kön. 6, 38. Dan. 4, 13 2c.). Sofern man die Siebenzahl überhaupt als Princip alles geschichtlichen stufenmäßigen Werdens und aller ordnungsmäßigen ethischen Entwickelung betrachtet und sie demzufolge auch da aufzuzeigen sucht, wo sie in einem geschichtlichen Processe oder einer rhetorischen Schilderung latitirt, ohne ausdrücklich namhaft gemacht zu seyn, läßt sich ein noch häufigeres Vorkommen derselben in der heiligen Schrift nachweisen. So die sieben Bitten Salomo's 2 Chron. 6, 21—40., die sieben Bußpsalmen im Psalter, die sieben Seligkeiten (Matth. 5, 3—10.), Bitten (Matth. 6, 9—13.), Gleichnisse (Matth. 13.), Gebote (Matth. 19, 18. vergl. mit Mark. 10, 19.) und Weherufe (Matth. 23.) des Herrn; die siebenmal elf und die siebenmal sechs Glieder in den Genealogieen Jesu nach Lukas und Matthäus; vielleicht auch die sieben Charismen, welche Paulus Röm. 12, 6—8. und 1 Kor. 12, 8—10. aufzählt, sowie die sieben Eigenschaften der himmlischen Weisheit nach Jacob. 3, 17.; die sieben aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden nach 2 Petr. 1, 5—8. u. s. w. — Hierher gehören endlich auch die bekannten Heptaden der Apokalypse, sowohl die stillschweigend angedeuteten, wie 5, 12. 6, 15. 7, 12. 19, 18. 21, 8., als auch die ausdrücklich hervorgehobenen: die sieben Gemeinden (Kap. 2, 1 ff.), Siegel (5, 1 ff.), Posaunen (8, 2 ff.), Donner (10, 3. 4.), Zornschaalen (16, 1 ff.) und Engel (15, 1 ff.; vergl. 8, 2 ff. und schon Tobias 12, 15.). Da diese apokalyptischen Siebenzahlen sämmtlich — die sieben Köpfe, Hörner nnd Diademe des Thieres Offenb. 12, 3. 13, 1. 17, 7 ff. nicht ausgenommen — ihr gemeinsames göttliches Urbild an den „sieben Geistern, die da sind vor Gottes Stuhl", oder an den „sieben Geistern Gottes, ausgesandt in alle Lande" (Offenb. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6.) haben, denen wiederum die siebenfältige Bezeichnung des sich auf den Messias herabsenkenden Gottesgeistes in Jes. 11, 2. zu Grunde liegt*), so ist man wohl berechtigt, die Sieben überhaupt als Signatur des heil. Geistes oder des im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbarenden dreieinigen Gottes aufzufassen. Denn die Bedeutung der Siebenzahl im letzten Buche der heil. Schrift greift offenbar auf diejenige zurück, welche ihr nach dem Anfange des ersten Buches zukommt. So gewiß als Gott bereits die Welt im heiligen Geiste und demzufolge in siebenheitlichem Rhythmus seiner Schöpferthätigkeit hervorbrachte (Gen. 1, 2. 2, 2.), und so gewiß die sämmtlichen Akte und Führungen seiner Heilsgeschichte auf das Mannichfal-

*) Auf derselben jesajanischen Grundstelle beruhen auch die Spekulationen der jüdischen Theosophie über die Siebenzahl der göttlichen Kräfte oder Namen. S. Philo, Opp. I, 21 sqq., II, 5. 227 sqq.; Mischna, Pirke aboth 5, 7 sqq.; Epiphan. de numeror. myster. 5.; Eichhorn, Bibliothek III, 191 ff. (über die Sephiroth der Kabbala).

tigste vom Princip der Siebenheit durchwaltet und mit einer fast unübersehbaren Fülle von abbildlichen Heptaden durchsetzt sind: muß die Sieben überhaupt als „die Zahl des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen" (Delitzsch), oder als „die Zahl des Göttlichen in seiner Aufschließung gegen die Welt, der inneren Vollendung in Gottes mannichfaltigen Werken und Gerichten" (so Auberlen, der Prophet Daniel S. 234) gelten. Zu ganz ähnlichen Bestimmungen gelangen Bähr (Symb. I, 187 ff., II, 584 ff.) und Kurtz (über die symbolische Dignität der Zahlen in den Stud. und Krit. 1844. S. 346—352), wenn beide gleicherweise, der Erstere gegen von Baur (Tüb. Zeitschr. 1832. 3. S. 125 ff.), der Letztere gegen Hengstenberg (Bileam S. 71 ff.), die spekulative Grundbedeutung der biblischen Siebenzahlen behaupten und dieselbe in der Entstehung der Sieben aus der Drei als der Signatur Gottes und aus der Weltzahl Vier, welche durch jene göttliche Trias gleichsam erzeugt und getragen werde, begründet finden. Aehnlich Hoffmann, Schriftbew. I. S. 355 und Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes, I. S. 328. — Die allerdings zum großen Theile nur versteckten und nicht ganz ohne Willkür aufzuzeigenden Heptaden des anorganischen und organischen Naturlebens haben, in unmittelbarem oder entfernterem Anschlusse an die ältere Zahlenmystik der Kabbalisten und Alchymisten, J. A. Comenius (Physicae ad lumen divinum reformandae Synopsis 1633. c. 10.), Herder (Aelt. Urk. des Menschengeschl. I. S. 163), Baader (über den Blitz als Vater des Lichts, 1815, Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, 1820, s. Werke Bd. II.), Delitzsch, (Bibl. Psychologie S. 147 ff.), und besonders reichhaltig Schubert (Kosmol. II. S. 405 ff.; Geschichte der Seele S. 138 ff. 335 ff.; Ahndungen einer allgem. Gesch. des Lebens, II. S. 1 u. 2) nachzuweisen versucht. — Für die kirchliche Verwendung der Siebenzahl im Gebiete der mittelalterlichen Kunst (z. B. im gothischen Baustyl, in der Malerei und Farbenlehre u. s. w.), Wissenschaft (z. B. in der philosophischen Lehre der sieben artes liberales, in der theologischen von den sieben Sakramenten, Todsünden, Tugenden, Lastern u. s. w.), Liturgik (sieben horae canonicae, sieben klerikalische Amtsgrade u. s. w.) und Mystik (in den verschiedenen Aufzählungen der sieben Stufen des inneren Heiligungslebens und der Contemplation) vgl. man besonders Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäol. des Mittelalters S. 283; de Wette, Gesch. der christl. Sittenlehre, Bd. 1. u. 2. passim; Piper, Evangel. Jahrbuch für 1856 S. 70 ff.; Dursch, Symbolik der christl. Relig. II. S. 536 u. öfter.

Zöckler.

Siegel bei den Hebräern, s. Bd. VII. S. 730.

Siena, Synode, s. Pavia, Synode.

Siene, סְוֵנֵה oder סְוֵנָה, Ezech. 29, 10. 30, 6., LXX Συήνη, syrisch ܣܘܢ, arabisch أسوان (Abulf. Aeg. p. 98 ed. Mich. Edrisi p. 525 ed. Hartm.), die südlichste Gränzstadt Aegyptens gegen Aethiopien oder Nubien (daher ממגדל סונה, von Magdol [unweit Pelusium] bis Siene oder von Rakoti = Alexandrien bis Souan, so viel als vom nördlichsten bis zum südlichsten Ende des Landes, Champollion a. a. O. S. 164), jetzt unter 24° 5′ 23″ nördlicher Breite und 30° 34′ 49″ östlicher Länge von Paris, am rechten, östlichen Ufer des Nil, in dessen Mitte hier die durch ihre Ruinen berühmte Granitinsel Elephantine liegt „wie ein Smaragd, eingelegt in goldenes Geschmeide", unmittelbar unterhalb der kleinen (im Unterschiede von den in Nubien liegenden großen), zwei Stunden langen Katarrakten oder vielmehr Stromschnellen, Schellâle, die der Strom bei seinem gewaltigen Durchbruch durch das aus Granit und Syenit bestehende Gränzgebirge zwischen Aegypten und Nubien bildet. Nach den Alten lag Siene gerade in der Mitte der 10,000 Stadien betragenden, großentheils durchs Strombette des Nils gehenden Meridianstrecke zwischen Meroe und Alexandrien, also 5000 Stadien von jeder dieser beiden Städte entfernt. Vgl. Strabo 2, 114. 17, 787. 817. Herod. 2, 28 ff. Pausan. 8, 38. 5. Ptol. 4, 5. 73. Plin. 2, 73 ff. 5, 10. 6, 35. 12, 8. 36, 13. Zu allen Zeiten war Siene in militärischer und merkantilischer

Hinsicht wichtig. Auf und aus den Trümmern des pharaonischen Siene erstand das römische, von dem sich noch Spuren finden, als Station für drei Kohorten. In einer Tempelruine fand Champollion den hieroglyphischen Titel des Nerva. Unter der Araberherrschaft wurde nicht nur die militärische Bedeutung des Platzes erhöht durch Ausdehnung der Festungswerke (auch jenseits des Flusses, wo heutzutage Gharby Asvân, das westliche Asvân mit einem koptischen Kloster), sondern die Stadt wurde auch reich durch Handel und berühmt durch wissenschaftliche Cultur. Eine weitere Berühmtheit hat Siene von Alters her bekommen dadurch, daß es für die einzige Stadt auf dem Erdboden galt, die genau unter dem nördlichen Wendekreise liegt, weil hier zur Zeit der Sommersonnenwende der Schattenzeiger am Mittag keinen Schatten wirft. Strabo (2, 114. 17, 817) sagt: ἐν δὲ τῇ Συήνῃ καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶ τὸ διασημαῖνον τὰς θερινὰς τροπὰς und Plin. 2, 73: tradunt in Syene oppido . . solstitii die medio nullam umbram jaci puteumque ejus experimenti gratia factum totum illuminari. Vergl. Arrian. Ind. 25, 7. Plut. de orac. p. 411. Aristid. II. p. 347. Heliod. Aeth. 9, 22. Eustath. ad. Dion. 223. Lucan. 2, 587. Unter den Trümmern des alten Siene ist noch ein kleiner Tempel, von dem vermuthet wird, daß er diese Quelle enthalten habe. Norden T. III. p. 227 identificirt sie mit einem Nilmesser. Eratosthenes soll nach dem Meridian von Siene den Erdumfang gemessen haben. Vgl. jedoch Jomard in Descr. de l'Eg. I. Ant. p. 125 sqq. In Folge der allmählichen Verminderung der Ekliptik liegt jetzt Siene 37′ 23″ nördlich vom Wendekreise; der Sonnenrand ist noch 21′ 3″ vom Zenith der Stadt entfernt. Doch ist auch jetzt im Sommersolstitium der Schatten kaum bemerkbar, indem er nur 1/400 der Länge beträgt. Endlich war Siene durch seine Granitsteinbrüche berühmt, welche für Obelisken und Kolosse weithin gewaltige Monolithen lieferten und noch heute sind die Manipulationen der Steinbrecher zu Gewinnung derselben erkennbar. — Nachdem die Nubier Asvân nach dem Fall der Fatimiden zerstört und die Türken unter Selim I. im J. 1517 wieder erobert hatten, wurde es wieder aufgebaut auf dem nordöstlichen Gehänge des kahlen Granitberges, der die Reste der alten Stadt trägt; doch kam es nie mehr in den alten Flor. Die jetzige Stadt, von ferne gesehen mit ihrem Dattelwalde im Vordergrunde und mit den Ruinen und schwarzen Granitkuppen im Hintergrunde gewährt einen pittoresken Anblick, ist aber „ein armseliges schmutziges Nest" von 4000 Einwohnern, die Speditionshandel mit den Datteln Nubiens treiben. Auch die Kaserne, die Mehemed Ali aus den Tempeltrümmern der Umgegend bauen ließ, ist wieder im Zerfall und bestätigt die Weissagung Ezechiels: נָתַתִּי לְחָרְבוֹת חֹרֶב שְׁמָמָה u. s. w.

Vgl. Jomard in Descr. de l'Eg. Ant. I. p. 121—213 und Atlas pl. 30 ff. 38. Russegger R. II, 1. S. 186 ff.; Prokesch, Erinnerungen I, 188; Champollion l'Eg. sous les Phar. I, 161 sqq.; Quatremère mémoire sur l'Eg. II, 4 sqq.; Ritter, Erdkunde I, 687 ff.; Mannert X. I. S. 321 u. s. w. Lehrer.

Sieveking, Amalie, die Gründerin und vieljährige Leiterin des Hamburgischen Frauenvereins für Armen- und Krankenpflege, ist mit Recht die nordische Tabea genannt worden. Der Diaconissensinn war in ihr gewissermaßen eine Naturanlage. Denn sie bethätigte ihn, sobald sie zur siebzehnjährigen Jungfrau herangereift war und einige Selbstständigkeit erlangt hatte, noch ehe das Leben des Glaubens in ihr erwacht war, aus dem bloßen Triebe, sich Andern nützlich zu machen, und in dem richtigen Gefühl daß dieser Trieb sein würdigstes Ziel an dem Menschen selbst habe, an seiner Erziehung, an seiner leiblichen und geistigen Verpflegung.

Im Jahre 1794 aus einer der angesehensten Senatoren-Familien Hamburgs entsprungen, fand sie die erste Gelegenheit zur Ausübung dieses humanistischen Naturtriebes als sie nach dem frühzeitigen Tode ihrer Eltern zu einer ältlichen mütterlichen Verwandtin zog, mit der sie ganz allein lebte und bei der sie Zeit genug hatte, sich eines im Hause wohnenden Mädchens anzunehmen, dem es an Unterricht fehlte. Aus diesem bescheidenen Anfange wurde bald eine kleine Freischule, indem Malchen nun des bes-

seren Unterrichtens willen noch fünf andere kleine Schülerinnen dazu nahm. Drei Stunden des Tages ertheilte sie da in allen Elementarfächern einen durch große Lebendigkeit und Anschaulichkeit höchst fesselnden Unterricht. Nur der Religionsunterricht war nach ihrem eigenen späteren Urtheile sehr dürftig. „Denn", sagt sie, „meine Ansichten waren ganz rationalistischer Natur. Ich gab bloß Sittenlehre; biblische Geschichte trug ich den Kindern gar nicht vor, weil mir so Vieles darin anstößig und dunkel war. Vor ihrer Confirmation theilte ich ihnen die orthodoxe Lehre vom Versöhnungstode Christi mit, fügte jedoch hinzu, wie ich selber sie nicht glaubte, mir aber auch darüber kein Urtheil zutraute."

Als sie aber den Unterricht mit ihren ersten sechs Schülerinnen vollendet hatte und nun einen anderen Lehrkursus mit zehn anderen kleinen Mädchen begann, da empfand sie die Nothwendigkeit, den Kindern im Religionsunterricht mehr zu geben. Durch Thomas a Kempis darauf geleitet, die Bibel selbst zur Hand zu nehmen, suchte sie nach Erklärungen derselben, fand jedoch nur lauter rationalistische, bis ihr endlich A. H. Franke's Anweisung, wie man die Bibel lesen soll, in die Hände fiel, und darin der gute Rath, die Bibelstellen unter einander zu vergleichen und alles Gelesene in Gebet und Anwendung auf sich selbst zu verwandeln. „Da", schreibt sie, „legte ich alle Bücher weg und machte mich allein an die Bibel, und der Herr ließ sich finden von mir, so daß ich in Wahrheit sagen kann, daß mein Glaube sich nicht auf menschliche Autoritäten, sondern bloß auf den Herrn gründet. Auch stand ich mit demselben sehr allein, da dem ganzen Kreise, in welchem ich lebte, es an evangelischer Erkenntniß gebrach."

Nur in der Versöhnungslehre hatte sie immer noch ihre alten Zweifel. Aber auch hier befriedigte der Herr mehr und mehr ihr tiefes Sehnen nach Klarheit und Beruhigung und führte ihr in einem Freunde und Studiengenossen ihres früh verstorbenen Bruders, der sich dem geistlichen Stande gewidmet hatte, einen erleuchteten Schriftkenner entgegen, dessen Belehrungen über diesen innersten Kern der evangelischen Wahrheit ihr ein neues Licht aufgehen ließen, und sie konnte nun in ihr Tagebuch schreiben: „So sollte ich doch noch einmal zu dem festen kindlichen Glauben an die trostreiche Versöhnungslehre gelangen! O mein Gott, du erweisest dich sehr gnädig an mir, daß du mich also mit sanfter Gewalt zu dir ziehest, so oft ich auch leichtsinnig von dir gewichen bin! O dieser holde freundliche Glaube! Ja ich fühle es, er wird sich mir immer fester und fester in's Herz legen, und wird sich mir immer besser beweisen als eine Kraft Gottes, selig zu machen." Sie gab ihren älteren Schülerinnen nach der Confirmation wöchentlich noch eine Bibelstunde, in der sie ihnen die heilige Schrift aus dem reichen Schatz ihrer Erfahrungen mit genauer Beziehung auf die Bedürfnisse und Pflichten des Lebens erklärte, und durch welche sie mit ihnen bis in's reifere Alter fortwährend in einer seelsorgerischen Verbindung inniger und zarter Art blieb. Diese Bibelstunden haben auch für weitere Kreise eine segensreiche Frucht getragen in einem Buche, welches Amalie im J. 1822 herausgab unter dem Titel: „Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heil. Schrift". Im Jahre 1827 erschien noch von ihr: „Beschäftigungen mit der heil. Schrift", und im J. 1855: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heil. Schrift".

Ihre gesegnete Wirksamkeit unter der weiblichen Jugend setzte Amalie, wie schon bemerkt, bis in das letzte Jahr ihres Lebens mit seltenen Unterbrechungen fort, so daß sie im Jahre 1854 ihren sechsten Kursus mit fünfzehn kleinen Mädchen begann. Sie nahm ihre Schülerinnen meistens aus den ihr näherstehenden Familien der bemittelten Klasse, und man betrachtete es allgemein in Hamburg als einen beneidenswerthen Vorzug für ein Kind, wenn es ihre Schule besuchen konnte. Selbst solche Eltern, deren Glaubensansichten mit denen Amaliens nicht übereinstimmten, baten oft um die Aufnahme ihrer Kinder, und wenn Amalie selbst sie auf die Verschiedenheit ihrer religiösen Richtung aufmerksam machte, dann erwiderten sie wohl, wenn sie auch an ihrem Theil nicht so glauben könnten, wie sie, so hielten sie diesen Glauben doch für ein Glück und wünschten, ihre Kinder desselben theilhaftig zu sehen.

„Geben ist seliger denn Nehmen!"

Aber der Liebesdrang zu geben und zu helfen und sich Andern nützlich zu machen, ging in dem Herzen Amaliens noch weit über den Kreis ihrer Wirksamkeit unter den jungen Mädchen hinaus. Ihrer Seele schwebte schon in derselben Zeit, in der sie ihr Schulwerk begann, noch ein anderes Ideal werkthätiger Liebe vor der Seele, dessen Verwirklichung auch nachher ihr Leben noch mehr ausfüllte und ihren Namen noch mehr bekannt, ja berühmt machte, als jenes, nämlich die Gründung eines Frauenvereins für Armen- und Krankenpflege.

Zuerst lächelte dieser Gedanke sie in der Gestalt eines evangelischen Schwesterordens nach Art des katholischen der barmherzigen Schwestern an. Was sie von diesem und ihrem Stifter, dem apostolischen Vincentius a Paula hörte und las, flößte ihr den sehnlichsten Wunsch ein, daß etwas Aehnliches auch auf dem Boden der evangelischen Kirche erwachsen möge. Dabei hatte sie nicht bloß die Armen und Kranken im Auge, für welche die Hülfe eines solchen Liebesbundes von Segen werden würde, sondern auch die Lage so vieler einzeln stehenden Frauenzimmer, die keinen bestimmten Beruf in der Familie zu erfüllen haben, und von denen so Viele aus Mangel an einem würdigen, ihre Thätigkeit in Anspruch nehmenden Lebenszweck gänzlich verkommen und sich in nichtiger, oft höchst lächerlicher Weise nur mit sich und ihrer eigenen Person beschäftigen. Die würden durch einen solchen Verein aus ihrer bedauerlichen Lage herausgerissen und in eine ehrenwerthe Lebensstellung versetzt.

Den Einwurf, daß sie darin nichts vornehmen dürfe, so lange ihre Pflegemutter noch lebte, suchte sie vor ihrem eigenen Gewissen und vor ihren Anverwandten dadurch zu entkräftigen, daß sie sagte (S. 125): „Werdet Ihr den Geistlichen schelten, der seine alte Mutter verläßt, um einem Rufe zu einer fernen Gemeinde zu folgen? Werdet Ihr die Tochter verdammen, die aus dem elterlichen Hause scheidet, ob sie wohl ein einziges Kind ist, um sich dem liebenden Manne zu verbinden, der sie vielleicht in ferne Länder führt? Und ist denn der Beruf, der meiner Seele vorschwebt, minder heilig und schön, als der des Geistlichen und der Gattin?"

Allein die barmherzigen Schwesterdienste Amaliens bekamen plötzlich in ihrer Vaterstadt auf eine unvorhergesehene Weise ihre Anwendung durch den Ausbruch der Cholera bei ihrem ersten erschreckenden Auftreten in Europa im Sommer 1831. Da, als Jedermann die Nähe und die Berührung der Cholerakranken fürchtete, wie die der Pest, faßte Amalie den Entschluß, sich der Pflege dieser so sehr gemiedenen armen Kranken zu widmen, und nachdem sie dazu die Einwilligung ihrer Pflegemutter erlangt hatte, bot sie ihre Dienste der Verwaltung des neu errichteten Choleraspitals an. Dort brachte sie nun volle acht Wochen ganz abgeschlossen von den Ihrigen zu, denen sie nur von Zeit zu Zeit Briefchen über ihr Wohlbefinden zukommen lassen konnte, welche stets durchstochen und geräuchert ankamen. Ihr ebenso einsichtsvolles als hingebendes Benehmen erwarb ihr bald die hohe Achtung der Aerzte, die anfangs mit Vorurtheil die vermeintliche Schwärmerin empfangen hatten, und sie machten sie zur Oberaufseherin über das ganze männliche und weibliche Wärterpersonal und kamen in allen Stücken ihren Wünschen und Vorschlägen auf das bereitwilligste entgegen.

Nichtsdestoweniger empfing sie mehr Briefe aus der Stadt, die ihr Verhalten tadelten, als solche, die es lobten. „Dieser Tadel", sagt sie selbst, „war mir empfindlich. Denn ob ich gleich hauptsächlich die Ehre des Herrn im Auge gehabt, so kann ich doch nicht läugnen, daß wohl auch der Gedanke sich eingeschlichen, wie die Leute meine Selbstverläugnung bewundern würden. Statt dessen hieß es nun aber: Sie will etwas Außerordentliches thun, mache sich selbst zur Märtyrin; und das war mir sehr heilsam!"

Da nun kein neuer Cholerafall mehr vorkam, verließ Amalie wieder das Spital, und eilte sehnsüchtig in die Arme der Ihrigen zurück. Die allgemeine Hochachtung und Liebe der Bewohner des Spitals begleitete sie und brachte in der Stadt bei'm Publikum eine totale Umstimmung zu ihren Gunsten hervor.

Dadurch, sowie durch die Erfahrungen in der Krankenpflege, die sie nun gemacht hatte, ermuthigt, trat jetzt Amalie mit einem andern Plane der Barmherzigkeit hervor, der ihr vorerst ausführbarer schien, als die Stiftung eines Schwesterordens, nämlich mit dem eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege. Als den Zweck desselben stellt sie auf (Denkwürdigkeiten S. 207): „Häufigen und regelmäßigen Besuch bei armen Kranken in ihren Wohnungen, eine genauere Beaufsichtigung derselben, als solche der allgemeinen Armenordnung möglich ist, Sorge für Ordnung und Reinlichkeit und alles Uebrige, wodurch ihnen geistlich und leiblich geholfen werden kann."

Die Hauptschwierigkeit in der Ausführung dieses Planes bestand in der Auffindung geeigneter Gehülfinnen. „Einmal schon", schreibt sie (S. 208) selbst darüber, „ist der Kreis derer, die ich für tüchtig halte, nicht so gar groß, obgleich außer gesundem Menschenverstand, einem gewissen Maß bürgerlicher Kraft und einigen in's Häusliche einschlagenden Fähigkeiten nichts weiter erforderlich ist, als ein lebendiges Christenthum, welches letztere nach meiner Ueberzeugung die einzige Quelle ist, aus welcher eine wahrhafte und auf die Dauer segensreiche Einwirkung auf die Hülfsbedürftigen hervorgehen kann. Aber auch in jenem beschränkten Kreise erhielt ich viele abschlägige Antworten. Die Eine hielt sich zu sehr gebunden durch ihren häuslichen Beruf, eine Andere fürchtete die Mißbilligung ihrer Familie, eine Dritte endlich ließ sich durch die Schwierigkeit des Unternehmens abschrecken."

Da wandte sich Amalie an Frauen aus dem Mittelstande, und sie ließen sich leichter für die Sache gewinnen. Allein sie fand bald, „daß die größere Bildung in der Regel ein gesunderes Urtheil schafft, welches dem Mittelstande oft abgeht", und suchte fortan immer Frauen aus beiden Klassen der Gesellschaft in ihrem Vereine zu haben, um so in dieser Verschmelzung verschiedener Stände ein rechtes Abbild der christlichen Gemeinschaft darzustellen.

Grundlage des Vereins blieb aber für immer „der persönliche Umgang mit den Armen und die Erweisung der Liebe, die aus dem Glauben kommt"; und bald hatte Amalie die große Freude, dreizehn Mitglieder in ihrem Vereine zu haben, die, wie sie S. 217 schreibt, „es erkannten, daß wirklich in dem persönlichen Besuche in den Hütten des Elendes ein großer Segen liegt, ebensowohl für sie selber, als für die Armen und Kranken, denen die auf diesem Wege dargebrachten kleinen Hülfen und Erleichterungen eine größere Wohlthat sind, als manche reiche Geschenke, die man gibt, ohne sich selbst von der Noth der Hülfsbedürftigen zu unterrichten." „Wenn die Armen oft", sagt sie ferner, „die von Seiten des Staates ihnen gereichten Unterstützungen als einen schuldigen Tribut ohne Dank hinnehmen, oft sogar mit Murren darüber, daß es nicht mehr ist, so sehen dagegen wir, die wir ihnen in freiwilliger Liebe persönlich nahe treten, uns gewiß durch die Thränen des Dankes im Auge und durch die nur so mögliche Einwirkung auf ihr sittliches und religiöses Leben überschwänglich belohnt."

Ueber die Organisation dieses im Jahre 1832 gegründeten Vereins, sowie über die Art seiner Thätigkeit geben die trefflichen Jahresberichte, welche Amalie bis an ihr Ende immer selbst schrieb, genaue Nachricht. Als Grundsatz galt in demselben, daß immer mehrere Armenfamilien von mehreren Pflegerinnen abwechselnd besucht wurden (welcher Wechsel für die Besucher und die Besuchten etwas Auffrischendes hat und auch zu umsichtigerer Berathung der Bedürfnisse der Letzteren führt), und daß die Beobachtungen bei jedem Besuch in ein für jeden zu Besuchenden besonders geführtes Buch nach verschiedenen Rubriken geschrieben wurden. Für die Aufnahme einer armen Familie in die Pflege des Vereins stand ferner der Grundsatz fest, daß die Armuth kein chronisches, sondern nur ein durch rein vorübergehende Störung der Arbeitsfähigkeit des Hauptenährers verursachtes Uebel sey. Ehe die Aufnahme geschah, zog die Vorsteherin immer erst in eigener Person die vielseitigsten Erkundigungen ein, bei Aerzten, bei der städtischen Armen-Commission, bei Nachbarn und Hausgenossen und wo nur immer sie zu finden

waren; dann besuchte sie selbst die Familie und machte sich ihre Notizen über die Geschäftsart, die Zahl der Familienglieder, ihr Alter und Geschlecht, über den Schulbesuch, die Wohnung und das Aussehen nach Ordnung und Reinlichkeit. Dann setzte sie aus dem Allem ein Karakterbild zusammen, welches sie eigenhändig auf die ersten Blätter des für diese Familie angefertigten Heftes einschrieb. In der nächsten Versammlung, deren in jeder Woche eine stattfand in einem Saale des Stadthauses, wurde darauf erst der neue Pflegling mit dem ihn karakterisirenden Hefte einer Dame überwiesen. Den Tag vor der Sitzung mußten alle Damen ihre Hefte mit den über die Wochenbesuche eingeschriebenen Bemerkungen der Vorsteherin einschicken, damit diese sie noch alle durchlesen, sich das Wichtigste, der Berathung Bedürftige daraus notiren und darauf die Namen der Damen schreiben konnte, die in der nächsten Woche die einzelnen Armen besuchen sollten. In den Sitzungen selbst herrschte parlamentarische Ordnung und waren alle nachbarlichen Privatunterhaltungen streng untersagt. Ferner war es Grundsatz des Vereins, nie mit leeren Händen zu den Armen zu kommen, aber ihnen auch nie baar Geld zu geben, sondern Anweisungskarten an Bäcker, Metzger, an das Holzmagazin u. s. w., oder auch eine Portion Kaffee oder Suppenfrüchte in natura. Fand man Arbeitsfähige, aber Unbeschäftigte, so suchte man ihnen Arbeit zu verschaffen, und der Verein hatte selbst einige Werkstätten errichtet, wo Einzelne seiner Mitglieder die Werkmeister streng überwachten, ja sogar selbst den Armen Anweisung in der Arbeit gaben. Die Erzeugnisse dieser Werkstätten wurden dann vom Verein selbst wieder verkauft, und die Berichte beweisen, daß es nicht mit Schaden geschah. Aber wie auf das leibliche Wohl der Armen hatte der Verein auch ein sorgliches Auge für ihr geistliches, indem die Pflegerinnen sich mit den Kindern in prüfende Gespräche einließen und sie zum fleißigen Schulbesuch ermahnten, indem sie Solchen, die sich der Kirche ganz entwöhnt hatten, wieder Lust nach dem Troste des Gottesdienstes und des göttlichen Wortes zu machen suchten und indem sie ihnen geeignete Bücher zum Lesen brachten. Durch dieses ebenso sachverständige als liebeswarme Wirken erwarb sich der Verein immer mehr die allgemeine Anerkennung in der ganzen Stadt. Die Zahl seiner Mitglieder stieg bald weit über hundert und die ihm zufließenden freiwilligen Beiträge mehrten sich von Jahr zu Jahr. Aber auch über die Mauern Hamburgs verbreitete sich der Wohlgeruch dieses christl. Liebeswerkes und bewog gleichgesinnte Frauen in anderen Städten unter sich Vereine zu bilden nach dem Muster der Sieveking'schen, und als im J. 1842 Hamburg durch den furchtbaren Brand heimgesucht und der Frauenverein zu ungewöhnlichen Hülfsleistungen veranlaßt wurde, da flossen ihm aus den verschiedensten Städten Deutschlands von Frauenvereinen, die sich alle Töchter des Hamburgischen nannten, bedeutende Unterstützungen zu.

So sah Amalie Sieveking den Lieblingswunsch ihres Lebens nicht nur vollkommen verwirklicht, sondern auch über alles Erwarten mit Segen gekrönt, und obwohl ihre Lebensweise eine der alleraufregendsten und aufzehrendsten war, fühlte sie doch erst in den letzten zwei Jahren, in welchen sie Lungenleiden bekam, eine Abnahme ihrer Kräfte, die sie mehr und mehr dem ihr zur andern Natur gewordenen Liebeswerke entzog, bis am 1. April 1859 die treue Dienerin zu ihres Herrn Freude einging.

Quelle: Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking, in deren Auftrage von einer Freundin derselben verfaßt. Hamb. 1860. Köster.

Sigebert von Gembloux, ein romanischer Belgier, wurde um das Jahr 1030 geboren und erhielt eine treffliche Schulbildung im Kloster Gembloux. Gerade in Belgien, und hier besonders an der genannten Stätte, hatte sich das Mönchsleben sehr reich entfaltet. Ebenda wurde Sigebert Mönch in früher Jugend. Bald nach 1048 ging er nach Metz in's Kloster St. Vincenz, um die dortige Schule zu übernehmen. Obwohl ihm die Zuhörer von allen Seiten zuströmten, kehrte er aus besonderer Vorliebe zurück nach Gembloux um das Jahr 1070. Hier wirkte er dann noch über 40 Jahre als Lehrer und Schriftsteller, allgemein bewundert und verehrt. Einfachheit des Karak-

ters, Rechtschaffenheit und Religiosität werden an ihm gleich sehr gerühmt wie seine Gelehrsamkeit. Man hielt ihn auch für weltliche Geschäfte für sehr brauchbar; gleichwohl hielt er sich fern davon. Wo es die Gesinnung traf, konnte er aber nicht schweigen, und seinem Einflusse ist es zuzuschreiben, daß die Lütticher Kirche, im Gegensatz zu einigen eifrig gregorianischen Aebten, in ihrer Mehrzahl der kaiserlichen Sache treu blieb. Sein ruhiger Verstand konnte sich mit der Gewaltsamkeit nicht befreunden, mit der Hildebrand die geschichtlich und rechtlich begründete Autorität des Kaiserthums über den Haufen warf, sein nüchterner Sinn konnte es nicht fassen, daß die ganze Kirche das Joch mönchischer Askese tragen sollte. Daher, obwohl er selbst dem Klosterleben sehr zugethan war, schrieb er doch gegen die Behauptung, daß die Messen verheiratheter Priester ungültig wären. Er widerlegte den berühmten Brief Gregor's an Bischof Hermann von Metz über die Berechtigung des Pabstes, den König zu bannen und den Eid der Treue aufzuheben. Er trat gewissermaßen als Organ der Lütticher Kirche auf und schrieb in ihrem Namen, als Paschalis II. den Grafen Robert von Flandern im Jahre 1102 oder 1103 zu einem förmlichen Kreuzzuge gegen diese aufgefordert hatte, weil sie ihrem Kaiser treu blieb. Sein furchtloses Auftreten hat damals bedeutenden Eindruck gemacht. Er starb am 5. Oktober 1112. Seine Schriften hat Sigebert in seinem Buche de viris illustribus (am besten in A. Miraei Biblioth. eccl. ed. II. cur. J. A. Fabricio) selbst aufgezählt. Dieses literarhistorische Werk ist ziemlich dürftig und ohne großen Werth, doch durch einige nur von ihm aufbewahrte Notizen von Interesse. Eine Jugendarbeit, in der er schon große Belesenheit zeigt, ist die vita Deoderici, des Stifters der Abtei St. Vincenz bei Metz. Er hat weiterhin das Leben des K. Sigebert, des Gründers der Kirche und Abtei von St. Martin bei Metz, verfaßt, außerdem verschiedene Heiligengeschichten theils in Prosa theils in Versen; darunter ist besonders zu bemerken das Leben Wicbert's, des Stifters von Gembloux, und die Geschichte des Klosters bis 1048 (auch für die Zeit Otto's M. lehrreich). Daneben hat er mit Musik und Chronologie sich beschäftigt. Sein berühmtestes und letztes Werk ist sein Chronikon. Noch vor 1106 machte er es bekannt, dann noch einmal durchkorrigirt und fortgesetzt bis 1111. Es ist aber nur eine ziemlich trockene Chronologie, nach dem Muster des Eusebius, Beda, Marianus. Die Zeitrechnung ist ihm die Hauptsache, er wollte nur einen synchronistischen Ueberblick über die Weltgeschichte geben und namentlich die vielen Legenden chronologisch unterbringen, die doch meist einem solchen Beginnen durch ihre ganze Natur widerstreben. Leider hat er, ganz anders als Hermann von Reichenau und Ekkehard, die Geschichte seiner eigenen Zeit gleichmäßig kurz abgehandelt und nichts Lokales aufgenommen. Da ihm die Lütticher Bibliotheken zu Gebote standen, konnte er bei seinem Fleiße viel compiliren, aber dies ist auch die Hauptsache daran. Der große Werth, den man der Chronik bis in die neuere Zeit beilegte, ist heutzutage sehr zusammengeschwunden; nur für einen geringen Theil derselben kennt man die ursprünglichen Quellen nicht. Da er sich an die Chronik des Hieronymus und Prosper anschließt, beginnt er mit dem Jahre 381, und bis 1023 ist die Schrift ganz werthlos, von 1024 an bis 1111 hat er dann auch von sich aus Beiträge gegeben, so daß er hier als selbstständige Quelle gelten kann. Die Auswahl der aufgenommenen Nachrichten ist verständig und seinem Zweck entsprechend. Die chronologische Anordnung läßt trotz seiner Bemühungen genug zu wünschen übrig. Er ist nicht ganz ohne Sinn für historische Kritik und für seine Zeit im Gebiete des Wunderglaubens ziemlich frei. Seine Vorliebe für klösterliches Leben hat ihn nicht beschränkt, und seine Verhältnisse erlaubten ihm alle Offenheit, da er in der großen Frage der Zeit auf dem Boden stand, den die Kirche und das Volk von Lüttich überhaupt einnahmen. Partei hat er ergriffen für die historischen Rechte des Kaiserthums gegen die revolutionäre Politik der Curie, auch im Investiturstreit ist er für die gegebene Verbindung zwischen Staat und Kirche. Aber er schreibt darum nicht parteiisch; vorsichtig und gemäßigt im Urtheil, nimmt er die Thatsachen, wie sie sind, und tadelt das Ueble auf beiden Seiten ohne Scheu. Nie hat er

wissentlich Falsches erzählt oder gar selbst erdichtet, wie man ihm schon vorgeworfen hat; seine Verstöße sind unbewußte. Die Sprache ist in den vitae poetisch geschraubt und verkünstelt und leidet namentlich an dem so häufigen Fehler gereimter Satztheile, der jener Zeit und besonders der Lütticher Schule eigen ist. Am gleichmäßigsten ist die der Chronik und der Literärgeschichte; in der letzteren blieb auch der Gleichklang am Ende der Sätze weg, den die Chronik zeigt. Die letztere erregte sogleich großes Aufsehen, wurde bald die vornehmste Grundlage aller Geschichtskenntniß in den Kirchen und Klöstern Belgiens und Nordfrankreichs, vielfach abgeschrieben, excerpirt und fortgesetzt. Die Ausgabe Bethmann's in den Monumenten bemüht sich, den ursprünglichen Text Sigebert's wieder herzustellen, und hat unter Anderem auch den Zusatz über die Päbstin Johanna ausgeschieden, für dessen Erfindung man früher Sigebert verantwortlich machte.

Monumenta Germ. SS. VI, 268—374. IV, 461—483 und VIII, 504—564.— S. Hirsch, de vita et scriptis Sigeberti. Berol. 1841. — Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, bes. S. 291—299. Berl. 1858. — Pertz, Archiv XI, 1—17.

Julius Weizsäcker.

Sigismund Johann, Kurfürst von Brandenburg 1608—1619, war geboren 18. Novbr. 1572, ein Jahr nach dem Tode desjenigen Kurfürsten, welcher einst (1539) trotz seines Schwures die katholische Kirche verlassen und die evangelische Kirche in Brandenburg eingerichtet hatte. Die Jugend Sigismunds fiel in die Zeit, da die lutherische Lehrgrundlage durch die Einführung der Concordienformel in die Mark (unter Joh. George und Joachim Friedrich) vollständig abgeschlossen war. Die lutherischen Geistlichen standen in dem Kurfürstenthum, wie anderswo, unter dem Einflusse einer stets kampfgerüsteten, derben Orthodoxie. So konnte der eifrige Domprobst Simon Gedicke, der Religionslehrer Sigismunds, erleben, was Hering sagt S. 29: „Wenn man in dem Unterricht der Religion die Abschilderung der Ketzer bis zum Unglaublichen häßlich macht und die Vorstellung der ihnen zugeschriebenen Irrthümer übertreibt, so wird ein aufgeweckter Kopf, voll Verstand und Wißbegierde, voll Eifer die rechte Wahrheit zu sehen und zu erforschen und zu dem Ende Alles durch eigene Untersuchung zu prüfen, dadurch nur angereizet werden, die Schriften solcher verschrienen Menschen zu lesen oder wenn er kann, sich mit ihnen selbst zu unterreden und ihre Lehrsätze aus der ersten Quelle zu schöpfen, und da kann es sich zutragen, daß man ganz andere Gedanken von ihnen bekommt, als diejenigen waren, welche der Lehrmeister erregen wollte." Der Lehrmeister erwartete diesen unerwünschten Erfolg wohl und verschwieg ihn nicht. Der kurfürstliche Vater glaubte etwas dagegen gethan zu haben, wenn er den 21jährigen Sohn einen Revers unterschreiben ließ, worin ein Bleiben bei der Concordienformel und bei den Einrichtungen in Kirchen und Schulen überhaupt gelobt wurde (1593). Als ob man in solchen Dingen durch Reverse etwas ausrichten könnte! Aus den gewohnten Kreisen zogen den reifenden Mann in den weiteren Weltverkehr insbesondere die zwei großen Aussichten des Kurhauses auf das Herzogthum Preußen und die Jülich-Clevesche Erbschaft. Denn Sigismund's Gemahlin Anna war die Tochter des Herzogs Albrecht Friedrich von Preußen und der Marie Eleonore von Cleve. Wir sehen Sigismund 1605 ein Bündniß mit den Holländern vermitteln und in demselben Jahre seinen jungen Sohn mit der kleinen kurpfälzischen Prinzessin Elisabeth Charlotte zu Heidelberg verloben. Hier im Umgange mit den Reformirten entstand in Sigismund eine Hinneigung zu der reformirten Eigenthümlichkeit in Lehre und Cultus. Er selbst sagt 1613, daß er den reformirten Anschauungen „allbereit vor acht Jahren und länger zugethan gewesen, die wir aus den Brunnen Israels, ohne einiges Menschen Zuthun oder Persuasion, wie wir dessen Gott zum Zeugen anrufen, geschöpft haben." Doch hielt ihn Pietät und Vorsicht ab, schon öffentlich diese Hinneigung kund zu geben. Auch nachdem er die Regierung angetreten, wartete er noch fünf Jahre mit der Entscheidung, dann aber zögerte er nicht mehr, damit er, wie er sagt, „Ruhe in seinem Gewissen habe", den gewonnenen Glauben öffentlich zu bekennen. Er war 41 Jahre alt und hatte Ein-

sicht genug in den Gedankenkreis seiner Unterthanen, um zu wissen, daß er damit einen nach menschlicher Weisheit unklugen Schritt thun und sich in der Mark und in dem von Polen als Lehen gewonnenen Preußen vielen Haß zuziehe, auch der benachbarten deutschen Fürsten Gunst verscherze. Er handelte aber aus tiefster Ueberzeugung heraus. Damit kann wohl bestehen, daß Landgraf Moritz zu Hessen-Kassel, welcher 1613 in Berlin war, ihm zu der endlichen Entscheidung Muth gemacht habe. Weltliche, politische Motive schieben dem Kurfürsten selbst seine herbsten Feinde nicht zu; erst später behauptete man nach Hartknochs Vorgang, er sey „aus Gefälligkeit gegen die Holländer und gegen seine neuen clevischen Unterthanen zur reformirten Religion übergegangen". (Schröckh). Des Kurfürsten Gemahlin, die eifrig lutherisch war und blieb, hatte sich vergebens bemüht, ihn von seinem Uebertritt abzuhalten. Am ersten Weihnachtstage 1613 nahm er im Dome zu Berlin mit 54 Communikanten zum ersten Male das heil. Abendmahl nach reformirtem Ritus. Der Bruder des Kurfürsten, Johann George, der Graf von Nassau Ernst Kasimir, der englische Gesandte mit seinem Gefolge u. A. waren unter den Theilnehmern. Der Kurprinz Georg Wilhelm gratulirte von Düsseldorf aus zu der erfolgten Entscheidung.

Nach dem Uebertritt arbeitete der Kurfürst seine confessio fidei (Johannis Sigismundi) aus und ließ sie Mai 1614 herausgeben. Davon ist unten zu reden. Nach den damals bestehenden Begriffen über das landesherrliche Kirchenregiment stand das kirchliche Thun des Fürsten so im Vordergrunde, daß Sigismund nicht die Vorstellung haben konnte, er trenne sich damit von der Kirche seines Landes und stifte eine neue, sondern er faßte seinen Schritt „als einen Fortschritt und eine Weiterführung der von seinen Vorfahren begonnenen christlichen Reformation" auf. In seiner Confession erklärt er daher, „daß ihm nichts anderes angelegen sey, denn daß was nach Papistischer Superstition oder anderer menschlicher ungebotener Devotion in Kirchen und Schulen übriggeblieben folgends gemählich abgethan und Alles nach der Richtschnur göttliches Wortes und der apostolischen ersten Kirchen soviel immer möglich und von Nöthen, angestellt werde."

Eine ungemeine Aufregung wurde durch den Confessionswechsel im Lande hervorgebracht. Dr. Gedicke schrieb an die sächsischen Collegen. Der Kurfürst von Sachsen unterließ nicht, am 1. Febr. 1614 ein Abmahnungsschreiben an Sigismund zu richten, als sey noch res integra. Am 24. Februar sah sich Sigismund schon genöthigt, in einem Edikt allen Geistlichen das Schimpfen auf den Kanzeln zu verbieten. Wer glaube, daß durch dieses Edikt seinem Gewissen zu nahe getreten werde, dem stehe es frei, sich in andere Länder zu begeben, wo er ungestraft lästern könne. Hering nennt dies Edikt nothwendig; es hat aber wohl nicht viel geholfen. Die Zeiten waren nun einmal so, daß man auch wohl canes, feles et ejusmodi bruta animalia mit dem Namen Calvin benannte und mit 200 — 300 Argumenten bewies, daß die calvinische Lehre viel ärger, als die des Teufels sey. Das Edikt mußte um so mehr Anstoß erregen, als es dem Bekenntnißstand der Lutherischen nicht gerecht wurde. Denn was über die verbesserte Augustana und deren Apologie hinausging, bezeichnete der Kurfürst als „etlicher müßigen vorwitzigen und hoffärtigen Theologen selbst erdichtete Glossen und neue Lehrformeln", was selbst damals, als die Concordienformel noch ziemlich neu war, die Abweichungen in ihr unangemessen bezeichnen hieß.

Gegen die Concordienformel war er überhaupt von jeher eingenommen gewesen, wie er denn auch bei seinem Regierungsantritt in den Reversen, welche er den Ständen ertheilte, dieses Symbol nicht erwähnte, eine Unterlassung, welcher er nach den damaligen Begriffen eine kirchenrechtliche Bedeutung beimessen wollte. Im J. 1614 erging auch ein Erlaß, daß bei der Vokation, Confirmation und Ordination der Geistlichen die Verpflichtung auf die Concordienformel wegbleiben sollte. In demselben Jahre machte der Kurfürst den Versuch, durch die Einsetzung eines Kirchenraths dem Consistorium eine Art Oberbehörde zu setzen, aber schon 1618 wurde diese neue Behörde wegen des großen Widerstandes, den sie fand, wieder aufgelöst. Doch verlor das Consistorium in

Patronatsangelegenheiten an Einfluß. Die Universität Frankfurt erhielt im J. 1610 schon von Sigismund neue Statuten, in welchen die Verpflichtung auf die Concordienformel weggelassen war; 1616 änderte er in derselben Richtung die Gesetze der theologischen Fakultät, und 1617 schon wurden von dem melanchthonisch gerichteten General-Superintendenten Pelargus, einem gelehrten, nicht sehr entschiedenen Manne fünf reformirte Theologen zu Doktoren promovirt, von denen einige später in Frankfurt Professoren geworden sind.

Die Reaktion der lutherischen Mehrheit gegen die Bestrebungen des Kurfürsten gab sich einen Ausdruck in wiederholten Beschwerden der märkischen Landstände. Die „kleinen Herren" hielten dem Kurfürsten seinen Eid vor und forderten einen neuen Revers von demselben, „daß ihnen keine verdächtige Lehrer, weder mit Gewalt, heimlich oder öffentlich aufgedrungen werden, sondern einem jeden sein jus patronatus unverletzt, ohne einigen Eintrag frei bleiben möge". Das geistliche Consistorium möge mit unverdächtigen (d. h. gut lutherischen) Personen besetzt werden, die andern (reformirten) müßten beseitigt werden. Der Kurfürst lobte sie, daß sie Eifer für die Religion bewiesen, fand aber ihren Eifer so übel, wie den Eifer des Paulus vor seiner Bekehrung. Er versprach, daß kein Lutherischer in seiner Gewissensfreiheit auf irgend einige Weise solle betrübet oder in seinem Jure patronatus gestöret werden, doch solle eben diese Freiheit auch den Reformirten gegönnet seyn. Die Berufung von Geistlichen geschehe wie zu Johann Georgs Zeiten, würde aber in dieser Beziehung noch etwas Weiteres verlangt, so sey er bereit, den Ständen zu willfahren, so viel sein Gewissen zulassen würde. Die Antwort der Stände ist scheinbar beruhigt, aber der weitere Verlauf zeigt, daß sie die Rechte des lutherischen Bekenntnisses nur als Privilegium aufzufassen im Stande waren, welches andere Rechte ausschließe. Am meisten waren sie und mit Recht darauf bedacht, daß Sigismund in den Gemeinden, wo er das Patronatsrecht hatte, nicht den lutherisch Glaubenden reformirte Prediger setze, und als dies der Kurfürst in einem Revers (am 5. Februar 1615) zugesichert hatte, trat ein gewisser Friede ein. Um die Geistlichen zu beruhigen, hatte er auf den Oktober 1614 ein Colloquium in Berlin angesetzt. Es erschienen 45 Geistliche, aber disputiren wollten sie nicht; doch versprachen sie mit Handschlag, die Reformirten nicht zu lästern.

Eine rechtliche Basis war nun für die Reformirten gewonnen. „Der Landesherr hatte, den Lutheranern gegenüber, auf die Strenge seines landesherrlichen jus reformandi verzichtet und den Grundsatz der Gewissensfreiheit für das Verhältniß zwischen Lutheranern und Reformirten als maßgebend hingestellt. Es war damit für die Gegenwart und für die Zukunft ein fester Grund und Boden gewonnen. Der evangelische Begriff von dem Berufe christlicher Obrigkeit war wieder mehr in das richtige Licht getreten; eine gegenseitige Anerkennung beider Religionstheile in ihrer selbstständigen Berechtigung war angebahnt worden und statt der bisher herrschend gewesenen Idee einer Ausschließung und Unterdrückung des einen durch den anderen, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer freien Annäherung und Vereinigung von beiden Seiten her gesetzt" (v. Mühler).

Was das Glaubensbekenntniß Sigismund's angehet, so ist es ausdrücklich bezeichnet als „Bekändtniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Puncten". Es ist darum auch von mäßigem Umfang (10 Seiten 8° bei Heppe). Von dem Gedanken der Einleitung, daß in dem neuen Bekenntniß nichts Neues gelehrt werden solle, sondern nur etliche Reste des Papismus vollends aber allmählich abzuthun versucht werde, haben wir schon vorher reden müssen. Am Schluß der Einleitung bekennt der Kurfürst sich zu dem „unfeilbaren und allein seligmachenden Wort Gottes", ohne die Apokryphen zu erwähnen, sodann zu den „apostolischen, athanasianischen, nicenischen, ephesinischen und chalcedonensischen" Symbolen, dann „zu der Augsburgischen Confession, so anno 1530 Kaiser Carolo V. von den protestirenden Fürsten und Ständen übergeben und nachmals in etlichen Punkten nothwendig übersehen und verbessert worden".

Nun wiederholt die confessio zunächst die altsymbolischen Aussagen über die beiden Naturen in Christo, indem sie zugleich die ubiquitas corporis Christi und gewisse locutiones abstractas wie: die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig ꝛc., kurz die spätlutherischen Lehren dieser Art verwirft, weil weder die orthodoxi patres, noch Lutherus also gelehrt.

Es folgt der Artikel von der Taufe. Gelehrt wird: nicht daß das äußerliche Wasserbad von Sünden waschen und wiedergebären könne, sowohl die Ungläubigen, als die Gläubigen, sondern daß in solchem heiligen Sakrament die Gläubigen zu Kindern Gottes angenommen, durch das Blut Christi und den heiligen Geist von ihren Sünden abgewaschen und durch dieses sichtbare Zeichen des Gnadenbundes gleichsam durch ein gewiß Siegel versichert werden ihrer Seligkeit". „Die Taufe nütze allein den Gläubigen, welche sich ihres Bundes mit Gott allezeit, auch da sie etwan in schwere Fälle gerathen, zu getrösten haben", Die Nothtaufe wird nicht erwähnt. Es stimmt zu dem sonstigen Karakter der Confession, daß in diesem Stücke allein Luther's Worte nicht weniger als dreimal citirt werden. Den Exorcismus verwirft die Confession mit großer Entschiedenheit.

Vom heiligen Abendmahl heißt es: Weil zweierlei Ding daselbst zu finden, die äußerlichen Zeichen, Brot und Wein, und der wahre Leib Christi, so für uns in den Tod gegeben und sein heiliges Blut, so am Stamm des Kreuzes vergossen, so werden dieselben auch auf zweierlei Weise genossen. Das Brot und der Wein mit dem Munde, der wahre Leib und das wahre Blut eigentlich mit dem Glauben, und daß demnach wegen der sakramentlichen Vereinigung in dieser heiligen Aktion beide zusammen seyn und zugleich ausgespendet und genommen werden, gleichwie das geistliche Manna oder Himmelsbrot des Wortes geistlich genossen und in dem Reich Christi, welches nit ist von dieser Welt, alles geistlich bestehet: also glauben Seine kurfürstliche Gnaden, daß das heilige Abendmal auch eine geistliche Speise der Seelen sey, dadurch dieselbe erquicket, getröstet und gestärkt und mit dem vereinigten Leibe der Unsterblichkeit gespeiset und erhalten wird". Der Ungläubige werde des wahrhaftigen Leibes und Blutes nicht theilhaftig. In Bezug auf die Form der Handlung will die Confession auf das natürliche und wahrhafte Brot zurückgehen und auf das Brechen desselben.

Anlangend die Gnadenwahl oder ewige Versehung Gottes zum ewigen Leben, so hält die Confession diesen Artikel für einen der tröstlichsten, insofern „Gott aus Gnaden und ohne alles Ansehn der Menschen Würdigkeit, ehe der Welt Grund gelegt war, zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat alle, so an Christum beständig gläuben . . . . und schenke ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis an's Ende." „So hat auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit alle die an Christum nicht gläuben von Ewigkeit übersehen, denselben das höllische Feuer bereitet, wie denn ausdrücklich geschrieben steht: Wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (eine unrichtige Auslegung). Nicht daß Gott nicht Alle wolle selig haben, sondern daß die Ursach der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen. Item daß an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden. Abgelehnt als pelagianisch wird die Lehre, daß Gott propter fidem praevisam etliche auserwählt habe, ferner das absolutum decretum über die Gottlosen, ebenso die Meinung, die Auserwählten dürften leben, wie sie wollten.

Das ist der Inhalt der Confession. Der Schluß spricht den Wunsch aus, daß Gott alle getreuen Unterthanen zu denselbigen Ueberzeugungen leiten wolle, fügt aber, wie schon oben erwähnt, hinzu, daß der Kurfürst zu dieser Bekenntniß keinen Unterthan öffentlich oder heimlich wider seinen Willen zwingen wolle, sondern den Cours und Lauf der Wahrheit Gott allein befehle. Nur sollten sich Alle über die streitigen Punkte ordentlich unterrichten, damit das Schmähen wider die orthodoxos und reformatos, die man aus lauterm Haß und Neid für calvinisch mit vollem Mund ausruffen thut, dann aufhöre.

Zu dieser Confessio Sigismundi sind für die Reformirten in der Mark Brandenburg noch zwei symbolische Schriften gekommen. Der große Kurfürst nennt sie im J. 1664 noch ausdrücklich. Es sind das Colloquium Lipsiense (1631) und die Declaratio Thorunensis (1645). (Siehe die Artikel „Leipziger Colloquium“ und „Thorn, Religionsgespräch“.) Die Dordrechter Synode war von Brandenburg nicht beschickt worden. „Die Abreise der Deputirten dorthin war aus zufälligen, vielleicht absichtlich vorgeschützten Gründen unterblieben“ (v. Mühler). Und die in Dordrecht aufgestellten Canones wurden zwar von den brandenburgischen Theologen so milde ausgelegt, daß sie mit der universalistischen Confessio Sigismundi zu stimmen schienen, sie wurden aber nicht ausdrücklich angenommen.

Quellen: Hering's histor. Nachricht von dem ersten Anfang der evangelisch-reformirten Kirche in Brandenburg und Preußen, 1778. — Küster, Altes und neues Berlin. — v. Mühler, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, 1846. — Möller, Joh. Sigismund's Uebertritt zum reformirten Bekenntniß. Deutsche Zeitschrift. Berlin 1858. S. 189 ff. — Mehrere Programme von Prorektor Schmidt in Schweidnitz; von ihm ist eine Monographie über Johann Sigismund angefangen worden.

W. Hollenberg.

Sihon, סִיחוֹן (nach Gesen. = wünschend, vergl. das syr. ܣܘܚ oder = verrens, radens, omnia prosternens thes. II, 941; schicklicher, auch grammatisch richtiger wäre die passive Bedeutung: der Ersehnte, vgl. Ewald ausf. Lhrb. §. 156, a.), LXX Σηὼν, Σιὼν, Joseph. Alt. 4, 5. Σιχὼν — Name des Königs (und Gründers?) des südlichen transjordanischen Amoriterreiches (über das nördliche in Basan und dessen König, den Rephaiten Og, vgl. Bd. I, 703. XII, 733). Zur Zeit, als sich Israel dem verheißenen Lande nach bald 40jährigen Umherziehen in der Wüste näherte, residirte er in dem von ihm den Moabitern entrissenen Hesbon (4 Mos. 21, 21 ff. vgl. Bd. VI, 21). Nach Jos. 13, 21. scheinen auch midianitische (vgl. Keil z. d. St.), nach Richt. 1, 36. selbst edomitische Scheiche im Vasallen-Verhältniß zu ihm gestanden zu seyn. Da er den Israeliten ihre Bitte um friedlichen Durchzug durch sein Land bis zum Jordan abschlug und ihnen mit einem Heere entgegenzog, wurde er von ihnen bei Jahaz oder Jahza zwischen dem Arnon und Beer geschlagen und sammt seinen Söhnen ums Leben gebracht, worauf auch sein Land, das sich vom Arnon bis zum Jabbok erstreckte, und das Israel früher (5 Mos. 2, 29.) nicht zu dem ihm bestimmten Besitz gerechnet hatte, nach Verbannung und Vertreibung der Einwohner zum Lande des Erbtheils geschlagen und den Stämmen Ruben und Gad zugetheilt wurde. Vgl. 4 Mos. 21 ff. 32, 1 ff. 5 Mos. 2, 24 ff. 4, 46 ff. 29, 7 ff. Jos. 13, 10. Richt. 11, 19. 1 Kön. 4, 19. Noch in der nachexilischen Zeit war dieser glorreiche Sieg, der in einem 4 Mos. 21, 27 ff. enthaltenen, die stolzen Amoriter verhöhnenden Volksliede besungen wurde, dem Volke eine glaubenstärkende Erinnerung Ps. 135, 11. Neh. 9, 22. Der riesige Vulkan Schîhân im nördlichen Haurangebirge, der, wie Wetzstein (Zeitschr. für allg. Erdk. 1859 S. 134. 155 ff., vgl. Delitzsch zu Ps. 135.) meint, diesen Namen wohl schon zur Zeit seines Namensvetters, des Amoriterkönigs Sihon hatte, steht schwerlich in einer historischen Beziehung zu diesem, so daß der Eine vom Andern den Namen bekommen hätte; denn Sihon's Gebiet war weit südlicher. Eher ist anzunehmen, daß ein Berg und eine Ruine Schyhhân (Abulf. Schaichan Tab. Syr. ed. Koehl. pag. 91) bei Hesbon und Kerek, ferner in Gilead eine Ruine Sihhân, nach dem alten Beherrscher des Landes genannt sind (Ritter XV, 1173. 1216. 1218. 1099. 1110, vgl. Ewald, Gesch. II, 266.). Auch in Edom (Dsch. Schera) gibt es Ruinen mit dem Namen Szyhhan Ritter XIV, 1038. XV, 127. Wenn der Vulkan Schihan den Namen von סחה, סוח = fortstoßen, auswerfen, سَحَّ, percussit, effudit; סְחִי, Auswurf u. s. w. hätte, so wäre damit seine vulkanische Natur bezeichnet und dieses Etymon würde freilich auch nicht nur in aktivem, sondern auch in passivem Sinne seine Anwendung auf den Amoriterkönig Sihon finden.

Lehrer.

Sihor, s. Sichor.

Silas, Σίλας in der Apostelgeschichte (15, 22. 32. 40. 16, 19. 25. 17, 4. 10. 14. 18, 5.), identisch mit dem Σιλουανὸς, Silvanus der paulin. Briefe (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1.) war einer der ἡγούμενοι und Propheten der Christengemeinde von Jerusalem, seinem Namen nach Hellenist, nach Apg. 16, 37. auch römischer Bürger. Er wurde als eines der angesehenen Glieder der jerusalemischen Gemeinde mit Paulus, Barnabas und Judas Barsabas nach Antiochien geschickt, um den Beschluß des Apostelconcils zu überbringen. Nachdem er daselbst kraft der ihm verliehenen Gabe der Lehre und Weissagung eine segensreiche Wirksamkeit entfaltet, kam er wieder nach Jerusalem zurück, um über die Zustände der jungen, vorzugsweise aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde in Antiochien Bericht zu erstatten. (Die recipirte Lesart ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι ἀυτοῦ Apg. 15, 34. ohne Zweifel unächt, von Griesbach, Lachmann, Tischendorf verworfen, bei Chrysost. Theoph., in mehreren alten Vers., fünfzig Minuskelhandschriften und fünf Uncial codd. fehlend, nur in zwei Uncial codd. stehend, ist wahrscheinlich entstanden als Glosse, um V. 40. die Wahl des Silas zum Begleiter des Paulus auf seiner zweiten Missionsreise zu erklären.) Später wurde er von Paulus (entweder von Jerusalem nach Antiochien zurückgekehrt oder von dort aus zu ihm stoßend, s. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 443) in Folge seines Streites mit Barnabas zu seinem Gefährten gewählt, und durchreiste mit ihm Kleinasien und Macedonien, wurde in Philippi mit ihm angeklagt, gegeißelt, gefesselt und wunderbar aus dem Gefängniß errettet. In Beröa von Paulus, der auch hierher von den Juden Thessalonichs verfolgt, nach Athen sich begab, mit Timotheus zurückgelassen, ging er mit diesem wieder nach Macedonien zurück, um die Gläubigen dort zu stärken und dem Apostel Paulus Nachricht von ihnen zu bringen (vgl. 1 Thess. 3, 6.). In Korinth angekommen, unterstützte er und Timotheus den Paulus in der Predigt des Evangeliums (2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Apg. 18, 5.). Einige beziehen auch 2 Kor. 8, 18 ff. auf Silas. Allein ohne Zweifel ist dieser, wenn er mit Paulus (Apg. 18, 22.) nach Jerusalem zurückgekommen ist, auch da, in der Muttergemeinde geblieben. Pseudodorotheus und griechische Menologieen machen ihn zum Bischof von Korinth, indem sie von Silas den Silvanus unterscheiden und diesen zum Bischof von Thessalonich machen. Vergl. Acta Sanct. 13. Jul.; F. Burmann, exerc. theol. II, 161 sq. identificirt ihn mit Tertius Röm. 16, 22. (Silas = שְׁלִישִׁי, tertius!). Uebrigens waren die Namen Silas (bei den Juden) und Silvanus auch sonst nicht selten, weßwegen es nicht vollkommen gewiß ist, ob der Σιλουανὸς des Apostel Petrus, 1 Petr. 5, 12., der seinen Brief den kleinasiatischen Gemeinden überbrachte, identisch sey mit dem Silvanus des Paulus. Uebrigens verdient Wiesinger's Bemerkung z. d. St. Comm. S. 334 Beachtung, daß es zu den paulinischen Beziehungen des Briefes und dem im Folgenden angegebenen Zweck desselben trefflich stimme, daß hier jener Genosse des Paulus gemeint ist, und daß, wenn man das spätere Schweigen der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe mit der Anführung desselben 1 Petr. 5. zusammenhalte, die Vermuthung nahe liege, daß er, (nachdem er von seiner Zurückkunft nach Jerusalem an Apg. 18, 22. sich näher an Petrus angeschlossen) in den 1 Petr. 1, 1. genannten Gegenden seinen späteren Wirkungskreis gefunden und zur raschen Ausbreitung der paulinischen Heilspredigt in denselben das Seinige beigetragen. Durch ihn vornehmlich übersendet Petrus sein Schreiben (von Rom = Babylon aus) den Lesern, ut omnis suspicio de sua et Paulinae doctrinae diversitate tolleretur (Gerhard). Vielleicht bediente sich auch (s. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. VI, 623. Jahrb. für bibl. Wissensch. 1856. S. 213 f.) Petrus seiner, um sein Sendschreiben in der griechischen Sprache, der Silvanus kundiger war, abzufassen. Vgl. L. F. Cellarii diss. de Sila viro apostolico. Jen. 1773. Leyrer.

Silo, שִׁלֹה Jos. 18, 1. 8 ff., שִׁלוֹ 1 Sam. 1, 24. 3, 21. Richt. 21, 19., שִׁילֹה 1 Kön. 2, 27., שִׁילוֹ Richt. 21, 21. Jer. 7, 12., vielleicht auch שִׁילוֹן, woher das Nom. gentil. שִׁלֹנִי 1 Kön. 11, 29. 12, 15. Neh. 11, 5., nach Hengstenberg Christol. I, 59 ff.,

Kurz, Gesch. des alten Bundes II, 556 identisch mit תַּאֲנַת שִׁלֹה Jos. 16, 6., was darauf hindeuten würde, daß es vor Josua's Zeit תַּאֲנָה geheißen habe, wenn nicht dieses 'ת 'שׁ vielmehr ein nordöstlicher Gränzort Ephraims ist = occursus Siluntis, jetzt Ain Tânah (s. Raumer, Paläst. S. 165, Robinson, neueste Forsch. S. 388, Delitzsch, Genes. S. 590). In LXX heißt der Ort Σηλώ, Σηλώμ, Σιλώ, Συλώ Jos. Ant. 8, 7. 7. 11, 1. Σιλὼ auch Σιλοῦν 5, 1. 19 sq. 2, 9. 12., Graec. Venet. Σιλὼν Vulg. Silo, seltener Selo. Der Ort liegt im Stamm Ephraim, nördlich von Bethel, östlich von Lebona (Richt. 21, 19), südlich von Sichem, nach zu niederen Angaben von Eus. Hieron. 10 oder 12 röm. Meilen von letzterem entfernt (Onom. s. v. Selo), noch mehr inmitten des Westjordanlandes, als letzteres, auf dem Gebirge Ephraim, daher (und nach Jos. Ant. 5, 1. 19., weil ἐπιτήδειον ἐδόκει τὸ χωρίον διὰ τὸ κάλλος) Hauptsammelplatz des Volkes unter Josua, wo die Vertheilung des noch übrigen Landes vollendet wurde (Jos. 18, 9 f. 19, 51. 21, 2. 22, 9. 12., ob 1 Mos. 49, 10.? vergl. Ewald, israelit. Gesch. II, 282, Tuch, Genes. S. 574 ff., Hitzig zu Ps. 2, 2. u. A. s. dagegen Kurz, Gesch. des alten Bundes I, 325 ff.), und nach Gilgal (Jos. 18, 9.) Sitz der Stiftshütte bis zu Samuels Zeit, der hier zum Prophetenamt berufen wurde. Vgl. Richt. 18, 31. 21, 19. (Herbstfest zu Silo) 1 Sam. 1, 3 ff. 2, 14. 3, 21. 4, 3 f. 7, 1. 14, 3., vgl. den Art. „Stiftshütte". Aus Richt. 18, 30 f., vergl. Ps. 78, 60 f. könnte man schließen, daß für das Zelt in Silo auch schon ein festes Tempelgebäude gebaut worden sey, das als leere Schaale blieb, auch nachdem das seiner Bundeslade entleerte Zelt (1 Sam. 4, 3 ff.) von den Leviten in der Zeit der philistäischen Unterdrückung aus Silo geflüchtet und nach Nobe (1 Sam. 21, 2 ff.) gebracht worden war und erst in der assyrischen Zeit zerstört worden sey, wie denn auch Jer. 7, 12 f. die Verbannung Ephraims mit der Zerstörung des Gotteshauses in Silo ebenso zusammengestellt wird, wie die Verbannung Juda's mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (Delitzsch zu Ps. 78.). Doch könnte das יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ nach der allgemeinen Bedeutung von גלה auch die philistäische Unterjochung bedeuten. Durch Wegführung der Bundeslade wurde das ganze Land entblöst und vielleicht wurde Silo selbst damals schon (Ewald, israelit. Gesch. II, 540) von den Philistern erobert und zerstört. Der Name Ruhe (von שׁלה, שׁלו, ruhen, stammverwandt mit שָׁלוֹם, s. Gesen. thes. III, 1424 oder שִׁיל, relaxatum esse = relaxatio, Delitzsch, Genes. S. 589, vgl. Kurz a. a. O. I, 325 ff.) wurde der Stadt vielleicht durch Josua gegeben, weil nun das Volk zur Ruhe gebracht war und weil der Herr hier selbst unter seinem Volke ruhen wollte. Aber um der Sünde des Volkes willen ließ der Herr von Elis Tagen an diesen Ort seiner Wohnung fahren, daß sie als Strafexempel dasteht bis auf diesen Tag. Von den spätern Schicksalen der Stadt, nachdem sie das Heiligthum verloren (Ps. 78, 60. Jer. 7, 12. 26, 6.), ist wenig bekannt. Doch wird sie nicht nur unter Jerobeam I. wieder erwähnt als Wohnort des Propheten Ahia (1 Kön. 11, 29. 12, 15. 14, 2.), sondern sie bestand auch noch zur Zeit des Exils Jer. 41, 5. Hieronymus fand als einzige Spur einen Altar (ad. Zeph. 1, 14: vix ruinarum parva vestigia, vix altaris fundamenta monstrantur. Epit. Paulae ed. Mart. p. 676: quid narrem dirutum Silo, in quo altare hodieque monstratur. Benjam. Tud. Brocardus, Marin. Sanutius, Breydenbach im Reyßbuch S. 130. 136, Adrichomius S. 30 hielten Neby Samwîl (nach Robinson = Mizpa) in der Nähe von Gibeon für Silo. Robinson III, 302 ff. und Wilson, the lands of the bible II, 292 sqq. vergleichen den Ruinenort سيلون, Seilûn, das oberhalb des im Thale gelegenen Dorfes Turmus Aja ganz entsprechend der Richt. 21, 19. gegebenen Beschreibung liegt, nördlich von Bethel, gegen Sonnenaufgang von der Straße, die hinaufführt von Bethel gen Sichem, südöstlich von Libona (= el Lubban), auf einem kleinen Hügel, umgeben von lieblichen grünenden Thälern, durch einen tiefen, el Lubban zu laufenden Wady von einem höheren Berge im Norden getrennt, daher leicht zu vertheidigen, so daß die Stadt wie hinsichtlich ihres Namens, so auch hinsichtlich ihrer Lage ein bedeutsames Vorbild Jerusa-

lems im Kleinen ist. In der Nähe springt aus dem Fels eine schöne Quelle, die in einem 8—10 Fuß tiefen Brunnen abläuft. Nach einem Citat des Quaresmius eluc. Antw. II. 7. 4. fol. 798 hat Bonifacius a Ragusio, Guardian des heil. Grabes im 16. Jahrhundert zuerst die wahre Lage erkannt. Vergl. Reland, Palästina S. 1016; Ritter XV. 631 ff.; Raumer, Paläst. S. 291; Zunz ap. Asher ad Benj. itiner. II. p. 435; Woolmer Cory on the position of Shiloh in Transact. of the R. Soc. of lit. II, 1. p. 120 sqq.; Bartlett, the christian in Palestine p. 123. Leyrer.

Siloah, מֵי הַשִּׁלֹחַ Jes. 8. 6. (wenige Codd. und Targ. שִׁילוֹחַ. Vgl. über die Form Ewald a. Lehrb. §. 156, a.; Tholuk, Beitr. zur Spracherkl. d. N. T. S. 123 ff.; Hitzig zu Jes. 8.); ferner Neh. 3, 15. בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח und Joh. 9, 7. *κολυμβήθρα τοῦ Σιλωὰμ; Σιλωὰ* bei Aqu. Symm. Theod. Vulg. Siloë, heutzutage عين سلوان, Quelle Silvân, Selvân (vgl. Jâkût Muschtar. ed. Wüstenf. p. 320) — eine Quelle und ein Teich in Jerusalem, über deren Lage und Herleitung noch nicht alle Zweifel gelöst sind. Zwar was 1) die Lage betrifft, so ist diese durch die Vergleichung der Angaben des Josephus, Hieronymus und der Tradition (der Bibel nur mittelbar), mit dem, was neuere Forscher an Ort und Stelle gefunden, mit ziemlicher Gewißheit ermittelt. Die Quelle Siloah befindet sich nach Josephus (bell. jud. 5, 4. 1. u. 2., vgl. 6, 1. u. 12, 2. 2, 16. 2.) an der südlichen Ausmündung des *φάραγξ τῶν τυροποιῶν* oder Käsemacherthals (daher auch Thal Siloah? Joseph. a. a. O. 6, 8. 5.) in das Thal Josaphat, also an der Südostecke der Stadt zwischen dem Zion und dem Ophelfelsen, dem südlichen Ausläufer des Moria, weswegen die beiden Notizen des Hieronymus über die Lage der Siloahquelle einander vielmehr ergänzen als widersprechen (ad Jes. 8: Siloë fontem esse ad radices montis Sion dubitare non possumus; ad Matth. 10, 28; Idolum Baal fuisse juxta Jerusalem ad radices montis Moria, in quibus Siloë fluit, non semel legimus, vgl. Rauhwolf im Reyßbuch S. 612). Da die Ausmündung des Thropöon nach 2 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. 52, 7. verschlossen war durch eine Doppelmauer (חוֹמֹתַיִם), durch welche das vom Siloahquell sogenannte Quell- oder Brunnenthor (שַׁעַר הָעַיִן Neh. 2, 14. 3, 15.), auch Doppelmauerthor genannt (שַׁעַר בֵּין הַחוֹמֹתַיִם 2 Kön. 25, 4. u. ö.), führte, so haben wir die Quelle ohne Zweifel innerhalb dieser Mauern zu suchen. Es befindet sich noch heute dort, 40—50′ unterhalb der Höhe der südlichsten Ophelklippe, 255′ von dem dem Thale Josaphat zugekehrten Fuße derselben, ein Bassin 19′ tief 53′ lang 18′ breit mit einer Mauer eingefaßt, mit Stufen in der nordwestlichen Ecke und einigen Säulenfragmenten, nach Williams the holy city II, 456 von einem über dem Bassin erbauten kirchlichen Gebäude herrührend. Phocas de loc. sanct. C. 16. (*ἡ μέντοι πηγὴ ὑπὸ καμαρῶν καὶ κιόνων συχνῶν περιθριγκοῦται καὶ ὡραΐζεται*) und der Pilger von Bordeaux im J. 333 (deorsum in valle juxta murum est piscina, quae dicitur Siloam, habet quadriporticum et alia piscina grandis foras) erwähnen ein solches Hallengebäude, dem Benjamin v. Tudela und Uri v. Biel vorchristlichen Ursprung zuschreiben. Die Vermuthung liegt nahe, daß hier der Bethesdateich, *πέντε στοὰς ἔχουσα*, zu suchen sey (Thenius in Illgen, Zeitschrift für histor. Theol. 1844 S. 17 ff.) und daß LXX Neh. 3, 15. בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח durch *κολυμβήθρα τῶν κωδίων* übersetzt, ließe sich als weiteres Moment dafür anführen. Zu *προβατικῇ* darf denn freilich nicht *πύλῃ* supplirt werden. Die traditionelle Ansicht über Bethesda ist ohnehin ziemlich aufgegeben (vgl. Bd. II, 118), obwohl wir weniger mit Robinson den Jungfraubrunnen dafür halten möchten, da dieser wohl nie eine *κολυμβήθρα* war, als vielmehr den früher in der Nähe der St. Annenkirche im Norden des Tempels befindlichen, jetzt ganz verschütteten Struthionteich (Jos. bell. jud. 5, 11. 4., vgl. Williams II, 483 ff.; Krafft, Topogr. S. 176), der in der Nähe des Schafthors war. Weiter identificirt Thenius den oben beschriebenen Teich mit dem Kunstteich (הַבְּרֵכָה הָעֲשׂוּיָה) bei Neh. 3, 16. und der *κολυμβήθρα Σιλωὰμ* Joh. 9, 7. Dieser Kunstteich Siloah nun lag innerhalb der Doppelmauern und erhält sein Wasser aus einem einige Fuße höher gelegenen Quellbecken, einer 5—6′ breiten, vom Fels

überwölbten Aushöhlung, an deren Innenseite einige Stufen zu dem Wasser hinabführen. Aus dem Kunstteiche wurde das Wasser in ein Reservoir (מִקְוָה) zwischen den Doppelmauern (= *περιτείχισμα*? Joseph. bell. jud. 6, 8. 5.) geleitet, um im Fall der Belagerung so viel als möglich Wasser innerhalb der Stadt zu haben. Der Kunstteich ist dann nach Jes. 22, 11. identisch mit הַבְּרֵכָה הַיְשָׁנָה und der den Königsgärten näher gelegene בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח (Neh. 3, 15.) ist im Unterschied von dem inneren Kunstteiche (Neh. 3, 16.) identisch mit der מִקְוָה der vorexilischen Zeit. Ewald hält den Kunstteich für einen jüngeren Teich als den Teich Siloah, doch mit demselben in Verbindung stehend, ohne sich jedoch näher darüber zu erklären. Schultz und Ritter (XVI, 375) vermuthen, der Kunstteich möchte der sogenannte untere Gihonteich oder Sultansteich seyn, weil auch dieser gegenüber dem Grab Davids liege; aber aus Neh. 3, 16. geht hervor, daß er nicht gegen West, sondern gegen Ost vom Grabe Davids lag. Robinson hat oberhalb eines das Tyropöon unten abschließenden Steindammes, welcher das Fundament der unteren der beiden Mauern zu seyn scheint, ein großes Becken gefunden, das jetzt als Garten bebaut wird, in Form eines am westlichen Ende abgerundeten Parallelogramms. So nennt auch Gadow (Ritter XVI, 449) 60 Schritt südlich vom Siloahbecken einen Garten, mit Feigen und Oliven bepflanzt und etwa 120 Schritt weiter unten, südöstlich, eine häufig benützte Tränke, die ihr Wasser durch einen Kanal aus 'Ain Silvân hat. Jener beckenförmig vertiefte Garten nun scheint die מִקְוָה zwischen den beiden Mauern zu seyn, die oben erwähnte alia piscina grandis foras des Pilgers von Bordeaux. Auch das itiner. Anton. Mart. aus dem Ende des 16. Jahrhunderts S. 19 ed. Parth. spricht von großen Piscinen im Thal Josaphat, in welchen täglich Männer, Frauen und Aussätzige gebadet werden, so wie die wechselnde Quelle ihr Wasser zusende (vgl. Wilh. v. Tyrus VIII, 4. f. 749; Benj. v. Tudela S. 92; Brocard. Kap. 8.; Marin. Sanut. III, 14. 9; Maundeville tr. Lond. 1839 p. 92); die in Gesta Dei I. f. 573 erwähnte natatoria Siloë ist ohne Zweifel dieselbe piscina grandis foras, wie denn auch F. Fabri, evag. II, f. 417 diese natatoria für eine, schon zu seiner Zeit (im Jahre 1479) trocken liegende, zwischen Mauern eingeschlossene Stelle erklärt, die früher ein Wasserbehälter, aber damals schon ein Gemüsegarten gewesen sey, neben dem das Wasser der Quelle Siloë vorbeifloß. Kootwyk (im J. 1599, itin. p. 292) unterscheidet noch die zwei Teiche: duas hic fons efficit piscinas, altera capacior. Quaresmius aber um's Jahr 1620 weiß nichts mehr von diesem zweiten Bassin. Von diesen Teichen fließt das Wasser durch einen zuerst (unter der unteren Mauer hindurch) bedeckten, in den felsigen Boden am Südfuße des Ophel gehauenen Kanal, in die Feigen- und Gemüsegärten der Bewohner des auf der Ostseite des Kidron am Abhang des Berges des Aergernisses unter Felsengräbern hingebauten Dörfleins Silvân, die sich terrassenförmig an der Stelle des alten גַּן הַמֶּלֶךְ bis in den Grund des Thales Josaphat hinabsenken (Perdiccas Ephes. *ἔκφρασις περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις κυριακῶν θεμάτων*, bei Leo Allat. p. 74 sqq. sagt im Jahre 1347: *καὶ καταρδεύων τὸν ἐγγὺς τόπον καὶ καλλωπίζων ἐν διαφόροις δένδρεσιν εὐκάρποις καὶ λαχάνοις*). In dieser Gegend, im Thalgrunde der drei Thäler, unmittelbar über den Königsgärten ist jetzt die oben erwähnte Tränke, oberhalb welcher sich noch Ueberbleibsel von Gewölben befinden, mit welchen ein 50′ langer und breiter und 20′ tiefer Wasserbehälter überwölbt wurde. Durch eine falsche Erklärung von Joseph. bell. jud. 5, 4. 2. haben Reland, Paläst. S. 858; Lightf. Chorogr. zu Joh.; v. Bachiene, Beschreib. Paläst. II, 1. S. 349; Hamelsv. bibl. Geogr. II. S. 182; Hitzig und Gesenius in Comm. zu Jes.; Tholuk a. a. O.; Ewald, Gesch. Isr. III, 325 (der sogar von einem den Berg Sion im Süden offen umfließenden Bache Siloah weiß, welcher sich mit dem nördlich vom Tempelwasser und Jungfrauenquell abfließenden Wasser im jetzt Siloam genannten Becken begegnet habe) die Siloahquelle im Südwesten von Zion gesucht und (Gesenius) mit dem גִּיחוֹן (1 Kön. 1, 33. 2 Chr. 32, 30. 33, 14.) identificirt. Vgl. dagegen Rödiger in Gesen. thes. III, 1416; Thenius a. a. O.; Winer, Realwörterb. s. v. Siloah.

Was nun 2) die Herleitung der Siloahquelle betrifft, so bezeichnet schon der Name dieselbe als eine nicht an Ort und Stelle aus der Erdtiefe hervorbrechende (was die Grundbedeutung von גִּיחוֹן ist, Bd. V, 156), sondern als eine hergeleitete — שִׁלֹחַ, emissio, effusio aquae, Ausgang einer Wasserleitung, daher Joh. 9, 7. die Erklärung durch *ἀπεσταλμένος*. Die nächste Herleitung der Quelle ist jetzt außer allem Zweifel, seit Robinson (II, 146 ff.) und Tobler (Ausland 1848 S. 207 ff.) von dem erwähnten Quellbecken aus durch den unter dem Ophel durch den Fels hindurch in nordnordöstlicher Richtung 1750′ lang in Krümmungen fortlaufenden (Distanz in gerader Linie 1100′) Anfangs zwar über mannshohen, aber oft nur 1′ 5″ hohen, 1½—2′ breiten Tunnel*) gekrochen und bei der Quelle der Jungfrau Maria (oder auch in umgekehrter Richtung) herausgekommen sind. Diese Quelle befindet sich in einer Höhlung im östlichen Steilabfalle des Ophel, gegenüber dem Nordende des Dörfleins Silvân. Diese Quelle heißt daher hie und da auch Quelle Siloah (Williams II, 454), bei den Arabern 'Ain um ed Deraj, d. h. Mutter der Stufen, wegen der 26 Stufen, die zu der 25′ tief liegenden Quelle hinabführen. Quelle der Jungfrau heißt sie, weil nach der Legende Maria die Windeln darin gewaschen hat. Robinson hält diese Quelle für identisch sowohl mit dem בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ Neh. 2, 14., als mit der *κολυμβήθρα Σολομῶνος* des Josephus (bell. jud. 5, 4. 2.) und dem Teich Bethesda (Rob. II, 102. 149), während dagegen Ewald a. a. O. und Schultz, Jerus. S. 58 den Königsteich für den in der Nähe der Königsgärten gelegenen unteren Siloahteich halten. Williams dagegen vermuthet den Salomosteich auf der Tempelarea, jetzt vom Pflaster des Haram bedeckt, bei der Moschee el Aksa (I. Suppl. p. 83). Das Gefälle zwischen der Mariaquelle und Siloahquelle ist sehr gering, daher der Ausfluß sanft und schwach (Jes. 8, 6., St. Schulz, Leit. V. S. 137. 141: sanft wie Oel). Es fragt sich nun aber, woher die Marienquelle ihr Wasser hat. Neuere Forscher haben an derselben ein Phänomen beobachtet, das Hieronymus schon von der Siloahquelle berichtet (ad Jes. 8, 6.: non jugibus aquis sed in certis horis diebusque ebullit) und wovon auch F. Fabri, evag. II. f. 489 sagt: das Wasser fließe zuweilen in einer Woche nur an drei oder vier Tagen sehr sparsam, zuweilen gar nicht, und dann walle es wieder reichlich empor. Robinson bemerkte ein so mächtiges Aufsprudeln der Quelle, daß das Wasser im Becken in fünf Minuten um einen Fuß stieg. Die Bewohner des Dörfleins Silvân beobachteten, daß der Wasserzufluß in unregelmäßigen Unterbrechungen stattfinde, zuweilen zwei- bis dreimal täglich, im Sommer oft nur in zwei bis drei Tagen einmal und daß die Quelle hie und da ganz vertrockne. Das itiner. Hieros. sagt, das Wasser fließe sechs Tage und sechs Nächte hindurch und stehe am siebenten still, was an die Notiz bei Plinius (hist. nat. 31, 18.) erinnert: in Judaea rivus sabbatis omnibus siccatur. Der Wasserzufluß kommt unter der untersten Stufe rechts hervor und verursacht eine nach Innen gehende undulatorische Bewegung des Wassers, die aufhört, wenn das Wasser wieder zu seinem niedersten Niveau zurückkehrt. Die Siloahquelle theilt vermöge ihres Zusammenhanges, jetzt wenigstens in vermindertem Grade, mit der Marienquelle die Eigenschaft dieses Wechsels. Nur diese Periodicität könnte etwa für die Identität der Quelle mit dem Bethesdateich angeführt werden. Die Volkssage schreibt dieselbe einem Drachen zu, der wachend das Wasser zurückhalte, schlafend es fließen lasse. Tobler denkt an vulkanische Oscillationen und Pulsationen. Alles aber läßt vermuthen, daß der Zufluß aus dem Innern des Tempelberges hervorkommt. Darauf deutet schon Ezech. 47, 1—12. Sach.

---

*) Dieser schon von Perdiccas Ephes. erwähnte Tunnel (*κάτωθεν δὲ καὶ Σιλωὰμ τυγχάνει κολυμβήθρα — ἐξ ἧς τυφλὸς νιψάμενος ἀνέβλεψεν αὐτίκα — τὸ ὕδωρ ἐξικνούμενον ἐξ ὑπογαίου πέτρας — τετορημένης ἐις ἑνός διάστημα μιλίου*) wurde zuerst im 17. Jahrhundert von einem Bruder Julius und dem Holländer Vinhouen, dem Correspondenten des Quaresm. (eluc. II, 289) untersucht. Abbé Desmasures kam zur Zeit der Ebbe ganz hindurch und gerieth, weil das Wasser länger als gewöhnlich ausblieb, in Verdacht der Zauberei; nach ihm gelang dies Wagstück dem Engländer Hyde.

13, 1. 14, 8. Ps. 46, 5. hin, und verschiedene Nachrichten und Andeutungen aus dem Alterthum (Aristeas um 280 v. Chr., Talmud, Midd. V, 2. III, 6. not. L'Empereur, Euseb. praep. ev. IX, 35 sqq., Itin. Burdig. p. 152), nach welchen im Tempel selbst eine starke natürliche Quelle fortwährend fließen solle, und verschiedene unterirdische Wasserbehälter im Umfang von fünf Stadien damit in Verbindung stehen (Arist. de leg. div. translat., bei Robinson II, 163, Krafft, Topogr. S. 131 ff., Williams II. 462: *ὕδατος ἀνέκλειπτός ἐστι σύστασις ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἔσωθεν πολυῤῥύτου φυσικῶς ἐπιῤῥεούσης τ. τ. κ.*) Auch Tacitus, hist. 5, 12 weiß von den innerhalb der Stadt befindlichen Quellen und unterirdischen Wasserleitungen: fons perennis aquae; cavati sub terra montes. Die Enthüllung dieser Geheimnisse des unterirdischen Jerusalem haben wir vielleicht noch von der Zukunft zu erwarten, wenn die Durchforschung desselben von christlichen Ingenieuren und Archäologen ohne Belästigung geschehen kann. Diese unter sich zusammenhängenden Reservoirs und Wasserleitungen innerhalb der Stadt (Ps. 46, 5.: נָהָר פְּלָגָיו יְשַׂמְּחוּ עִיר אֱלֹהִים), unter dem Tempel und von der Marienquelle durch den Ophelfelsen zur Siloahquelle, welche machten, daß die Stadt *ἔντος ἔνυδρος* war, während die Umgegend *ἄνυδρος, παντελῶς διψηρὸς* war (Strabo 16. S. 761 ff.), verdanken ihre Entstehung theilweise schon dem König Salomo (Pred. 2, 5. in Targ., vgl. Jes. 7, 3.) und gewiß dem König Hiskias. Von letzterem heißt es ausdrücklich, er habe den oberen Ausfluß der Gihonquelle in die Stadt geleitet: לְמַטָּה מַעְרָבָה לְעִיר דָּוִיד, 2 Chron. 32, 30. Hierüber sind die Ansichten verschieden. Nach Robinson, Winer s. v. Teiche, Schultz u. A. ist der obere Gihonteich der jetzige Mamillateich (= Drachenquell? Neh. 2, 13. s. Bd. V, 157) im Nordwesten der alten Davidsstadt, und von dort aus hätte dann Hiskias durch eine unterirdische Wasserleitung das Wasser in den sogenannten Hiskiasteich (Patriarchenteich, Birket Hammâm el Batrâk, piscina Scti sepulchri bei Quaresm. II, 717), von dessen Existenz man übrigens vor Quaresm. im 17. Jahrhundert keine sichere Kunde hat, und in andere Theile der Stadt (2 Kön. 20, 20. 2 Chron. 32, 3 f. 30. 33, 14. Sir. 48, 17.) geleitet, namentlich auch unter den Tempel, so daß die Marienquelle als מוֹצָא der Tempelwasser, und hergeleitet vom oberen Gihon, bald der untere Gihon, bald auch Siloah heißen konnte, wie denn Targ. zu 1 Kön. 1, 33. 38. גִּיחוֹן durch שִׁלוֹחָא übersetzt, vgl. Theod. quaest. ad 1 Reg. 1, 33. Beim Graben des Grundes der evangelischen Kirche glaubt man ein Stück dieser Wasserleitung entdeckt zu haben (v. Wildenbruch, Monatsber. der berl. geogr. Gesellsch. 1843 S. 143, vgl. dagegen Williams II, 489 N. 3). Ewald hält dann (vor ihm Quaresm. eluc. II. f. 717; Schultz, Topogr. 83; Keil zu 2 Kön. 18, 17.) den הַבְּרֵכָה הַיְשָׁנָה (Jes. 22, 11.) für diesen oberen Gihon. Dann müßte etwa der Hiskiasteich, wenn er je so frühen Ursprungs ist, unter der מִקְוָה zu verstehen seyn zwischen den im Nordwest der Davidsstadt erbauten Doppelmauern. Doch ist nicht wohl anzunehmen, daß die Bezeichnung הַחוֹמֹתַיִם verschiedenen Lokalitäten im alten Jerusalem eignete. Auch heißt מַעְרָבָה abendwärts und nicht, wie Robinson übersetzt, von abendwärts. Eine andere Ansicht über die Wasserleitung des Hiskias, über die Bedeutung und Lage der חוֹמֹתַיִם ist Band V, 157 f. vorgetragen, bei welcher sich allerdings das וַיַּשְּׁרֵם לְמַטָּה מַעְרָבָה לְעִיר דָּוִיד am leichtesten erklären läßt, besonders wenn man annimmt, daß schon Hiskia die Mauer angefangen habe, welche Manasse nach 2 Chron. 33, 14. baute לְעִיר דָּוִיד מַעְרָבָה לְגִיחוֹן בַּנַּחַל. Ritter, der das periodische Aufwallen der Marienquelle erklärt aus einem zu dem kühlen Hauptzufluß der Tempelreservoirs kommenden periodischen wärmeren Seitenzufluß (von den Heilbädern esh Shefâ im Westen des Haram), nimmt nach Williams II, 455 ff. an, wie Salomo von Süden durch die Wasserleitung von Etham das Wasser nach Jerusalem und in den Tempel geleitet habe, so habe Hiskias dasselbe, um es den Assyrern abzuschneiden, die wie die Syrer schon zu Ahas Zeiten (Jes. 7, 4.) von Norden her die Stadt bedrohten und sich dort lagerten (Jes. 36, 2. 2 Kön. 18, 17.), von Norden her unterirdisch in die Stadt geleitet (Sir 48, 19 f.). Die ersten Ursprünge der Siloahquelle wären also zu

suchen in dem quellreichen, gegen Süden sich senkenden Plateau vor dem Damaskusthor. Das dort sich sammelnde Wasser hätte dann, ehe Hiskias es in die Stadt herableitete, seinen Ausfluß in's Kidronthal gehabt, und es konnte daher 2 Chron. 32, 30. gesagt werden, Hiskias habe dem Wasser einen westlicheren, der Stadt Davids zugewandten Lauf angewiesen. Diese Ansicht wird unterstützt durch die Entdeckung eines schon von Anton. Mart. (itin. ed. Juliom. p. 15. 18: juxta altare est crypta, ubi si ponas aurem, audies flumina aquarum, et si jactas intus pomum aut quod natare potest, vade ad Siloam fontem et ibi illud suscipies. — Ante ruinas templi Salomonis sub platea aqua decurrit ad fontem Siloam secus porticum Salomonis), und von Mejr ed Din (im J. 1495) erwähnten, von der Gegend der Jeremiasgrotte an bis zur Tempelarea (Robinson II, 160; Wolcott 1842 in bibl. sacr. ed. Robinson. 1843 p. 24 sqq., vgl. Williams II, 458 ff.; Tobler, Ausl. 1848 S. 73) fließenden Wassers, dessen Geräusch man unter dem Boden in nächtlicher Stille vor dem Damaskusthor hört, und das längs des Thropöon links zuerst das wasserreiche Quartier bei'm Serai und Franziskanerkloster, dann die im Westen des Haram befindlichen Heilbäder speist (Ritter XVI, 385 ff.). Der „obere" (oder alte?) Teich, identisch mit der κολυμβήθρα τῶν ὀφέων bei Joseph. bell. jud. 5, 3. 2. müßte also vor dem jetzigen Damaskusthor gesucht werden, in der Nähe der Jeremiasgrotte, wo noch eine große, meist mit Wasser gefüllte Cisterne (cotton grotto, Steinbruch) ist. Aehnlich dem Wasser des Franziskanerklosters, der Heilbäder, der Marien- und der Siloahquelle (und dies mag dieser Ansicht noch weiter zur Bestätigung dienen) ist dieses Wasser vor dem Damaskusthor 3) nach seinem Geschmack und seiner chemischen Beschaffenheit, etwas süßlich salzig, im Sommer allzu salzig, daher nicht gut trinkbar (Robinson II, 155). Josephus nennt zwar die Quelle γλυκεῖαν; Wilh. v. Tyrus aber sagt: nec sapidas, nec perpetuas habet aquas (8, 4.). Gesta Dei: gustu amaras. Dieser karakteristische Geschmack nun, der eben nur den angeführten Quellen eigen ist, dagegen nicht den vom Mamillateich abhängigen Wassern (Sultansteich, Hiskiasteich), noch dem Brunnen Rogel, dem Kidronwasser, ist wohl der sicherste Fingerzeig für die Herleitung. Auch hinsichtlich der Temperatur ist ein kleiner Unterschied; esh Shefâ + 15° R. Marien- und Siloahquelle + 14 u. 13° R. Daß das Wasser Heilkräfte habe, glaubte man ehemals; wie De Salignac t. X. ep. 1. im Jahre 1522 berichtet, daß es nicht nur gegen Blindheit schütze, sondern auch eine Art Schönheitsmittel sey: porro aqua fontis ipsis etiam Saracenis in pretio est adeo, ut cum naturaliter foeteant instar hircorum, hujus fontis lotione foetorem mitigent seu depellant. Sonst gilt es als Verdauung befördernd, vergl. Ab. R. Nath. C. 34: Si contigit ut (sacerdotes) multam carnem sanctam comederent, aquas ex Siloa biberunt, quae concoctionem vehementer promoverunt. Eine andere jüd. Sage über die Quelle s. Erach. f. 10, 2. Im chron. pasch. des Alex. ed. du Fresne p. 155 findet sich über die Entstehung der Quelle Siloah die Legende, der Prophet Jesajas, der in der Nähe, da wo bei dem erwähnten Steindamme noch ein alter Maulbeerbaum steht, den Märtyrertod erlitten habe, habe, dem Tode nahe, heftigen Durst empfunden, und zu Stillung seines Bedürfnisses habe Gott die Quelle gesendet. Die Juden haben hierauf den Jesajas ehrenvoll bestattet, damit ihnen kraft seiner Fürbitte der Genuß des Wassers bliebe. Ueber die von Jesajas (8, 6.) und Johannes (9, 7., vgl. 7, 29. 8, 42.) angedeuteten symbolisch-typischen Beziehungen der Quelle und ihres Namens s. Stier, Reden Jesu IV, 464 ff.; Calvin zu Joh. 9, 7. Auch bei den Muhammedanern steht die Quelle als eine der beiden Paradiesesquellen in hoher Achtung. 4) Der Thurm in Siloah Luk. 13, 4. kommt sonst nicht vor, und es läßt sich daher auch nicht sagen, ob es eben nur ein Mauerthurm gewesen sey in dem τὸ Σιλωάμ genannten südlichsten Quartiere der Unterstadt (Joseph. bell. jud. 6, 7. 2., vgl. Krafft, Topogr. S. 175; Lightfoot S. 943 f.), oder ob er zum Teich oder der Quelle Siloah in näherer Beziehung stand, über den Hallen derselben sich erhebend oder zum Schutze derselben dienend (Lightfoot S. 825).

Vgl. außer den angeführten Abhandl. von Thenius, Tholuk, T. Tobler's Siloahquelle und Oelberg, 1852; Williams, the holy city I. Suppl. 53 sq. 78 sq. 116 sq. II, 454 sqq.; Krafft, Topogr. Jerusalems S. 175; W. H. Bartlett zu Stebbing, the Christian in Palest. p. 146 und t. 44. pool of Siloam, und Walks about the city p. 67 und t. 4.; Robinson I, 384, II, 142 ff., Neuere Untersuchungen S. 110 ff.; bibl. res. I, 493 sqq.; Ritter, Erdkde. XVI, 446 ff. 386 ff. u. s. w. Ferner den Plan von Thenius im Anhange zu 2 Kön. S. 17 ff. u. in Illgen, Zeitschr. a. a. O. und die Pläne zu Williams, the holy city und von Van de Velde mit Memoir von Tobler. Gotha. J. Perthes. 1858. Lehrer.

Silverius, ein Heiliger der römischen Kirche und Pabst von 536—537, war ein Sohn des vor seinem Priesterthume verheirathet gewesenen Pabstes Hormisdas, und vor der Erhebung auf den römischen Stuhl Subdiacon. Er verdankte diese Erhebung dem Könige der Gothen, Theodat, der mit dem Kaiser Justinian in Zwiespalt lebte und deswegen einen kaiserlichen Pabst auf dem Stuhle zu Rom nicht sehen wollte, doch soll auch Silverius, wie angegeben wird, den Theodat durch Bestechung für sich gewonnen haben. Vom kaiserlichen Feldherrn Belisar bedroht, konnte er sich nur mit Mühe in Rom halten; unter dem Vorwande, einen Verrath verübt zu haben, wurde er durch Belisar abgesetzt, nach Patara in Lycien verbannt und Vigilius zum Pabste erhoben. Es gelang ihm zwar wieder nach Italien zu kommen, doch ließ ihn Belisar sofort dem Vigilius überliefern. Silverius wurde darauf auf die Insel Palmaria gebracht, wo er bald nachher starb. Er wurde unter die Heiligen der römischen Kirche versetzt und diese feiert seinen Todestag den 20. Juni. Neudecker.

Simei, s. Bd. III. S. 304.

Simeon, Sohn Jakob's, und Stamm. שִׁמְעוֹן, LXX Συμεών war der zweite Sohn Jakob's von der Lea. Sein Name „Erhörung" wird in der Familiengeschichte aus dem Gefühl der Mutter gedeutet, die einen göttlichen Segen in seiner Geburt anerkennt, weil sie sich der Liebe ihres Gatten nicht so erfreut, wie ihre Schwester (1 Mos. 29, 33. 35, 23.). Simeon tritt oft mit Levi verbunden auf, zuerst bei der Rachethat an den Sichemiten (1 Mos. 34.). Für die Schändung ihrer Schwester Dinah Genugthuung zu erlangen, liegt ihnen, den Brüdern, zunächst ob; Geschwisterbande stehen höher als die ehelichen nach semitischer Vorstellung. Ihre trügerische List fordert die Beschneidung als die Bedingung, Ein Volk mit dem Stamme Israel auszumachen (1 Mos. 34, 16.), was vorzüglich durch Connubium geschah. Obgleich die Sichemiten nicht frei sind von Eigennutz (34, 23.) und der Unwille über die Schmach der Schwester als Milderungsgrund anzuerkennen ist, so zeigen beide Brüder doch Trug und Grausamkeit, eine Mischung von Gewaltsamkeit mit Feigheit. Jene Bedingung, sich beschneiden zu lassen, deutet nicht auf religiöse Intoleranz (Bohlen), — denn die Beschneidung kommt nur als unterscheidende Stammeseigenthümlichkeit hier in Betracht, — sondern auf nationalen Stolz, der indeß nicht auf das Bewußtseyn, die Auserwählten Gottes zu seyn, nach dem ganzen Typus der Erzählung zurückzuführen ist. Die Historicität der Erzählung ist oft bezweifelt; Bohlen (Genes. S. 325 f.) will sie aus dem Blutbade in Sichem (Richt. 9, 45. 49.), aus der Feindschaft gegen das nördliche Reich, ja gegen die Samariter (!) hergeleitet wissen. Die Färbung (in 34, 7.) mit späterem Sprachgebrauch beweist nichts, noch weniger, daß Simeon und Levi als kleine Stammeshäuptlinge erscheinen. Vgl. Kurz, Gesch. des A. Bundes I, 264 ff.; Diestel, der Segen Jakob's S. 10 f. — Auf diese Blutthat soll wohl auch der Fluch über Simeon im Segen Jakob's sich beziehen (1 Mos. 49, 5—7., dessen sprachliche und rhythmische Haltung von den andern Strophen eigenthümlich absticht, s. Land, disquisitio de carmine Jacobi Lugd. Bat. 1858. p. 47). Indeß enthält dieser Spruch keine Andeutung der betrüglichen List (da V. 5. anders zu erklären ist, s. Tuch z. d. St.), nur Rüge der leidenschaftlichen Heftigkeit und rohen Grausamkeit, keine Beziehung auf die Kanaaniter, während „der Mann" nur auf Sichem gehen müßte, da doch das Blutbad „alle Männer" betraf, und die Lähmung der Stiere wie-

derum in 1 Mos. 34, 28. nicht erwähnt ist. Die Schlußworte (V. 7.) mögen auf eine Zeit hinweisen, in der das Interesse als einzelner selbstständiger Stamm zu leben besonders groß war, und die Zerstreuung im Lande als alter Fluch erscheinen mußte. — In der mosaischen Zeit erscheint der Stamm in der ersten Zählung 4 Mos. 1, 23. mit dem Fürsten Selumiel an seiner Spitze 59,300 Mann stark; er lagerte mit Ruben und Gad zusammen. Bei der neuen Zählung im Gefilde Moab 4 Mos. 26, 12—24. hat er nur 22,200 Mann, ist also wie kein anderer Stamm zusammengeschmolzen. Er theilte sich in fünf Zweige: Nemuel, Jamin, Jachin (wofür indeß die Chronik I, 4, 24. Jaris aufweist), Serah und Saul. Die Ursachen dieser merkwürdigen Verminderung sind in dasselbe Dunkel gehüllt, welches über der größten Zeit des Wüstenaufenthaltes liegt, falls nicht etwa in den Stammrollen frühe eine Verwechselung mit den Leviten nach erster Zählung 22,000 oder der Erstgebornen 22,273 (4 Mos. 3, 39, 43.) stattgefunden hatte, was bei der engen und alten Zusammengehörigkeit unseres Stammes mit Levi nicht undenkbar wäre. In dem Segen Mosis (5 Mos. 33.) ist Simeon ganz ausgelassen, obwohl einige Handschriften der LXX (so die Alexandrina) hinzusetzen: *καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ,* aber ohne jede kritische Gewähr. Man hat dieses Fehlen durch ein Abschreiberversehen erklären wollen; aber dann fehlte Ruben; — oder man sagte, er sey im Segen des Juda (Targum Ps. Jonathan's), des Ruben (Clericus), des Levi (Osiander, Vatablus u. A.) mit einbegriffen. Andere wollten in eben jener starken Verminderung um 37,100 Mann die Ursache finden, aber dennoch war er stark genug, um eine Erwähnung zu verdienen; dieselbe liegt vielmehr in seiner spätern Verschmelzung mit Juda, also in dem Verluste seiner Selbstständigkeit als Stamm. Vgl. hiefür und für's Folgende besonders Graf, Segen Mosis, 1857. S. 24—26. Bei der Besitznahme Kanaans verbündete er sich mit Juda und eroberte mit diesem Stamme gemeinschaftlich den südlichen Theil Palästina's (Richt. 1, 3. 17. [s. Bertheau z. d. St.]). Ohne abgegränztes Stammgebiet siedelte er sich mitten unter Juda an; vielleicht war ihm ursprünglich der Süden und Westen mit den philistäischen Städten (denn diese sollten auch erobert werden Jos. 15, 4. 12. 44—47.) bestimmt. In Josua 19, 1—9. (vergl. 1 Chron. 4, 28—33.) werden 17 Städte „mit ihren Dörfern" als Eigenthum Simeon's genannt, meist im Negeb Juda's gelegen; zuerst gewiß ein ziemlich abgegränzter Distrikt, später aber wohnten hier auch Judäer. Denn sie werden fast sämmtlich auch zu Juda gerechnet (Jos. 15, 21—42.), mit Ausnahme von Seba, Bethuel, Beth-Markaboth, Hazer-Susa und Saruhen (letzteres sicher gleich dem judäischen Saaraim 1 Chron. 4, 31. u. Jos. 15, 36.): Bethul oder Bethuel soll auch mit Chesil (15, 30.) und die andern beiden mit Madmanna und Sansanna identisch seyn. Siehe Reland, Paläst. S. 152 und Keil, Comm. zu Buch Josua, 1847. S. 293. 335. Das Scheba fehlt in der Chronik und mag Versehen seyn, Verdoppelung des Beerscheba (vgl. Bertheau zur Chronik S. 46 ff.). Die Chronik nennt auch eine Stadt Thochen, die nicht (wie Keil meinte) mit Aschan identisch ist. Das aus Richt. 15, 8. bekanntere Etham hat der Chronist mit Ether verwechselt. Die Notiz 1 Chron. 4, 31., daß die Simeoniten diese Städte inne hatten, „bis David König wurde", deutet auf Wechsel im Besitze, da später mehrere von ihnen als Eigenthum Juda's genannt werden. Ja, alle bekannteren unter ihnen erscheinen in der Geschichte als von Judäern bewohnt: so Beerscheba zu David's Zeit 2 Sam. 24, 7., Josaphat's 1 Kön. 19, 3., Josia's 2 Kön. 23, 8.; so Ziklag, zu Saul's Zeit dem Könige Achis von Gath gehörig und von diesem an David abgetreten 1 Sam. 27, 6.; so Horma, Aschan, Ramoth Negeb, Ether, die unter den Städten Juda's erscheinen, und an welche David von Ziklag aus Geschenke sendet 1 Sam. 30, 26 ff. Dennoch können die Bezeichnungen mehr geographisch als ethnographisch gemeint seyn, und werden wir auch an eine ursprüngliche eigentliche Abtretung der Städte an Simeon (Winer, Keil) nach nationalem Völkerrecht nicht zu denken haben, so doch an ein ursprüngliches Vorwiegen simeonitischer Elemente in diesem ganzen Distrikte (gegen Graf a. a. O. S. 25), bis die lebendigere Bewe-

gung des gesammten Volkes unter David, seine festere Zusammenfassung vollends im Stamm Juda diese Unterschiede zum großen Theile verwischte. Immerhin zeugen aber die Städte, die Simeon auch in der Niederung besaß, von seinen zerstreuten Wohnsitzen. — In David's Zeit hören wir nichts von einzelnen Simeoniten, während die Heimath anderer Krieger genannt wird und jene den Judäern besonders nahe stehen mußten; nur als die Stämme zur Huldigung nach Hebron kommen, werden sie unter den übrigen neben den Leviten aufgeführt, wo sie mit 7100 gerüsteten Männern, also stärker an Kopfzahl als Juda (6800), anrücken 1 Chron. 12, 25. — Bei der Theilung des Reichs ist nur von Juda die Rede als dem einzigen Stamme, der bei Rehabeam blieb, außer einem Theile der Benjaminiten 1 Kön. 11, 32. 36. 12, 20. 2 Kön. 17, 18. Simeon wird später nicht mehr erwähnt, da man ihn ganz zum Stamme Juda rechnete. er gehört zu denen, welche „in den Städten Juda's wohnten" 1 Kön. 12, 17. und unter „das übrige Volk" 12, 23.

Dagegen liefert die Chronik I, 4, 39—43 einige merkwürdige Nachrichten über spätere Bewegungen des Stammes. Wenngleich viele mit den Judäern in den Städten ganz verschmolzen, so trieb doch ein bedeutender Theil noch Viehzucht und bedurfte größerer Räume, in dem Maße als sie selbst und die Heerden sich mehrten; daher: „das Haus ihrer Väter war auseinandergegangen zur Menge". „Sie zogen hin gen Gedor bis zum Osten des Thales hin und fanden fette und gute Weide und das Land war breit nach beiden Seiten hin" V. 39. 40. Gedor ist schwerlich das Jos. 15, 58. genannte, welches zu nördlich liegt, vielmehr ist (mit LXX, Ewald, Gesch. Isr. I, 322, Bertheau z. d. St.) an Gerar (1 Mos. 20, 1. 26, 1.) zu denken, von Rowlands (Williams the holy city I, 463—468) in dem Kirbet el Gerar wieder aufgefunden. Das „Thal" ist die südliche Verlängerung der Bodensenkung, in der sich das todte Meer befindet. — Diese Ausbreitung der nomadischen Simeoniten scheint zuerst allmählich stattgefunden zu haben; von den dortigen Ansiedlern, Chamiten, welche „ruhig und still" (gleich den Kanaanäern in Lais-Dan, Richt. 18, 7. 28.) daselbst wohnten, hatten sie nichts zu fürchten. Die neue religiöse Bewegung, welche zu den Zeiten des Hiskias, nach dem Abzuge der Assyrer, das Volk durchzieht, ergreift auch diese Simeoniten unter ihren dreizehn Fürsten; und wie zu Zeiten Samuel's und Saul's der Drang erwacht, die verfehmten und gebannten Amalekiter auszurotten, so werden auch diese von dem heiligen Eifer erfaßt, jenen Fluch der „Verbannung" der alten Einwohner zu vollziehen — vielleicht mit Anlehnung an Micha 1, 15., vgl. Movers, Krit. Untersuchungen üb. die Chronik S. 135—137. Sie vernichten diese ruhig wohnenden Chamiten, vielleicht alte Reste von Kanaanitern (oder auch, da sie in „Zelten" wohnen, kleine Zweige jener kuschitischen Himjariten, deren Hauptmasse sonst ganz in den Süden Arabiens gedrängt worden war, s. Chwolsohn, die Ssabier II, 719), aber mit ihnen die Meu'niten, die als Fremdlinge unter ihnen wohnten, vielleicht Abkömmlinge aus der nicht weit entfernten Stadt Maʿon, in der Nähe Petra's, im Osten des Wady Musa (s. Robinson, Paläst. III, 127). — In ursächlichem Zusammenhange damit mag ein zweiter kleinerer Zug stehen, den 500 Simeoniten (a. a. O. V. 42. 43.) unter Anführung der Fürsten Platja, Nearja, Rephaja, Usiel, Nachkommen eines Jischi, unternahmen zum Gebirge Seir hin; sie schlugen die Reste der Amalekiter, die unter Saul und David (1 Sam. 14, 48. 15, 7. 2 Sam. 8, 12.) stark gedemüthigt, aber nicht gänzlich vernichtet waren. Hier suchten die Simeoniten, wahrscheinlich auch in den letzten Jahren des Hiskia, sie auf und „verbannten" sie, um dann in dieser Gegend sich fest anzusiedeln. Daß sie „bis zu diesem Tage" dort wohnten, geht nicht auf den Verfasser der Chronik, sondern (s. Bertheau S. 51) auf den Zeitpunkt, in welchem das vom Chronisten benützte Quellenwerk geschrieben wurde. — Diese Ansiedelung in Idumäa will man in einem Königreiche Massa wiederfinden. Ein solches scheint in den Ueberschriften Proverb. 30, 1. 31, 1. angedeutet, vgl. Hitzig, das Königreich Massa in Zeller's theolog. Jahrb. 1844 und in den Sprüchen Salomo's, 1858, S. 310 ff.; Bertheau, Sprüche Sal.

Einl. XV.—XX. Fordert die grammatische Erklärung jener Stellen diese Auslegung und athmen die den Königen Agur und Lemuel zugewiesenen Stücke ächten Monotheismus, so ist die Combination mit jener Ansiedelung von Simeoniten nicht unwahrscheinlich. Massa ist ein Sohn Ismael's, 1 Mos. 25, 14. 1 Chron. 1, 30., was auf Nordarabien deutet. Eben dahin geht wohl das Duma in Jes. 21, 11.; dieses Orakel ist eine Antwort auf eine Anfrage, die von Seïr aus an den Propheten gerichtet ist. Gerade in diesen Gegenden wohnten noch zu Muhammeds Zeiten die Juden sehr zahlreich. Wenn (nach Gesenius) Winer entgegenhält, daß diese Frage nicht nothwendig Israeliten voraussetzt, so ist dies zwar richtig, allein passender ist sie gewiß im Munde von Glaubensgenossen; auch nimmt jene Stelle bei Jesajas nur den Rang eines locus probans ein. — Auch nach dem Exil wohnten Judäer in den Städten, die früher als Simeonitische bezeichnet sind Neh. 11, 25 ff., unter den Zurückgekehrten werden keine Simeoniten erwähnt. Daß Ezechiel diesen Stamm Kap. 48, 24. 33. nennt, gehört nicht in die Geschichte und ist auf die Vollständigkeit zu beziehen, mit der das Volk hergestellt werden soll.

Außer den angeführten Schriften (besonders von Keil, Graf, Bertheau, Hitzig) mag man vergleichen Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 127 und Winer, Realwörterbuch II, 461 f. Diestel.

Simeon, *Συμεών*, Bischof von Jerusalem und als solcher Märtyrer geworden. — Unsere Nachrichten über diesen Mann verdanken wir dem Eusebius, der desselben in seiner Kirchengeschichte an fünf Stellen erwähnt, und zwar in ausführlicheren Berichten 3, 11. 3, 32. und 4, 22, mehr beiläufig 3, 22 und 3, 35. — Es fragt sich nun zuerst, wie haben wir die Notizen, die sich in diesen Stellen über die Familienverhältnisse des Simeon finden, zu verstehen? Die aus Hegesipp geschöpfte Nachricht des Eusebius, er sey der Sohn des Klopas, des Bruders des Joseph und somit ein Vetter Jesu gewesen, kann an sich einen gegründeten Zweifel nicht erwecken. Nimmt man aber die Identität des Klopas und Alphäus an (s. den betr. Art.), so folgt daraus weiter, daß Simeon ein Bruder des Jakobus Alphäi war. Damit mündet die Frage in die weitläufigere Untersuchung über die verschiedenen Jakobus des Neuen Testaments und über die Familienverhältnisse des Herrn überhaupt, eine Untersuchung, in die einzutreten hier nicht unsere Aufgabe ist. Von jenen weitgreifenderen Fragen abgesehen, bieten die Notizen des Eusebius keine Anhaltspunkte zur Identifizirung unseres Simeon mit dem Apostel Simon *κανανίτης* oder *ζηλωτής*. Im Gegentheil, an der zuerst genannten Stelle 3, 11. ist so bestimmt zwischen den Aposteln und den Verwandten des Herrn geschieden und Simeon in die Reihe der letzteren gesetzt, daß wir ohne andere gewichtige Gründe gewiß nicht zu einer solchen Identifizirung uns veranlaßt sehen könnten. Aber auch an den anderen Stellen ist von einer apostolischen Stellung des Simeon Nichts angedeutet. Ebenso wenig findet in Eusebius eine Ansicht ihre Stütze, welche die Identität unseres Simeon mit dem Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. genannten Bruder des Herrn Simeon behaupten wollte. Denn während Jakobus stehend Bruder des Herrn heißt 1, 12. 2, 1. 2, 23. u. s. f., heißt Simeon nur *ἀνεψιός* — gehörte also für das Bewußtseyn des Eusebius in einen ferneren Verwandtschaftsgrad. Auch Hegesipp in der Stelle 4, 22. kann nicht beweisen, daß Simeon Bruder des Jakobus, des *ἀδελφὸς κυρίου* und somit selbst Bruder des Herrn (mag man nun diesen Ausdruck enger oder weiter nehmen, dies thut in diesem Fall nichts zur Sache) gewesen sey. Denn es ist dort nicht zu übersetzen, „den sie als zweiten Vetter — *προέθεντο*", sondern „den sie, da er ein Vetter des Herrn war, als zweiten nach Jakobus" u. s. f. Mit diesem negativen Resultat soll also Ergebnissen, die etwa eine von andern Punkten ausgehende Untersuchung über die neutestamentlichen Familienverhältnisse überhaupt erzielt, nicht in den Weg getreten seyn, aber vorläufig müssen wir darauf verzichten, solche Ergebnisse zur Erweiterung unserer Kenntnisse über den früheren Lebensgang des Simeon zu benützen. — Eine zweite Frage, die sich nun erhebt, ist die, wann Simeon den

jerusalemischen Episcopat erhalten habe? Als unmittelbaren Nachfolger des Jakobus bezeichnet ihn Eusebius an vier von den genannten Stellen; außerdem fügt er 13, 11. noch das bestimmte Datum hinzu: *μετὰ τὴν — αὐτικα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ*. Damit wird aber auch diese Frage in die Jakobusfrage wieder verwickelt. Bekanntlich befindet sich hier Eusebius mit sich selbst im Widerspruch, indem er im Chronikon S. 271 Ausg. Venedig 1818 den Tod des Jakobus in's Jahr 62/63, das siebente Regierungsjahr des Nero setzt, in der Kirchengeschichte 2, 23. und 3, 11. aber den Tod des Jakobus in so engen Causalnexus mit der Eroberung Jerusalems bringt, daß wir zeitlich den Tod wenigstens in das Jahr 69 herabrücken müßten. — Wollte man ja versuchen, das *αὐτικα* in 3, 11. in weiterem Sinne für den Zeitraum von acht Jahren zu nehmen, so würde dagegen doch die bestimmte Angabe sprechen, daß Simeon nach der Eroberung Jerusalems erst gewählt worden sey, denn für das Bewußtseyn des Eusebius oder Hegesipp, dem der erstere ohne Zweifel folgt, ist an eine solch' lange Zeit der Erledigung des Bisthums gewiß nicht zu denken. Diesen Widerspruch genauer zu erwägen und zum Abschluß zu bringen, kann hier nicht unsere Aufgabe seyn. (Vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche S. 273 f.; Schaff, Gesch. der christl. Kirche S. 315; von Aelteren vergl. Baronius, Annales ad annum 63, tom. I. pag. 680 sq.) Das Wahrscheinlichste dürfte doch wohl seyn, daß aus der 2, 23. citirten Stelle des Josephus, wornach die Katastrophe über Jerusalem *κατ᾽ ἐκδίκησιν Ἰακώβου* hereinbrach, später die bestimmte Zeitfolge erschlossen wurde und daß demnach Simeon sofort nach dem im Jahre 62/63 erfolgten Tode des Jakobus in dessen Stelle trat. Dafür spricht auch, daß der Bericht bei Eusebius 3, 11. die Wahl offenbar nach Jerusalem verlegt (cf. *τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου*), während es doch unwahrscheinlich ist, daß, wofern überhaupt ein Vorsteheramt bestand und durch förmliche Wahl besetzt wurde, die Gemeinde mit der Besetzung während der ganzen kritischen Zeit zwischen dem Tode des Jakobus und der Rückkehr von Pella gezögert haben sollte. Diese Wahl selbst freilich wird auf eine Weise beschrieben, die nicht ganz den Eindruck historischer Genauigkeit macht. „Die Apostel, die Jünger des Herrn und seine Verwandten *κατὰ σαρκά* sollen sich von überall her versammelt haben, um den Simeon zu wählen". — Rothe, der a. a. O. S. 358 f. die Glaubwürdigkeit des Berichts aufrecht zu erhalten sucht, knüpft daran Folgerungen, die eben über diesen Bericht wieder bedenklich hinausgehen: er will hier nichts Geringeres als die Einsetzung des Episkopats durch die Apostel finden. Da der Bericht ausdrücklich immer den Simeon als z w e i t e n Bischof namhaft macht, so ist diese Rothe'sche Hypothese im geraden Widerspruch mit dem Bericht, auf dessen Glaubwürdigkeit sie sich aufbaut. Inwieweit, abgesehen von dem legendenhaften Eindruck, den die Beschreibung einer solchen Zusammenkunft der offenbar als weit zerstreut gedachten Apostel und apostolischen Männer an sich macht, eine solche Wahlverhandlung auch sachliche Schwierigkeiten hat, hängt von der Frage nach der Entstehungszeit des Episkopats und speziell nach dem Karakter des jerusalemischen Episkopats ab. Daß im Allgemeinen Jakobus in der jerusalemischen Gemeinde eine dem Episkopat ähnliche Stellung eingenommen habe, läßt sich nicht wohl bezweifeln. Eine förmliche Einsetzung durch Christus dürfte aber in der heutigen evangelischen Theologie kaum eine Stimme der Vertheidigung finden. Ist aber diese Einsetzung des Jakobus aufgegeben, so fällt von selbst eigentlich auch die nun von der Voraussetzung des Bestehens eines förmlichen Episkopats ausgehende Tradition über die Wahl des Simeon. Damit soll indeß nicht gesagt seyn, daß nur de facto Simeon an der Spitze gestanden habe und daß nicht ein Wahlakt könne stattgefunden haben, nur eine Bischofswahl in so bestimmter, feierlicher Weise würde damit hinfallen. Ueber die Eigenthümlichkeit des jerusalemischen Episkopats vgl. namentlich Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411. 415 ff. 434 f.; Baur, Entstehung des Episkopats S. 44 ff. Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl. S. 250 f., 2. Aufl. S. 273 f.

Ein eigenthümlicher Zug der Tradition über die Wahl des Simeon hat aber sicher

irgendwie eine historische Grundlage — der Zug, daß die Verwandten des Herrn an der Wahl theilgenommen haben. Der *χριστος κατὰ σαρκά* tritt in allen diesen Berichten des Hegesipp über den Jakobus und Simeon so stark hervor, daß es gewiß verkehrt wäre, wenn man die Bedeutsamkeit dessen leugnen wollte. Es eröffnet sich auch von hier aus uns eine Aussicht auf die hohe See großer, theologischer Principienfragen, eine Aussicht, auf die wir hier hinzuweisen, durch die wir uns nicht haben verlocken zu lassen. Diese sarkische judaistische Auffassung verläugnet sich auch bei dem Tode des Simeon nicht. Der aus Hegesipp geschöpften Erzählung seines Martyriums ist das 32. Kapitel des 3. Buchs der Kirchengeschichte, von Eusebius gewidmet. Unter der Regierung des Trajan, wird hier berichtet, sey Simeon bei dem Consular Attikus als Nachkomme Davids, auf die als auf Prätendenten damals gefahndet wurde, und als Christ angegeben worden. Diese Anklage soll von Griechen, d. h. wohl, da Hegesipp die Jungfräulichkeit der Kirche bis dahin behauptet, von den jüdischen Sekten, ausgegangen und Simeon nach langen Qualen, die er trotz seiner 120 Jahre standhaft getragen, gekreuzigt worden seyn. Mit ihm sollen auch noch andere Verwandte des Herrn gestorben seyn, und merkwürdigerweise haben die Ankläger selbst sich schließlich als Davididen herausgestellt. Das Chronicon des Eusebius setzt die Hinrichtung in das Jahr 109, vgl. die oben genannte Ausgabe S. 281, die Uebersetzung des Hieronymus, Ausg. Venedig 1769 S. 696 — eine Notiz, die zu bezweifeln wir keinen positiven Grund haben. Mit ihm ging also der letzte aus der Generation derer, die gewürdigt waren, mit eigenen Ohren die *ἔνθεος σοφία* zu vernehmen, vom Schauplatz ab und die im Finstern schleichende Härese konnte nun offen ihr Haupt erheben.

So werthvoll, wie gezeigt, die einzelnen Momente dessen, was uns über Simeon überliefert ist, für die älteste Kirchengeschichte seyn müssen, so sind sie doch kaum geeignet, dem Simeon für sich selbstständige Bedeutung zu geben, und fast alle ihn betreffenden Fragen finden ihre literarische Behandlung unter anderen Rubriken, auf die im Obigen zum Theil hingewiesen wurde. Einen eigenen Artikel hat ihm gewidmet Tillemont, mémoires pour servir etc., Brüsseler Ausg. von 1695. 2, 2. S. 34—41; Baronius, Thl. I. SS. 681. 701. 702, Thl. II. S. 30. H. Schmidt.

Simeon, Metaphrastes, s. Metaphrastes.

Simeon, Erzbischof von Thessalonich, berühmt als gelehrter Verfasser mehrerer von ihm noch vorhandener Schriften, als Freund und Beförderer des Mönchthumes, als Gegner der lateinischen Kirche und der Vereinigung derselben mit der griechischen Kirche, aber auch berühmt als Patriot, lebte am Ende des 14. und am Anfange des 15. Jahrhunderts. Als Gelehrter machte er sich besonders durch das gegen die Lateiner gerichtete Werk bekannt: „*Κατὰ αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως, τῶντε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας διάλογος*", gedruckt in Jassy in der Moldau 1683, im Auszuge in Rich. Simon Critique de la Bibliothéque de Mr. Du-Pin. T. I. p. 403 sqq. Ferner gehört hierher seine Schrift: „De divino templo et iis, quae in ipso continentur, ac de Sacerdotibus, Diaconis, Pontificibus deque vestibus, quibus unusquisque eorum utitur: tum de divina Mystagogia, h. e. de introductione ad sacra Ecclesiae Mysteria seu Sacramenta et de divinis officiis et ceremoniis Libri duo", s. Leonis Allatii de Simeonum scriptis diatriba, — Originum rerumque Constantinopolitarum manipulus. Paris 1664. p. 185—192. Einzelne Abschnitte oder Auszüge sind von Jakob Goar im Euchologium Graecorum. Par. 1647, von Joh. Morinus, Gesner und Possevin (s. de Simeonum scriptis p. 193, vergl. Bibliotheca Max. T. XXII. p. 768 sq.) herausgegeben worden. Allatius kennt noch eine Reihe anderer Schriften von ihm; namentlich erwähnt er: „Responsiones ad interrogata sanctissimi Metropolitae Pentapolitani Gabrielis" (ihre Anzahl wird auf 85 angegeben); „De sacerdotio ad quendam pium Monachum sacro Ministerio insignitum Praesule in Presbyteri ordine existente"; „Expositio compendiosa, uti potuit, in orthodoxae et inculpatae nostrae fidei Christianorum

sacrosanctum symbolum"; „Expositio perquam necessaria sententiarum sacri Symboli, unde collectae sunt et adversus quos dictatae"; „Continentia, uti fieri potuit, solam Christianorum fidem Capita duodecim, quae nonnulli Articulos fidei nuncupant, clarius elucidata ab Archiepiscopo Thessalonicensi Simeone"; „De iis circa quae Latini innovant". Auch die Abfassung von Hymnen wird ihm zugeschrieben. Als Patriot zeichnete er sich durch die muthige Vertheidigung der Stadt Thessalonich gegen die Türken aus; er starb im Jahre 1430, etwa sechs Monate vor der Einnahme der Stadt durch Amurath II, vergl. Leonis Allatii de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione Libri tres. Col. Agripp. 1648. Lib. II. Cap. XVIII. No. XIII. p. 862 sq.; W. Gaß, die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswalde 1849. S. 157 ff. Neudecker.

Simeon, der Säulenheilige, s. Styliten.

Simon, die Simonsnamen der biblischen Geschichte, insbesondere Simon Zelotes. Der Name Simon (שִׁמְעוֹן), einerlei Name, als contrahirte Form, oder conformirt dem griechischen *Σίμων*, mit Symeon (שִׁמְעוֹן nach der Schreibweise der Sept. Symeon, vergl. 1 Makk. 2, 65. Apg. 15, 14. 2 Petr. 1, 1.) hat seinen Ursprung in der Patriarchenfamilie des Jakob; er scheint in der vorexilischen jüdischen Geschichte sehr selten zu seyn, wird dann aber in der jüdischen Geschichte nach dem Exil sehr häufig, und ohne Zweifel hat das seinen Grund in der theokratischen Bedeutung, die ihm jetzt immer mehr beigelegt wurde. Die Erklärung liegt in der Geschichte des Patriarchensohnes Symeon und in dem verschiedenen Sinne, wie sie früher und wie sie später gedeutet wurde. Wir halten diesen Gedanken fest, indem wir (ohne den besonderen Artikeln über Symeon, Simon Petrus und Simon Magus vorzugreifen) handeln 1) von dem Patriarchen Symeon, 2) von den Simonsnamen der ersten nachexilischen Zeit, 3) von den Simonsnamen der Makkabäer-Zeit, 4) von den Simonsnamen der evangelischen Geschichte, 5) von den Simonsnamen des apostolischen Zeitalters, 6) von Simon Zelotes insbesondere.

I. Der Stammfürst Symeon (Erhörung nach Genes. 29, 33., auch nach Gesenius), zweiter Sohn der Lea, tritt in der Geschichte der Söhne Jakobs in Verbindung mit seinem Bruder Levy als das Urbild eines jüdischen Eiferers hervor, bei dem die theokratische Begeisterung für die Reinheit und Geweihtheit des israelitischen Namens in Fanatismus umgeschlagen ist. Die Geschichte der Rache nämlich, welche Simeon und Levy nach 1 Mos. 34. über die Sichemiten wegen des Fehltritts des Sichem mit ihrer Schwester Dina verhängen, ist nach dem Karakterzug täuschender List und blutdürstigen Hasses im vermeintlichen Dienste des Heiligen ein Urbild des Fanatismus. Der reine theokratische Geist verurtheilte die Eiferthat durch den Mund Jakobs (1 Mos. 34, 30. Kap. 49, 5.). Der theokratisch-hierarchische und fanatische Geist des späteren Judenthums aber hat die That verherrlicht in dem Gebet der Judith, und er hat als den Urheber derselben auch den Symeon allein hervorgehoben (Jud. 9, 2.). Damit scheint denn auch das Zurücktreten des Namens in der vorexilischen Geschichte der Juden und das starke Hervortreten desselben in ihrer nachexilischen Geschichte hinlänglich erklärt. Der Name, den das frühere Zeitalter vielleicht mit frommer Scheu gemieden, wurde in dem Zeitalter des sich entfaltenden fanatischen Partikularismus ein Lieblingsname. Wir fügen nur noch hinzu, daß in der Geschichte Josephs die Andeutung zu liegen scheint, daß sich Symeon auch in den Anschlägen der Brüder gegen den Joseph als leidenschaftlicher Eiferer hervorgethan, wie dies von Manchen angenommen worden ist. Ein hervorragender Karakter muß wohl der Hauptanstifter des Mordanschlags gewesen seyn, da Ruben und Juda diesen Anschlag kaum zu temperiren vermochten; und daß Joseph gerade den Symeon aus den Brüdern herausgriff und band, als er sie in Aegypten zum ersten Mal wieder entließ, ist schwerlich ohne Beziehung zu seinen Erlebnissen (1 Mos. 42, 24.). In dem Segen des Moses wird sogar Symeon übergangen

(5 Mos. 33.); im Zusammenhange mit der Thatsache, daß der Erbe des Stammes durch das Stammgebiet Juda's verstreut war und in dasselbe mit aufging. Diese Zerstreuung war ihm im Segen Jakobs geweissagt worden (über seine weitere Ausbreitung s. 1 Chron. 5.). Es karakterisirt übrigens auch den leidenschaftlichen Eiferer in seinen Inconsequenzen, daß er nebenbei selber ein kananäisches Weib nahm (2 Mos. 6, 15.). Auch ist es in dieser Beziehung zu beachten, daß ein Hauptanführer bei der buhlerischen Vermengung der Israeliten mit den Midianiten, Simri ein Symeonit war (4 Mos. 25, 14.). Doch war in dem trüben Eifer des Simeon von Haus ein edler theokratischer Kern, und so tritt denn auch der Name Simon nach der Lichtseite wie nach der Schattenseite seines ersten Trägers in der alttestamentlichen wie in der neutestamentlichen Zeit wieder hervor.

II. Die Simonsnamen der früheren nachexilischen Zeit.

1) Simeon der Gerechte (ὁ δίκαιος ἐπικληθείς Joseph. Antiq. 12, 2, 5.). Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Onias I., Enkel des Jaddus. Er verwaltete das Hohepriesteramt zu Anfang der macedonisch-agyptischen Oberherrschaft der Ptolemäiden über Judäa in den ersten Jahrzehnten nach 300 v. Chr. unter Ptolemäus Lagi (Euseb. Chronic. zur 120. und 123. Olymp.). Im Talmud ist er, wie einigermaßen schon bei Josephus, der aber nur kurz seine Frömmigkeit gegen Gott und sein menschliches Wohlwollen gegen die Mitbürger rühmt, ein hochgefeierter Name (s. die verherrlichenden Sagen in Humphrey Prideaux, A. u. N. Test. II, 2 ff. und andere Quellen angeführt bei Winer). In dem Ansehen dieses Simon tritt das hervorragende Ansehen, welches die Priesterwürde unter den Juden nach dem Exil immer mehr gewann, weil das Volk in politischer Beziehung von den Fremden abhängig geworden war, aber in seinem religiösen Wesen seine höchste Bedeutung hatte, schon in einem immer größeren Glanze hervor. Schon bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil hatte der Hohepriester Josua neben dem Davidischen Statthalter Serubabel unter persischer Herrschaft eine Stellung von ungefähr gleichem Ansehn eingenommen. Die Davidische Statthalterschaft wurde aber durch die Fremdherrschaft allmählich eklipsirt bis zum Verschwinden, und in demselben Verhältniß mußte namentlich bei der jetzigen Richtung des Volkes die priesterliche Würde sich zur hierarchischen Autorität gestalten; ganz analog wie sich das Ansehn des Pabstes in Rom unter dem Sinken der politischen Macht des byzantinischen Hofes im Abendlande entfaltete. Demgemäß können wir denn auch die drei Hauptperioden der alttestamentlichen Theokratie eintheilen in die Theokratie unter prophetisch-richterlicher Form, von Moses bis Saul, unter königlicher Form, von Saul bis auf das babylonische Exil; unter priesterlicher Form von Serubabel bis auf das Erlöschen der makkabäischen Linie, eigentlich bis zur Zerstörung Jerusalems. Nach Hody (de bibl. text. orig. p. 192) und Jahn (Einleitung II, IV, 930), denen Winer (s. den Art. „Simon“ im R.-W.) sich zuneigt, wäre er der Hohepriester Simon, den Jesus Sirach namentlich wegen seiner Verdienste um die Verschönerung des Tempels gepriesen hat (Kap. 50, 1 ff.); während Eusebius (in dem Chron.) und nach ihm die Meisten den Verfasser dahin verstanden haben, daß er den folgenden Hohepriester Simon meine. Die erstere Meinung scheint allerdings im Rechte zu seyn, denn es ergibt sich durchaus nicht aus den lobpreisenden Worten Sirachs, daß er einen Zeitgenossen gemeint haben müsse. Seine Verherrlichung des Simon ist so überschwänglich, und stellt ihn so sehr als ein einziges Musterbild dar, daß man unmöglich annehmen kann, er habe damit den weit minder berühmten Simon II. meinen können; wenigstens hätte er ihn dann von jenem Gefeierten unterschieden.

2) Simon II, Sohn Onias II. (Joseph. Ant. 12, 4, 10. Euseb. Chron. zur 137. u. 143. Olympiade). Er lebte zur Zeit des ägyptischen Königs Ptolemäus Philopator (221 v. Chr.) und soll diesen (nach dem 3. Buche der Makkabäer) verhindert haben, zu Jerusalem in den Tempel und in das Allerheiligste einzudringen. Josephus weiß von diesem Simon nichts Besonderes zu berichten.

III. Die Simonsnamen der makkabäischen Zeit.

1) Simeon, der Großvater des Matthathias (1 Makk. 2, 1.).

2) Simon der Benjaminit, Aufseher (προστάτης) des Tempels und Verräther des Tempelschatzes an die Syrer zur Zeit des Seleukus Philopator (186 v. Chr.) und des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr. 2 Makk. 3.). Er zerfiel mit dem Hohepriester Onias III, ging fort zu dem syrischen Statthalter von Cölesyrien &c. Apollonius, rühmte den Tempelschatz und veranlaßte die Sendung des Tempelräubers Heliodor. Später suchte er den Hohepriester anzuschwärzen und wiegelte eine Partei gegen ihn auf (siehe den Art. „Onias“).

3) Der Makkabäerheld Simon, mit dem Beinamen Thassi von ungewisser Bedeutung (Simonis: debilitatio [matris] Michaelis = תַּדְשִׁי = תַּדְשָׁא, es wird wachsen, d. h. es wird Frühling. Die letztere Bedeutung, obwohl nach Winer zu künstlich, möchte doch das für sich haben, daß die Beinamen der Makkabäer mit einander etwas Bedeutungsvolles auszusagen scheinen. Indeß möchte auch die Feminalform Schwierigkeiten machen; doch könnte sie bezogen werden auf das heilige Land. Er war unter den fünf Heldensöhnen des Priesters Matthathias der genealogischen Folge nach der zweite (1 Makk. 2, 3.). Ueber seine Geschichte vgl. man den Art. „Makkabäer“, außerdem Winer II. S. 462. Es mag in der Geisteseigenthümlichkeit dieses Simon (ein ἀνὴρ βουλῆς, 1 Makk. 2, 65.) seinen Grund haben, daß ihm in der Feldherrnwürde zuerst der jüngere Bruder Judas Makkabäus, der Hammer, als der Tapferste der Söhne vorangeht, dann sogar Jonathan, der jüngste, als der schlaue, vielgewandte. Der kluge und weise Karakter des Simon, welcher von vornherein im Kampfe gegen die Syrer schon eine Heerabtheilung befehligt hatte (1 Makk. 5, 17.), führte, nachdem er Feldherr geworden war, das Volk wieder von einem Erfolg zum andern bis zur Erringung eines gewissermaßen selbstständigen Regiments (über die makkabäischen Münzen s. Winer II. S. 463) und das Volk erwählte ihn zur Belohnung seiner Verdienste förmlich zum Fürsten und Hohepriester. Die darüber ausgestellte Urkunde wirft ein merkwürdiges, zu wenig beachtetes Licht über die Messiashoffnung in der ganzen nachprophetischen Periode des Volkes, mit den Worten: „daß die Juden und die Priester beschlossen, daß Simon ihr Fürst und Hohepriester seyn sollte für immer — so lange bis ein glaubhafter Prophet aufstehen würde“ (1 Makk. 14, 41.). In dem Vorbehalt am Schluß hat offenbar das theokratische Gewissen des Volkes und der Priester das Recht des Messias reservirt, aber mit einem kleinlauten Ausdrucke. Wenn man nun gewöhnlich sagt: in der Zeit von Maleachi bis auf Johannes den Täufer, in der apokryphischen Periode ist die Weissagung verstummt und tritt die Messiashoffnung zurück, so ist dies zunächst nur eine Thatsache, die erklärt seyn will. Die nächste Erklärung mag in den organischen Entwickelungsgesetzen des israetischen Geisteslebens liegen. Allein daraus erklärt sich nur das Zurücktreten der Prophetie, nicht das Zurücktreten der Messiashoffnung selbst. Diese aber erklärt sich zuvörderst schon aus dem Sinken des Stammes Juda und des Hauses David, und aus dem Emporsteigen des Priesterstammes Levy. Das stand einmal fest, daß der Messias von Juda und David kommen sollte; aber auch das war natürlich, daß schon die Herrlichkeit Levy's, die Hierarchie, jene Erwartungen verdunkeln mußte, abgesehen von den Gegenwirkungen des alexandrinischen Spiritualismus und der palästinensisch-jüdischen Werkgerechtigkeit gegen die Messiashoffnung. Als aber vollends das makkabäische Priesterhaus zu fürstlichem Glanz emporkam und der Stolz des Volkes wurde, da stand der Erwartung des Messias ein gewaltiges Hinderniß entgegen. Wer die baldige Zukunft des Messias aussprach, sprach nach jüdischen Vorstellungen die Beseitigung der makkabäischen Dynastie aus. Nach dieser Voraussetzung eines ausschließenden Gegensatzes zwischen der Ankunft des Messias und der politischen Dynastie verübte noch der Idumäer Herodes den bethlehemitischen Kindermord. Johannes der Täufer aber predigte die nahe Zukunft des messianischen Reichs meist unter dem Schutz der römischen Obrigkeit.

IV. Die Simonsnamen der evangelischen Geschichte. Die scheinbar

immer größere Verbreitung dieses Namens unter den Juden ergibt sich aus seinem vielfachen Vorkommen in der evangelischen Geschichte. 1) Der Simon unter den Brüdern des Herrn, den wir mit dem Simon Zelotes im Apostelkatalog und dem Bischof Simon von Pella für identisch halten, worüber nachher. 2) Simon Petrus (s. d. Art. Bd. XI, 429). 3) Simon, der Vater des Judas Ischarioth (Joh. 6, 71. 12, 4. 13, 2. 26.). 4) Der Pharisäer Simon, in dessen Hause die große Sünderin den Herrn salbte (Luk. 7, 36.). 5) Simon der Aussätzige (d. h. wohl der aussätzig gewesene und von Jesu geheilte, zum Andenken an die That also benannt, oder um ihn von andern Simonen zu unterscheiden) zu Bethanien, in dessen Hause dem Herrn vor seinem Leiden ein Fest gegeben wurde, bei welchem Maria von Bethanien ihn salbte (Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff.). Offenbar beziehen sich die beiden Salbungsberichte aus Bethanien von den Synoptikern und von Johannes mit karakteristischen Merkmalen ebenso entschieden auf dieselbe Thatsache ungeachtet kleiner scheinbarer Differenzen, wie sich die Salbung der großen Sünderin im Hause des Pharisäers Simon in Galiläa (Luk. 7, 36 ff.) von der Salbung in Bethanien ungeachtet äußerlicher Aehnlichkeiten mit den stärksten karakteristischen Merkmalen unterscheidet. Was die scheinbaren Differenzen zwischen den bethanischen Salbungsberichten anlangt, so scheinen die Worte: „M a r t h a w a r t e t e a u f“ (Joh. 12, 2.) darauf hinzuweisen, das Gastmahl, wovon Johannes berichtet, habe im Hause des Lazarus stattgefunden, also nicht in dem Hause eines Simon. Daraus erklärt sich denn auch wohl die vermittelnde apokryphische Nachricht (Niceph. Hist. eccles. I, 27), Simon sey der Vater des Lazarus gewesen, während Andere vermuthet haben, Simon sey der Mann der Martha gewesen. „Aber, bemerkt Winer mit Recht, selbst wenn Martha nur eine Verwandte oder Befreundete des Hauses Simons war, ließe sich denken, daß sie, die in der Wirthschaft Gewandte und Thätige, das Geschäft übernommen hätte, bei einem Gastmahle zu Ehren dessen, der ihren Bruder erweckt hatte. Dergleichen kommt in bürgerlichen Häusern nicht selten vor.“ Nach Schleiermacher (Luk. 110 ff.) soll die von Lukas Kap. 7, 36. erzählte Geschichte identisch seyn mit der johanneischen; später hat Strauß beide Erzählungen confundirt. Nach Lücke (Joh. II. S. 492) sollen die Evangelisten Matthäus und Markus die bethanische Geschichte wenigstens im Anfange mit der von Lukas erzählten vermengt haben. Die äußern Gleichklänge: ein Simon und wieder ein Simon, eine Salbung und wieder eine Salbung sollen also schwerer wiegen als die Gegensätze: ein Gastgeber in Galiläa, ein Gastgeber in Bethanien; ein Pharisäer, ein Aussätziger; ein zweideutiger Gönner, ein entschiedener Freund; eine große Sünderin, eine Jüngerin, wie Maria von Bethanien. 6) Simon von Cyrene. Also zu Kyrene, der Hauptstadt von Kyrenäa, einer Landschaft in Libyen heimisch, nämlich in einer dortigen jüdischen Kolonie (s. Apg. 6, 9.). War er als Festpilger in Jerusalem, so kam er wohl nicht von seinem eigenen Felde, sondern eher nach einem Spaziergang, als er aufgegriffen und gezwungen wurde, dem Herrn das Kreuzesholz bis auf die Schädelstätte zu tragen (Matth. 27, 32. Mark. 15, 21. Luc. 23, 26.). Freilich könnte er auch wohl ein Niedergelassener mit eigenem Feldbesitz in Jerusalem gewesen seyn. Nach Markus war er der Vater eines der Gemeine wohlbekannten Bruderpaars, Alexander und Rufus. Sie scheinen wohlbekannte Christen gewesen zu seyn; das Kreuztragen des Vaters also scheint gesegnete Folgen gehabt zu haben. Ob aber der Rufus (Röm. 16, 12.) mit dem Rufus des Markus identisch, ist nicht auszumachen. Die Basilidianer behaupteten, Simon von Cyrene sey an Christi Statt gekreuzigt worden (Epiph. 24, 3.). — Außer diesen Namen kommen noch mehrere Symeone vor: 1) der freilich einer früheren Zeit angehörige Symeon im Geschlechtsregister Jesu bei Lukas (Kap. 3, 30.), 2) der alte Symeon, der im Tempel das Jesuskind begrüßte (Luk. 2, 25.), so wie 3) der Name Symeon für Simon zur Bezeichnung des Petrus. Auch wird 4) der Vater Gamaliels Symeon genannt (nach der jüdischen Tradition [s. den Art. „Gamaliel“]).

V. D i e S i m o n s n a m e n d e r a p o s t o l i s c h e n G e s c h i c h t e. 1) Der Name

Symeon setzt sich hier zunächst fort in der Bezeichnung des Simeon Niger, welcher unter den prophetischen Männern zu Antiochien hervorragte (Apg. 13, 1.). 2) Simon der Magier (s. den Art.) bildet sofort in der apostolischen Geschichte, wie später in der apostolischen Tradition, ein düsteres Gegenbild zu dem Apostel Simon Petrus. Dagegen ist 3) Simon der Gerber zu Joppe sein Gastfreund, bei dem er zur Herberge wohnt (Apg. 9, 43.). So hat auch der Apostel und Bruder des Herrn, Simon, sein düsteres Gegenstück in dem Simon von Gerasa, der eine Rolle im jüdischen Kriege spielte (Joseph. de bell. jud. II, 5, 4.). Es ist überhaupt ein merkwürdiger Gegensatz, daß das verblendete jüdische Volk in Jerusalem, von einem Simon und Johannes (von Gischala), zwei fanatischen Schwärmern, geleitet, tyrannisirt und dem Untergange entgegengeführt wurde, während die Männer, die ihm mit dem Heil Christi hätten helfen können, die Apostel Johannes und Simon verkannt und verstoßen, ausgewandert waren mit den Christen.

VI. Simon Zelotes. Daß der Simon Zelotes (Luk. 6, 15. Apg. 1, 13.) oder Kananites (Matth. 10, 4. Mark. 3, 15.) in den Apostelverzeichnissen Eine Person sey mit dem Simon, welcher im Verzeichnisse der Brüder des Herrn (Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.) vorkommt, und also auch mit dem Bischof Simon von Jerusalem-Pella, welcher in der Leitung der judenchristlichen Muttergemeine von Jerusalem auf Jakobus den Gerechten folgte (Euseb. III, 11., IV, 22.), glauben wir oben hinlänglich bewiesen zu haben in dem Art. „Jakobus im N. Test.". Wir wiederholen nur ganz in der Kürze die Angabe der entscheidenden Momente, daß nämlich Simon der Bruder des Herrn sich mit den Brudernamen Jakobus und Judas zusammen im Apostelkatalog wiederfindet; daß Symeon der Bischof von Hegesippus bei Euseb. (IV, 22.) als der Sohn des Kleophas oder Alphäus, des Oheims Jesu, und als der Bruder Jakobus des Gerechten bezeichnet wird (s. die Note Bd. VI. S. 407), daß überhaupt die drei gewichtigsten Zeugen des nachbiblischen apostolischen Alterthums, Hegesippus, Clemens von Alexandrien und Origenes die Identität zwischen Jakobus dem Gerechten und dem Jakobus Alphäi voraussetzen (womit die hier in Frage kommende Identität der vermeintlichen zwei Simone zusammenhängt), und endlich daß das theologische Vorurtheil, welches zwei verschiedene Simone kennen will, wie ein ganzes Nest von verwandten Unrichtigkeiten nur von ebionitisch-apokryphischen Tendenzen und Schriften aus in die Theologie gekommen ist. Wir wollen daher in der Geschichte des Einen Simon Zelotes zwei Perioden, die evangelische und die apostolische unterscheiden. In der Reihe der sogenannten Brüder Jesu (d. h. seiner zu Adoptivbrüdern gewordenen Vettern (s. den Jakobus) steht Simon bei Matthäus als der dritte da (Jakobus, Joses, Simon, Judas [Matth. 13, 55.]), bei Markus als der vierte (Kap. 6, 3.). Da er im Apostelkatalog (Matth. 10, 4. Mark. 3, 18.) auf den Judas folgt, so dürfte die Reihenfolge bei Markus die bestimmtere seyn, obschon Lukas im Evangelium (6, 15.) und in der Apostelgeschichte (1, 12.) den Simon dem Judas voranstellt. Doch läßt sich darüber nicht leicht etwas Gewisses ausmachen, da die Ordnung in den Apostelkatalogen mit von sachlichen Combinationen abhängt. Wenn ihn das Chron. pasch. aus Salim gebürtig seyn läßt, so könnte das nur etwas bedeuten, wenn man wüßte, daß die Familie des Alphäus überhaupt aus Salim stammte. Der Beiname *ζηλωτής*, den er bei Lukas führt, ist offenbar die Erklärung des hebräischen *καναννίτης* (von קַנַּאָן) bei den übrigen Evangelisten, und die Deutung des Namens auf eine Herkunft von Kana in Galiläa, nach welcher schon einige Codices schreiben *Κανανaῖος*, die sich bei Mehreren in der alten Kirche findet, so wie die Unterscheidung, welche man nach einer Nachricht bei Cotelerius ad constit. apostol. 2, 60. zwischen dem Simon Zelotes und dem Kananites gemacht hat, ist völlig grundlos. Unter die Apostel scheint Simon mit den spätesten aufgenommen worden zu seyn. Da die Beinamen der Apostel mit Karakterbezeichnungen zusammenhängen, so ergibt sich, daß der Simon schon als Simon den rechten Namen erhalten hatte, insofern derselbe an den theokratischen Eifergeist von alten Zeiten her erinnerte. Karakteristisch ist es nun, daß der Eiferer Simon

als Bruder des Judas Lebbäus oder Thaddäus (des Beherzten) dasteht, und wenn wir dabei die Gegensätze in Anschlag bringen, die sich oft unter Geschwistern auf gemeinsamen Grunde herausstellen, so dürfen wir wohl annehmen, daß bei der Geschichte der Hemmung Jesu Seitens der Brüder (Mark. 3, 31.), Jakobus und etwa auch Joses, der gar nicht in den Apostelkreis gekommen ist, hervortraten, in der Geschichte der Anspornung Jesu Seitens der Brüder (Joh. 7, 3.) dagegen die beiden Männer Simon und Judas. Was nun aber (in dem Art. „Jakobus") von den Brüdern des Herrn weiter bemerkt wurde, gilt insbesondere auch von dem Simon Zelotes. Die evangelische Geschichte hat nichts Specielles von diesem Simon berichtet. Um so bedeutender tritt er in der späteren apostolischen Geschichte hervor. Nach Euseb. III, 11 und Nicephorus III, 16 wurde er (Symeon, Sohn des Klopas [Euseb. IV, 22]) nach dem Tode Jakobus des Gerechten von den Aposteln zum bischöflichen Vorsteher der Gemeine von Jerusalem gemacht.

Da diese Bestimmung in die erste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems gefallen seyn soll, so kann man annehmen, daß Simon schon vorher, vor dem Untergange der Stadt die Uebersiedelung der Gemeine nach Pella (s. Euseb. III, 5) leitete. Und da er endlich in seinem 120. Lebensjahre (um das Jahr 107 n. Chr.) als Vorsteher der Gemeine den Kreuzestod erlitten hat (nach Hegesippus bei Euseb. III, 32., 1., Cotel. ad const. apost. 7, 46) in Folge davon, daß ihn eine Partei an den römischen Consul Attikus unter der Regierung Trajans verrieth, die nach seinem Tode mit ihrer ebionitischen Häresie offen hervortrat, so ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß der Apostel-Bischof eine lange Zeit hindurch die judenchristliche Gemeine von Pella-Jerusalem im Geiste der Union mit den Heidenchristen geleitet hat, während der Apostel-Bischof Johannes die vorwaltend heidenchristliche Kirche von Kleinasien unter Wahrnehmung des jüdischen Paschafeier-Datums und ähnlicher zusammenhaltender Dinge im Geiste der Union mit den Judenchristen leitete. Der schönste harmonisch-apostolische Gegensatz beschließt somit in großartiger Weise das apostolische Zeitalter (s. meine Gesch. des apostol. Zeitalters II. S. 463). Aus der Nachricht von dem Märtyrertode des Simon, der noch um einige Jahre den Johannes überlebte, ergibt sich denn auch, daß die Legende des Nicephorus (II, 40), nach denen er in Aegypten, Cyrene, Mauritanien, Libyen und auf den britischen Inseln predigte und hier durch's Kreuz hingerichtet wurde, wie die des Abdias (6, 7), nach welcher er mit Judas Thaddäus nach Persien und Babylonien gezogen und zu Sunir getödtet worden seyn soll, bloße Dichtungen sind *). J. P. Lange.

Simon ben Jochai ist der Name eines der berühmtesten Rabbinen, des angeblichen Verfassers des Buches „Sohar". Simon lebte im 2. Jahrhundert n. Chr. Geburt, war zuerst eines der Häupter der hohen Schule zu Jamnia, sodann nebst seinem Sohne Einsiedler in einer Höhle, darauf Vorsteher einer Privatschule zu Thekoa und starb in Tiberias. Zu Jamnia spielte er eine politische Rolle und widmete sich sowohl der Mischna wie der Kabbala; in der Höhle soll er sich ungetheilt mit der Kabbala beschäftigt haben, von dem Aufenthalte zu Thekoa haben wir keine specielle Kenntniß.

Als der Aufstand, dessen Haupt der falsche Messias Barkochba, dessen Seele aber der große R. Akiba gewesen war, elendiglich geendet hatte, sammelten sich diejenigen Rabbinen, welche dem Gemetzel und der Gefangenschaft entkommen waren, wieder in Jamnia, welches längst ein zweites Jerusalem geworden und von der Zerstörung jenes Aufstandes verschont geblieben war, und begannen das Gemeinwesen der Juden wieder zu ordnen. Simon ben Jochai ward an den vor Kurzem gekrönten Kaiser Antonin den Frommen nach Rom abgeordnet, um die Zurücknahme der alle Lehr- und Religionsfreiheit erdrückenden Verbote zu erwirken, und es gelang seiner Beredtsamkeit oder seiner an der kranken Tochter des Kaisers ausgeübten Wunderkraft **), diesen so günstig zu

*) S. den Art. „Simeon, Bischof von Jerusalem", worin eine abweichende Ansicht vorgetragen wird. Anm. der Red.

**) Parallel damit schreiben die Kirchenlehrer die Heilung der besessenen Kaisertochter dem

stimmen, daß in Jamnia die hohe Schule zu neuer Blüthe gelangen konnte. Simon ben Jochai war nebst Simon ben Gamaliel, dem Nasi aus dem Hause Hillel's, nebst R. Meir, R. Jehuda ben Ilai und R. Jose ein Haupt der hohen Schule, sich auszeichnend durch Anhänglichkeit an das ererbte Gesetz, aber auch durch Bitterkeit gegen dessen Feinde, durch tiefe Gedanken, aber auch durch paradoxe Ausdrucksweise, durch Eifer für Erforschung und Fortbildung der Mischna, aber auch durch Abgeschlossenheit und Unverträglichkeit gegen andere Lehrer. Wie man bei diesen Eigenschaften ihn gerade an den Kaiser abordnen mochte, bliebe unbegreiflich, wenn er nicht durch seine geheime Spekulation und Wunderkraft in einem Rufe gestanden wäre, der ihm auch bei den Heiden an den kaiserlichen Hof vorangegangen zu seyn scheint. Er ward daher auch mehr gefürchtet als geliebt und wollte es nicht anders; er gab seine Sittenregeln so steif und hart als nur möglich, verschmähte alle anziehende Form, wie Allegorie rc., drückte sich geflissentlich dunkel aus, „weil man dem gemeinen Mann keine Gründe geben müsse", und griff die Heiden, wo er konnte an; dabei verschmähte er aber auch für seine Person alle Lebensfreuden und widmete sich einzig und allein dem Studium und Unterricht. Kein Wunder denn, daß er einst, als der feine, humane und vorsichtige R. Jehuda eine Lobrede auf die nützlichen Anstalten und Unternehmungen der Römer gehalten hatte, bitter und hart gegen die Römer losfuhr und deren weltliches Streben gegen der Rabbinen Sorge um das ewige Wohl der ihnen Anvertrauten herunterkanzelte. Er ward von einem Zuhörer denuncirt und vom römischen Gericht zum Tode verurtheilt. Allein Simon entfloh mit seinem Sohn und verbarg sich in einer Höhle, bis Antonin's Tod bekannt wurde und eine Veränderung der Beamten es erlaubte, sich wieder hervorzuwagen. Doch getraute er sich, wie es scheint, auch jetzt noch nicht, an dem Hauptsitze der Rabbinen, der nun nach Tiberias verlegt worden war, sich niederzulassen, sondern eröffnete eine Privatschule in dem abgelegenen Thekoa, wiewohl in steter Verbindung mit Tiberias, bis er hier wenigstens sein Leben beschließen durfte. Die Denunciation war in Folge seiner Verurtheilung zu Jamnia in solchem Grade geweckt worden, daß selbst der bei den Römern so beliebte R. Jehuda und der an jenem Vorfall unbetheiligte Nasi Simon ben Gamaliel nicht mehr in die Länge es aushielten und nach Tiberias übersiedelten; der Wundermann Simon ben Jochai hatte ausgemittelt, welcher Stadttheil von Gräbern frei und somit als rein zu achten sey; hier ließen die Rabbinen sich nieder und es begann damit eine neue Epoche, ein neuer weit höherer Aufschwung des jüdischen Rabbinismus.

Der Gegenstand oder Inbegriff des kabbalistischen Studiums Simon's in jener Höhle soll nun eben das berühmte Buch „Sohar" gewesen seyn. Der Inhalt des Buches und die Verschiedenheit der Ansichten über die Abfassung desselben ist in unserer Encyklopädie bereits in dem schönen Artikel „Kabbala" von Eduard Reuß mitgetheilt worden. Wir erlauben uns darüber hier nur dasjenige auszusprechen, was den muthmaßlichen Antheil Simon's an demselben betrifft: 1) daß ihm nur ein Antheil daran zuzuschreiben ist, daran ist heutzutage, seit die Chronologie der alten Rabbinen berichtigt und geordnet ist, nicht mehr zu zweifeln, da man weiß, daß mehrere der in dem Dialog eingeführten Rabbinen erst nach Simon, zum Theil mehrere Jahrhunderte nach ihm gelebt haben; 2) die günstigste Vermuthung wäre daher diejenige, wornach bei der fragmentarischen Composition des Buches einzelne ganze Stücke von Simon's Hand herrührten und durch einen späteren Redakteur mit kabbalistischen Stücken späterer Verfasser zu Einem Ganzen verbunden worden wären; wie denn auch Reuß geneigt scheint, dem Simon die drei Abschnitte: „Das Buch des Geheimnisses" (ס' דִּצְנִיעוּתָא) und „Die

---

Bischof Abercius von Hierapolis zu, nur daß diese melden, es sey die Tochter des Markus Aurelius gewesen und um das Jahr 162 oder 163 geschehen; um diese Zeit aber konnte Simon keine Heilung an einer Kaisertochter verrichten, da er damals ein zum Tode Verurtheilter und Geflüchteter war, während seine Gesandtschaft nach Rom in die Zeit zwischen den Jahren 145 und 158 zu setzen ist.

große und die kleine Versammlung (ס׳ זוּטָא und ס׳ אִדְרָא רַבָּא) zu vindiciren. Die Einwendung dagegen, welche sich zunächst aus der Gleichartigkeit der jüngeren talmudischen Sprache nahe legt, ließe sich durch die Annahme zurückweisen, daß jener Redakteur die verschiedenen Stücke nicht bloß verbunden, sondern auch überarbeitet habe; ähnlich wie man annimmt, daß das andere kabbalistische Hauptwerk, das ס׳ יְצִירָה, welches die Sage dem R. Akiba zuschreibt, auch nur eine Ueberarbeitung der in der „Gemara“ genannten und von R. Saadja commentirten Schrift Akiba's über die Buchstaben des Alphabets, der Schrift אוֹתִיוֹת דְרַבִּי עֲקִיבָא gewesen sey. Ist nun aber diese Annahme schon unwahrscheinlich bei der Pietät, welche gewiß fertige Schriften solcher Meister vor solcher späterer Ueberarbeitung bewahrte, so kommt dazu, daß der Talmud von einer Schrift oder Schriftstücken des Simon ben Jochai Nichts erwähnt. 3) Andererseits ist die Annahme, daß Simon gar keinen Antheil an der Autorschaft des Buches habe, d. h. daß die darin enthaltenen Aussprüche ihm und den andern Rabbinen nur in den Mund gelegt worden seyen, wiederum nicht statthaft: ohne alle Ueberlieferung kabbalistischer Aussprüche, worin die Grundzüge seines Systems enthalten waren, wäre Simon ben Jochai nicht Jahrhunderte hindurch als der Vater der jüdischen Kabbala*) gefeiert worden. Daß die im Talmud uns noch überlieferten Aussprüche Simon's (über 300 in der Mischna, das Seder hadoroth zählt sie auf) keine Kabbala enthalten, ändert daran nichts, denn im Talmud ist überhaupt kein Raum für die Kabbala. Mag man ferner die Redaktion oder Bearbeitung, wie sie uns vorliegt, mit den einen Kritikern (s. den oben genannten Art. von Reuß) in das 8. Jahrhundert und in das Morgenland oder mit den älteren und einem der neuesten (s. den Art. „Jüdische Literatur“ von Steinschneider in der Allgem. Encyklop. v. Ersch u. Gruber) in das 13. und nach Spanien versetzen; mag man auch die eigentliche Tendenz des Buches „Sohar“, die göttliche Geschlechtsunterscheidung des Buches „Bahir“, sowie die ältere Sephirothlehre vermittelst der Buchstaben- und Zahlen-Kabbala zu einer Trinitätslehre zu entwickeln, am begreiflichsten finden um die Zeit, da im Abendland im Mittelalter Judenthum und Christenthum in die vielfältigste Berührung mit einander traten und die Mystik der Kirche mit der Kabbala der Synagoge manchen Austausch machte: — wenn man den „Sohar“ liest, kann man sich doch immer wieder des Eindruckes nicht erwehren, daß die Aussprüche der darin redenden Männer ihnen nicht bloß in den Mund gelegt worden seyen, daß sowohl die Form ihrer Aussprüche dem Rabbinismus des 2. Jahrhunderts und insbesondere der Persönlichkeit Simon's ben Jochai durchaus angemessen ist, wie daß die Emanationsideen des Buches einer und der andern der vielfachen Schattirungen des Gnosticismus in der ersten christlichen Kirche verwandt genug sind, um nicht geradezu den Vorwurf des Anachronismus zu verdienen. Pf. Pressel.

Simon, Magus. Wie das Mischvolk Samariens gerade darum den Haß des späteren Judenthums in besonderem Grade trug, weil es, obwohl die Anbetung auf Garizim der heiligen Stätte auf Jerusalem entgegenstellend, doch Ansprüche auf alle Güter und die Verheißungen des Volkes Gottes machte, die es doch durch Lossagung von den Geschicken Judäa's, von der späteren Entwicklung des Judenthums, durch leichtsinnige Aufnahme heidnischer Elemente verwirkt zu haben schien, so ist der in Samarien auftretende Simon für die alte Kirche der Typus geworden jener tiefer als das nackte Heidenthum zu verabscheuenden Verzerrung des Christenthums in fleischlichen Irrthum, welche die Kräfte, die ihr selbst zum großen Theile aus der Kirche fließen, gegen dieselbe kehrt. Simon's Name, reich ausgestattet durch die kirchliche Sage, tritt an die Spitze des großen Ketzerkatalogs; der Magier ist für die Väter seit Irenäus (I, 30) zum Häresiarchen, ebendamit aber zum Erstgeborenen des Satans (Ignat. ad Trall.) geworden. Als aber die antichristischen Züge in der selbst zur Weltmacht gewordenen

*) Neben Simon wird zwar sein älterer Zeitgenosse R. Akiba als Kabbalist gefeiert, doch stellt die Tradition Simon in Hinsicht der Kabbala noch über den sonst auf's Höchste verehrten Akiba.

mittelalterlichen Kirche erkannt werden, gibt Simon wieder den Namen her für jenen in der That mit den tiefsten unheilbaren Schäden der Kirche, mit ihrer ganzen schiefen Lage auf dem Gebiete des weltlichen Lebens unzertrennlich zusammenhängenden Mißbrauch des Verkaufs geistlicher Aemter; das fleischliche Beginnen, für Geld die (am Amte haftenden) geistlichen Kräfte der Kirche zu verhandeln, wird als Simonie gebrandmarkt. Endlich aber ist es nicht zu verwundern, wenn die römischen Kräfte seit Beginn des Protestantismus wiederholt die Neigung gezeigt haben, auch auf diese weltgeschichtliche Erscheinung ihren alten Typus aller Häresie anzuwenden.

Wir setzen nun in der folgenden Darstellung die Abfassung der Apostelgeschichte durch den apostolischen Gehülfen Lukas und damit die historische Glaubwürdigkeit ihres wesentlichen Inhalts hier ohne Weiteres voraus, finden demnach in der Erzählung derselben (8, 5—24.) die historische Basis, von welcher auszugehen ist. Als Philippus nach der in Jerusalem mit der Steinigung des Stephanus beginnenden Verfolgung in Samarien für das Evangelium wirkt und zwar mit großem Erfolge, trifft er auf einen Mann, der schon seit einiger Zeit durch Magie sich Ansehen, Bewunderung und Anhang unter den Samaritanern verschafft hat. Zum ersten Male tritt hier dem aufgehenden Lichte göttlicher Wahrheit und göttlicher Heilskräfte das weit verbreitete Zauberwesen der Zeit, jenes trübe Gemisch von Aberglaube, Schwärmerei und Betrug, jene Verbindung von religiös-mystischen Motiven und natürlichen Geheimmittelchen, mit den Verheißungen geheimnißvoller Aufschlüsse und übernatürlicher Kräfte gegenüber, jene Macht, welche der Sehnsucht der in den Tiefen des religiösen Lebens erschütterten Zeit entgegenkommend mit allen ihren Ansprüchen auf Durchbrechung der natürlichen Gesetze und Schranken, den Menschen doch bindet an dunkle Naturmächte, unkundig der wahrhaft ethischen Vermittelung alles göttlichen Heils. Die Apostelgeschichte stellt nun offenbar diese magischen Künste und das Bestreben, durch dieselben seiner Person als einer außerordentlichen Anhang zu verschaffen, bei Simon als die Hauptsache dar; den Eindruck aber, welchen er damit auf die Menge macht, gibt sie wieder in der Aussage derselben: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη.* Dies heißt nicht nur, in seiner Wunderwirksamkeit offenbare sich Gottes Macht, sondern mit dem Zusatz *ἡ καλουμένη μεγ.* wird diese *δύναμις* von andern unterschieden und als die schlechthin große, die größte bezeichnet. Wenn daher der Ausdruck *δύναμις* einerseits überhaupt die Bezeichnung für die Wunder ist, und andererseits bei *δυνάμεις* an die göttlichen Kräfte resp. Engel gedacht werden kann, durch welche Gott seine Machtwirkungen vollzieht, so werden wir den Sinn der Worte so fassen können, daß in Simon's Wunderthätigkeit nicht nur untergeordnete göttliche Kräfte, sondern die höchste göttliche Potenz selbst zur Offenbarung komme, in Simon ihr Organ finde. Es wäre darin der Gedanke einer Incarnation angedeutet, aber wohl auch eben nur unbestimmt angedeutet. Wenn nun aber auf dem Gebiete der alttestamentlichen Hoffnungen und Verheißungen — und daran nehmen doch auch die Samaritaner Theil — der Wunderthäter, der doch auf seine Weise auch Heil wirken will, auftritt und sich solche Geltung verschafft, so erscheint er eo ipso unter dem Gesichtspunkte eines Messias. (In dem Ausdruck *εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν* verglichen mit Apg. 5, 36. liegt dies nicht nothwendig, wie Galat. 2, 6. zeigt; wohl aber in der Natur der Sache und der Verhältnisse.) Zwar scheint nun Simon unter dem Eindruck der Predigt und Wunderzeichen des Philippus, dem das Volk sich gläubig hingibt, auch selbst die beabsichtigte und vom Volke ihm zugedachte Rolle aufzugeben. Die Zeichen, welche Philippus thut, sind es, welche auch ihn bewegen, sich taufen zu lassen. Allein sein von Petrus mit so tiefer Entrüstung zurückgewiesenes Ansinnen, ihm für Geld die Macht charismatischer Geistesmittheilung zu überlassen, zeigt, daß er, überzeugt von der höhern Macht in den Aposteln, sich diese Kräfte dienstbar zu machen hofft, um ausgerüstet mit ihnen so zu sagen unter der Firma des Jesus von Nazareth sein Geschäft als magischer Beherrscher der Gemüther fortzusetzen. Da er die Realität der Geistesmacht in den Aposteln anerkennt, so ist es ferner nur

natürlich, daß er vom heiligen Zorn des Petrus erschreckt, demüthig um die Intercession desselben bittet, damit das Gedrohte ihn nicht treffe. Allein wie sich in seinem Antrag an Petrus nur der fleischliche Wunsch ausdrückt, sich jene übernatürlichen Kräfte dienstbar und nutzbar zu machen, nicht aber irgendwelche Sehnsucht nach sittlicher Aneignung ihres geistlichen Gehaltes, so athmet auch sein letztes Wort, wie die meisten Ausleger mit Recht erinnern, nur Furcht vor jener übernatürlichen Macht, die er nicht in seiner Gewalt hat, nicht aber Reue und sittliche Hingabe. Man kann es daher von vornherein nicht als wahrscheinlich ansehen, wie Meyer (Apg. z. d. St.) dies will, daß jene Bitte wirklich der Anfang der Bekehrung des Magiers sey und Lukas mit seiner Erzählung gerade auf diesen Triumph des Evangeliums hinweisen wolle. Die Nachrichten der Kirchenväter, sagt Meyer, daß Simon seine Magie und zwar als Feind der Apostel und des Christenthums nach dieser Scene mehr als vorher betrieben habe, seyen sehr zweifelhaft, da man dem verhaßten Vater aller Häresien und der gnostischen insbesondere alles Nachtheilige aufzubürden bemüht gewesen sey. Aber es wäre bei Meyer's Voraussetzung eben unbegreiflich, wie Simon, falls er sich bekehrte, in der kirchlichen Ueberlieferung zum veraßten Vater aller Häresien werden konnte, wie er nicht vielmehr der Gegenstand besonders dankbarer und freudiger Erinnerung werden mußte als ein Starker, der dem Herrn zum Raube geworden. Man müßte denn zu der Annahme von Vitringa (Observ. sacr. V, 12, 9 p. 159 sq.) und Beausobre (diss. sur les Adamites P. II. §. 1. p. 350 sqq. im ersten Bande von Lenfaut, hist. de la guerre des Hussites) zurückkehren, daß der Simon der Apostelgeschichte zu unterscheiden sey von dem etwas später, etwa unter Domitian auftretenden gleichnamigen Vater der Häresie, welcher dann des gleichen Namens wegen irrthümlich von den Kirchenvätern mit jenem ersten identificirt worden wäre, eine Annahme, gegen welche bereits Mosheim (de uno Simone Mago in den dissertt. ad hist. eccl. pert. 2. ed. Vol. alter. Alton. et Lub. 1767. p. 55 sqq.) mit Recht sich erklärt hat. Wir haben daher vielmehr anzunehmen, daß nun nach jenem Zusammenstoß mit Petrus erst recht eigentlich die Rolle Simon's begonnen, daß sich erst an der Berührung mit dem apostolischen Christenthume die eigenthümliche pseudo= und antimessianische Stellung des Magus ganz vollzogen und abgeschlossen hat. Nach dem Zurücktreten jenes ersten, ihn momentan einschüchternden Eindrucks müßte nun sein Bestreben dahin gerichtet seyn, im Gegensatz zu dem von den Aposteln verkündigten Messias sich selbst, gestützt auf die feindliche Stellung der Samaritaner zu den Juden, als Messias hinzustellen, sey es als den, der wesentlich dasselbe für Samarien sey, was Jesus für die Juden, sey es so, daß er sich die messianische Dignität allein, im Gegensatz zum Nazarener, zusprach. Erst von dieser Stellung aus konnte er in den Augen der Christen eine solche Bedeutung gewinnen, daß er, obwohl im strikten Sinne kein Ketzer (non haereticus sed infidelis, Mosheim.), doch als der Vater aller jener unlauteren häretischen Bestrebungen angesehen wurde, welche innerhalb des Kreises der christlichen Wirkungen und Lebenserscheinungen dieselben mit fremden Inhalt zu füllen suchten. Ob er aber diese Bedeutung erlangt hat bloß als ideeller Prototyp einer gewissen Geistesrichtung ohne nachweisbaren persönlichen Einfluß, oder vermöge eines wirklichen historischen Zusammenhanges mit den häretischen Erscheinungen der alten Kirche, insbesondere mit der Gnosis, darauf müssen wir die ziemlich reiche, aber auch, wie sich auf den ersten Blick zeigt, sehr bald in's Sagenhafte überwuchernde kirchliche Ueberlieferung ansehen, und zwar nach zwei Seiten, sofern sie einmal von den persönlichen Schicksalen des Mannes berichtet, und dann sofern sie ihm Theorieen in den Mund legt, durch welche er der Stifter einer Sekte geworden seyn soll. Beide Seiten verbinden sich auf's Engste besonders in den angeblichen Selbstaussagen Simon's über seine Person und deren Bedeutung.

I. Der älteste nachbiblische Schriftsteller, welcher des Simon Erwähnung thut, Hegesipp (bei Euseb. h. e. IV, 22), erwähnt nur, daß er aus dem Kreise der jüdischen Sekten, aus denen überhaupt die häretische Verunreinigung der Kirche herrühre, stamme,

was darin seine Erklärung findet, daß die Samaritaner selbst als jüdische Sekte betrachtet werden. Mehr weiß der selbst aus Samaria (Flavia Neapolis, das alte Sichem) gebürtige Justinus Martyr über ihn zu sagen, und seine Mittheilungen bilden mit der Apostelgeschichte zusammengenommen die feste Grundlage der späteren Nachrichten. Danach (Apolog. I, 26. p. 69; 56. p. 91; II, 14. p. 52; dial. c. Tr. 120. p. 349) stammte Simon aus dem samaritanischen Flecken Gitton (sonst auch Gitthon, Getthon, Getta genannt), wurde zu Justin's Zeit von der Mehrzahl der Samaritaner als höchster Gott verehrt, seine Begleiterin Helena, welche früher zu Tyrus als Hure in einem Bordell gelebt, gelte als seine erste ἔννοια. Auf seinen Wanderungen sey er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen und dort um seiner magischen Kunststücke willen, wodurch er Senat und Volk in Erstaunen gesetzt habe, als Gott verehrt worden durch eine ihm auf der Tiberinsel zwischen den Brücken errichtete Statue mit der Aufschrift: Simoni Deo Sancto. Die Angabe über die Heimath Simon's wird seit Justin mit großer Uebereinstimmung festgehalten und wir werden auch allen Grund haben, diesem seinem Landsmanne darin zu trauen. Bei der großen Verbreitung des Namens Simon ist es um so mißlicher, diesem ausdrücklichen Zeugnisse entgegen unsern Simon für eine und dieselbe Person zu erklären mit jenem von Josephus (Antiqq. XX, 7, 2) genannten Juden Simon aus Cypern, welcher — ebenfalls den Zauberer spielend (*μάγον εἶναι σκηπτόμενον*) — vom römischen Prokurator Felix gebraucht wurde, um die Drusilla, Gemahlin des Azizus von Emesa, zur Trennung von diesem und zur Vermählung mit Felix zu gewinnen. (Von Zaubermitteln sagt der Text nichts, sondern nur von Kuppelei.) Es scheint uns diese Combination gewagt, mag man nun, was die Nationalität betrifft, dabei dem Josephus, als dem Zeitgenossen, gegen Justin Recht geben, wie Ittig, Basnage, Neander, oder umgekehrt diesem gegen jenen, wie Simson will. Auch der Versuch des Steph. le Moyne (Var. sacr. T. I. proll. fol. 18, 4), dem sich manche Neuere, wie Hilgenfeld, angeschlossen haben, den Irrthum Justin's aus einer Verwechselung des cyprischen Kittium mit dem samaritanischen Gitthon zu erklären*), befriedigt wenig, da gerade die Samaritaner sich ihm so zahlreich angeschlossen haben sollen, was bei einem Juden auffallen müßte. Von den übrigen Angaben des Justin ist die seltsame über die Simonstatue in Etwas aufgeklärt durch das im Jahre 1574 an der beschriebenen Stelle aufgefundene marmorne Fußgestell mit der Inschrift: SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM SEX. POMPEJUS — — DONUM DEDIT. Ohne Zweifel bezieht sich Justin irrthümlich hierauf, und vergeblich haben Baronius, Tillemont u. A. (auch noch Rink, das Sendschreiben der Korinther &c. Heidelb. 1823 S. 118) seine Angabe als unabhängig von dieser dem sabinischen Semo-Herkules gewidmeten Inschrift zu rechtfertigen gesucht (s. dagegen A. van Dale, de statua Simonis Magi, seinem Buch de oraculis Amstelod. 1700 beigegeben). Was weiter zur Erklärung dieser Angabe dienen kann, ist weiter unten zu erwähnen. Was aber nun den eigentlichen Kern der Justin'schen Mittheilungen ausmacht, die Wanderungen Simon's, das Verhältniß zur Helena und sein Auftreten in Rom, das findet in der Folgezeit nach verschiedenen Seiten weitere Ausbildung. 1) Erstens gehört hierher die Ausbildung der Simonssage in den pseudo-clementinischen Homilien (mit Recognitionen und Epitome). Sie kennen die Eltern des aus Gitton gebürtigen Samaritaners Simon, nämlich Antonius und Rahel, und lassen ihn in Alexandrien hellenische Bildung und Uebung in der Magie erwerben. Ursprünglich soll er zu den 30 Schülern des Johannes Hemerobaptistes (d. i. des Täufers, nach der Auffassung der Clementinen des linken Syzyges Christi), unter denen sich auch Helena befunden, gehört haben und zwar als der Vornehmste unter ihnen (wie Jesus — entsprechend der Sonne — zwölf Apostel hatte nach der Zahl der Monate, so Johannes — entsprechend dem Monde

---

*) *Κιττιεύς* oder *Κιτιαῖος* sey fälschlich in *Γιττιεύς* umgesetzt. Aber Simson erinnert mit Recht, daß Justin das nomen gentile gar nicht gebraucht.

— dreißig Schüler nach der Zahl der Tage und darunter ein Weib, wegen der Unvollkommenheit des Mondmonats). Während der Abwesenheit Simon's in Aegypten trat nach der Enthauptung des Johannes Dositheus (siehe den Art.) an die Spitze der Sekte, indem er aussprengte, Simon sey gestorben. Nach seiner Rückkehr ordnet sich dieser scheinbar dem Dositheus unter, agitirt aber gegen ihn, als überliefere er die Lehren nicht recht. Als Dositheus merkt, daß Simon ihm so die Gemüther abwendig macht (als sey er nicht der ἑστώς [s. u.]), schlägt er den Simon in der Versammlung mit dem Stabe, der aber wie durch Rauch durch den Körper Simon's hindurchzugehen scheint. Erschreckt sagt Dositheus zu Simon: wenn du der Hestôs bist, will ich dich anbeten. Simon antwortet: ich bin's, und wirklich unterwirft sich Dositheus. Simon aber reist nun mit Helena umher, und wie er sich für eine oberste Dynamis, die höher sey als der Weltschöpfer, gehalten wissen will, sich auch Christus und Hestôs nennt, so gibt er die Helena für die vom obersten Himmel herabgekommene Herrin, Allmutter und Weisheit aus, um deren Schattenbild einst vor Troja die Hellenen gekämpft haben, während sie selbst bei'm obersten Gotte war. Dergleichen fabelt und allegorisirt er mit Benutzung griechischer Mythen und täuscht Viele durch seine mit Hülfe der Magie verrichteten Wunder. So berichten die beiden, nach der Fabel der Clementinen mit Simon zusammen aufgewachsenen Brüder des Clemens, Aquilas und Niketes, die sich aber dann von ihm seiner Gottlosigkeit wegen getrennt haben und von Petrus bekehrt worden sind, daß Simon die Seele eines Knaben durch furchtbare Beschwörungen von ihrem Leibe getrennt habe, damit sie ihm zu Erscheinungen, wie er sie brauche, diene. Er selbst, der ein Bild dieses Knaben in seiner Schlafkammer aufbewahre, behaupte aber, er habe ihn selbst aus Luft (durch den Wandlungsproceß der Elemente) gebildet, und nachdem er ihn abgebildet, wieder in Luft zergehen lassen. Viele Kunststücke werden von ihm berichtet; er machte Statuen gehen, wälzte sich ohne Beschädigung im Feuer, verwandelte sich in eine Schlange oder Ziege, zeigte ein doppeltes Gesicht, verwandelte sich in Gold, öffnete geschlossene Thüren, ließ bei Gastmählern allerlei Gestalten erscheinen und die Gefäße sich von selbst zu seinen Diensten bewegen. Hauptsächlich dreht sich nun aber die Geschichte um den fortgesetzten Kampf des Petrus mit Simon. Nach einer dreitägigen Disputation in Cäsarea Stratonis folgt Petrus dem ihm immer ausweichenden Simon immer auf dem Fuße nach durch die phönikischen Städte, dann nach dem syrischen Antiochien, endlich nach Laodicea. Ueberall verschreit Simon den Petrus als einen argen Zauberer und Goeten, bis dessen Erscheinen die Leute umstimmt. Als die Anhänger des Petrus, die in der Stille und unter fingirter Anhänglichkeit gegen Simon diesen überwachen, sich mit dem gerade damals vom Kaiser zum syrischen Präfektengesandten Centurio Cornelius (jenen, den der Herr geheilt habe!) verständigt haben und danach aussprengen, Cornelius sey gekommen, um im Namen des Kaisers sich des Magiers Simon zu bemächtigen, braucht Simon den Kunstgriff, dem Faustus (dem wiedergefundenen Vater des Clemens) seine Gestalt zu geben, so daß Alle, mit Ausnahme des Petrus, ihn für Simon halten, und entflieht selbst nach Judäa. Er wird aber von Petrus überlistet, der nun den Faustus in der Rolle Simon's in Antiochien auftreten und alle Verläumdungen gegen Petrus zurücknehmen läßt: Petrus sey ein wahrer Apostel des wahren Propheten (Christus), er aber, Simon, sey wegen seiner Feindschaft gegen ihn Nachts von Engeln gezüchtigt worden; auch wenn er selbst später anders von ihm reden würde, sollten sie ihm nicht glauben, er selbst sey ein Zauberer, Betrüger, Goet. (Ueber die einzelnen Modificationen dieser Erzählung in den Recognitionen s. Uhlhorn, die Homilien und Recogn. Götting. 1854, S. 284 f. 309 ff.). — 2) Eine zweite Klasse von Nachrichten hält sich enger an die Angaben Justin's, ohne, wie es scheint, von jener Ausbildung der Simonssage in den Clementinen etwas zu wissen, und hier wird das Auftreten Simon's in Rom bald die Hauptsache*), und die

*) Vgl. Schlurick, de Simonis M. fatis romanis Misen. 1844. 4.

Sage von einem Conflikt mit Petrus, resp. den Aposteln (Petrus und Paulus) in Rom schließt sich daran. Justin ist der Erste, welcher das Auftreten Simon's in Rom erwähnt, und zwar ohne noch etwas vom Zusammentreffen mit Petrus daselbst zu wissen. Man hat zwar aus Eusebius (h. e. II, 14 sq.) geschlossen, daß schon Papias den römischen Aufenthalt des Petrus in Verbindung bringe mit einem Kampf gegen Simon. Allein wenn Eusebius a. a. O., nachdem er vom Zusammentreffen des Petrus, der unter Claudius nach Rom gekommen, mit Simon berichtet und daran die Entstehung des Markusevangeliums aus der Predigt des Petrus geknüpft hat, sich auf das Zeugniß des Papias beruft, so kann dies mit Sicherheit nur auf das letztere, das Verhältniß des Markus zu Petrus bezogen werden, wie h. e. III, 49 zeigt. Dasselbe ist noch von dem ebendaselbst herangezogenen Zeugniß des Clemens Alex. (aus dem 6ten Buche der Hypotyposen) zu sagen, wie die Vergleichung mit VI, 14 zeigt (vgl. Windischmann, vindiciae Petrinae p. 73). Auch diejenigen Angaben der kirchlichen Tradition, welche Petrus erst mit Paulus zusammen nach Rom kommen (Dion. Cor. bei Euseb. h. e. II, 25) oder dort mit ihm zusammentreffen lassen (die alte Praedicatio Petri in Pseudo-Cypriani lib. de non iterando bapt. p. 130 ed. Rig.) haben offenbar noch gar keine Beziehung zur Simonssage, welche in ihrer ältesten Gestalt bei Justin ausdrücklich Simon unter Claudius auftreten läßt. Und so setzt auch noch Irenäus, der des Justin Angaben über Simon wiederholt und mit ausführlicherer Mittheilung über seine Lehre verbindet (I, 23), dieselben noch nicht in Beziehung zu dem ihm bekannten Aufenthalt des Petrus in Rom (III, 3, 2). Tertullian schließt sich an Justin und Irenäus an. Man muß daher mindestens die beiden ersten Jahrhunderte ausnehmen, wenn man mit Grimm (Die Samaritaner. München 1854 S. 151) behauptet, es liege im Bewußtseyn des ganzen (christlichen) Alterthums, daß Petrus nach Rom ging, namentlich um Simon zu bekämpfen und seine verderblichen Wirkungen auszugleichen. Eben deshalb darf aber auch die Beziehung des Petrus zur Simonssage nicht benutzt werden, um die kirchliche Tradition über die Anwesenheit Petri zu Rom, falls sie sich sonst zur historischen Evidenz bringen läßt, unsicher zu machen. — Anders stellt es sich nun im dritten Jahrhundert. Hippolytus, der sich sonst an die Nachrichten des Irenäus anschließt, aber von der Simonstatue nichts erwähnt, berichtet dagegen nun vom Zusammenstoß Simon's mit den Aposteln (also doch Petrus und Paulus), sowie von der Disputation, welche Petrus mit ihm unter einer Platane gehalten. Da Simon dadurch sein Ansehen in Rom wanken sah, verhieß er, daß er, lebendig begraben, am dritten Tage wieder auferstehen werde. Seine Schüler thaten, wie er befohlen und begruben ihn, er aber blieb im Grabe, denn er war nicht Christus (Refut. c. haer. VI, 20). Es ist dies die älteste (von Uhlhorn a. a. O. S. 379 übersehene) Nachricht von dem mit seiner Besiegung durch Petrus zusammenhängenden Untergange Simon's, besonders merkwürdig darum, weil sie ganz allein steht, die Spätern den Tod ganz anders erzählen, und weil derselbe hier bereits in die Zeit der gemeinsamen Wirksamkeit Petri und Pauli in Rom, also in die neronische Zeit, verlegt wird. Die Zeitbestimmung Justin's wirkt nun zwar noch nach und dürfte, nachdem einmal die Ansicht von einem Zusammentreffen des Petrus mit Simon in Rom sich gebildet, selbst der eigentliche Anlaß für die sicher unhistorische Tradition seyn, daß Petrus bereits im zweiten Jahre des Claudius nach Rom gekommen sey. Daher bringt offenbar noch Eusebius (h. e. II, 14 sq., vergl. Hieron. de vir. ill. 1, Theodoret, h. fab. I, 1) die Bekämpfung Simon's sogleich mit dieser ersten Ankunft des Petrus in Rom in Verbindung. Allein es überwiegt nun doch die Neigung, den einmal vorausgesetzten Conflikt der Beiden mit der ebenso in der Ueberlieferung bereits feststehenden gemeinschaftlichen Wirksamkeit der beiden Apostelfürsten in Rom zu verknüpfen, und demgemäß in die neronische Zeit zu setzen. 3) Zugleich aber beginnt man nun erst die römische Simonssage mit jener andern durch die Clementinen vertretenen zu verknüpfen, und die Sage vom Untergange des früher von Petrus im Orient nur überwundenen, nicht vernichteten Gegners eigenthümlich auszu-

bilden. Er erscheint jetzt als das Ende des wiederholten Kampfes; wie Simon dort im Osten vor Petrus immer schließlich zurückweichen mußte, so hat er auch, nach dem Westen geflüchtet, keine Ruhe vor ihm, und erliegt endlich hier seinem Schicksal. Mit mannichfachen Modifikationen wird jetzt die Sage von Simon's Tode so erzählt, er habe versprochen, sich fliegend zum Himmel zu erheben (schon der Simon der Clementinen kann fliegen! [s. o.]), habe auch wirklich mit dämonischer Hülfe den Anfang dazu gemacht, sey dann aber auf das Gebet des Petrus, nach Andern auf das beider Apostel (Cyrill. Hieros. u. A.) herabgestürzt und, nach den Einen, gleich gestorben, nach den Andern, so verletzt, daß er bald darauf vor Schmerz und Scham zugleich sich von einem Felsen gestürzt habe (vergl. Const. Apost. VI, 8 sqq.; Arnob. adv. gentes II, 12; Cyrill. Hieros. VI, 15; Ambros. Hexaem. IV, 8; Theodoret. f. h. l. l. Philastrius de haer. 29, cf. Supplem. c. 32.; Sulpic. Severus hist. sacr. II, 41)*). Bei einem Theile der genannten bleibt es nach den angeführten Stellen zweifelhaft, ob sie die vorausgegangenen Kämpfe in Syrien kennen; ausdrücklich beziehen sich darauf die apostolischen Constitutionen, freilich ohne Rücksicht auf die Chronologie der Clementinen, die auch nicht damit stimmen würde. Andere, wie Eusebius, Hieronymus und Theodoret (ll. ll.), weisen nur im Allgemeinen darauf zurück, daß Simon vor der Macht der Wahrheit fliehend von Osten nach Westen geeilt ist. So auch Philostrius mit der bestimmteren Angabe: Qui (Simon) cum fugeret beatum Petrum Apostolum de Hierosolymitana civitate Romamque veniret etc. Diese scheint mir aber eine Bekanntschaft mit dem Sagenstoff der Clementinen durchaus nicht auszuschließen, wie Uhlhorn (a. a. O. S. 380) will, da ja die Clementinen am Schluß ausdrücklich Simon nach Judäa fliehen lassen. Der römische Kampf und Sturz des Simon ist sodann weiter ausgeführt und mit der Ankunft Pauli in Rom und dem Märtyrertode der beiden Apostel zu einem Ganzen verbunden und durch eine freilich nur lose Rückbeziehung (c. 49.) verknüpft mit den Kämpfen auf asiatischem Boden in den apokryphischen Acta Petri et Pauli (ed. J. C. Thilo. Hal. 1837/38. 4. in zwei Programmen, dann bei Tischendorf, Acta Apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 1 sqq., vergl. proll. p. XIV sqq.). Daran schließen sich die lateinischen Akten des Pseudo-Marcellus (Martyrolog. Hieronymo tributum ed. Florentinius Lucae 1668 p. 103 sqq. und bei Fabric. Cod. apocr. III. p. 632 sqq.), endlich des Pseudo-Abdias Histor. apostol. (I, 6 sqq. Fabric. l. l. II, 411 sqq. Vgl. noch des Linus angeblichen Brief an die oriental. Gemeinden über die letzten Schicksale der beiden Apostel Biblioth. Patr. Col. a. 1618 tom. I. p. 70). Abdias hat den ganzen Sagenstoff aus den clementinischen Recognitionen und den Akten Petri und Pauli zusammengeschmolzen.

II. Blicken wir nun von den Traditionen über die eigenen Schicksale Simon's auf die Bedeutung, welche ihm als Sektenhaupte beigelegt wird, so tritt neben die oben berührten allgemeinen Aussagen der Väter, wonach der Magier als Ketzerhaupt, als der erste, von dem aus das teuflische Gift der Häresie, insbesondere der gnostischen (mit der man es ganz besonders zu thun hat), in die Kirche sich eingeschlichen, der gewissermaßen den ersten Anlaß dazu gegeben hat — daneben tritt die bestimmteste, immer wiederkehrende Aussage von einer besonderen, den Namen des Simon tragenden Gemeinschaft, deren besondere Lehre man kennt und die man zu den Gnostikern rechnet. Justin in den oben angeführten Stellen bietet auch hier die Grundlage, wenn er behauptet, beinahe alle Samaritaner, eine geringe Zahl aber auch in andern Ländern, hätten Simon als den ersten Gott angebetet (Apol. I, 26). So auffallend dies ist, so kann doch höchstens etwa der Ausdruck als etwas übertrieben beanstandet werden, zumal Justin an anderer Stelle, wie aus der eigensten Lebenserfahrung heraus spricht: „ich habe die in meinem Volke herrschende gottlose simonianische Lehre verachtet“ (Apol. II, 14), und ausdrücklich

*) Die Erzählung von einem unglücklich ausgefallenen Flugversuche eines Gauklers unter Nero (Suet. v. Ner. 12. cf. Dio Chrysost. or. 21 de pulchritudine p. 371 ed. Par.) hat wahrscheinlich zur Entstehung der Sage mitgewirkt.

den Heiden vorhält, daß diese religiöse Gemeinschaft von ihnen nicht verfolgt werde, wie die Christen (Apolog. I, 56). Irenäus, Clemens Alex. (Strom. II, 383 Sylb.), Tertullian (de an. c. 57.) setzen eine solche Sekte voraus, auch der Heide Celsus kennt sie (Orig. c. Cels. V, 62), und auch Origenes zeugt für sie, freilich als für eine ganz zusammengeschwundene Sekte (c. Cels. I, 57. VI, 11). Auch die pseudo-cyprian'sche Schrift: de non iterando bapt. (s. v.) und Eusebius (h. e. II, 1) wissen noch von Simonianern, wiewohl der Letztere, sowie Epiphanius (adv. haer. I, 22), sie als dem Verschwinden nahe betrachtet; Theodoret (h. fab. I, 1) betrachtet sie als erloschen. Diese Angaben erhalten nun ihren Anhalt an den bestimmten Aussagen über die simonianische Lehre, welche meist als Lehre Simon's selbst ausgegeben, doch zunächst als das Bekenntniß der Simonianer des zweiten Jahrhunderts gelten muß. An die schon erwähnten Aussagen Justin's von Simon und Helena schließt sich Irenäus insofern an, als er (I, 23) sagt, Simon sey von Vielen als Gott verherrlicht worden. Er selbst habe sich für den ausgegeben, der unter den Juden als Sohn erschienen, unter den Samaritanern als Vater, bei den übrigen Völkern (den Heiden) als heiliger Geist. Es gibt nun aber ein ganzes gnostisches System. Simon ist die höchste Kraft, das ist der über Alles seyende Vater, der sich von den Menschen nennen läßt, mit welchem Namen immer sie ihn nennen mögen. Helena aber, welche, früher in einem Bordell bei Tyrus, nun seine Begleiterin geworden ist, ist seine Ennoia, die Mutter Aller, durch welche er den Gedanken faßte, Engel und Erzengel zu schaffen. Herabspringend in die niederen Regionen hat sie Engel und Mächte hervorgebracht, von denen dann diese Welt erzeugt ist. Diese Engel aber, welche den Vater nicht kennen, halten die Ennoia aus Neid fest und in schmachvoller Gefangenschaft, damit sie nicht sich erhebe und zurückkehre, sie selbst aber als unabhängig erscheinen. In menschliches Fleisch eingeschlossen muß sie Jahrhunderte lang aus einem weiblichen Körper in den andern hindurchgehen. So ist sie in jener griechischen Helena gewesen, und nach verschiedenen Wandlungen zuletzt in jener Dirne Helena erschienen. Da ist in Simon die oberste Dynamis herabgekommen, um in dieser seine Ennoia, das verlorene Schaf, zu befreien. Er ist herabgegangen durch die verschiedenen Engelsphären, sich der jedesmaligen Sphäre so assimilirend, daß er unerkannt bis herab gekommen ist, ist als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. So hat er durch Besiegung der schlecht regierenden, nach der höchsten Herrschaft strebenden Weltmächte die Ennoia befreit und den Menschen durch seine Erkenntniß Heil gegeben und sie ebenfalls von dem Dienste Derer, welche die Welt gemacht, befreit. An diese Darstellung schließen sich im Wesentlichen, mit einigen nachher zu erwähnenden Modifikationen Tertullian (de an. 34.), Hippolytus in dem einen Theile seiner Darstellung (V, 19 ff.), Epiphanius (haer. 21) und zum Theil Theodoret (f. haer. I, 1). — Hippolytus aber theilt nun noch (V, 7 sqq.) ein davon ganz abweichendes System der Simonianer mit, welches um so bedeutender ist, als es einer simonianischen, angeblich von Simon selbst verfaßten Schrift, der Ἀπόφασις μεγάλη entnommen ist. Die Wurzel aller Dinge, die unbegränzte Dynamis, welche Macht Schweigen, unsichtbar und unfaßbar heißt, wird als Feuer bezeichnet, welches zugleich die himmlische Schatzkammer, das Princip, und das Wesen, die Substanz des All ist, nach seinen beiden ihm wesentlichen Seiten, wonach es zugleich verborgen und offenbar ist. Es ist verborgen das Verborgene des Feuers in dem Offenbaren, und das Offenbare des Feuers ist entstanden aus dem Verborgenen. Alles Sichtbare ist Erscheinung des Verborgenen, alles Verborgene Wesen des Sichtbaren, in beiden aber ist es dasselbe Feuer. Das Hervorgehen des Sichtbaren aus dem Verborgenen ist nun nichts anderes als der Weltproceß. Die Welt als Totalität gleicht einem großen Baume (Daniel 4, 6 ff.); Stamm, Zweige, Blätter, Rinde sind das Offenbare des Feuers, die Welt als endliche Erscheinung, die aber eben deshalb auch wieder von dem allverzehrenden Feuer, aus dem sie geworden, vernichtet werden, wenn sie ihre ewige Frucht getragen haben; diese aber ist der Mensch nach seinem ewigen Wesen, der zum gnostischen Bewußtseyn

gekommene Geist, die Ausgebildeten (ἐξεικονισμένοι), in denen das Princip zu sich selber zurückkehrt. Dieser Proceß ist nun ein pantheistisch-materialistischer, in der Grundanschauung öfter an Stoisches erinnernd. Aus dem Urfeuer gehen die sechs ersten Wurzeln oder Potenzen der Dinge in drei Syzygien (νοῦς und ἐπίνοια, φωνὴ und ὄνομα, λογισμὸς und ἐνθύμησις) hervor, welche dem Grundkarakter des Systems nach zugleich ideelle und materielle Weltpotenzen sind, denn sie werden auch bezeichnet als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Wasser, aus deren geschlechtlich gedachtem Zusammengehen die Entfaltung der endlichen Welt abgeleitet wird. Darin geht also die unbegränzte Dynamis selbst in einen kosmischen Proceß ein, in welchem sie nach den drei Momenten des Processes als ἑστώς, στάς, στησόμενος bezeichnet, auch wohl im Gegensatz gegen die sechs einzelnen Potenzen als die siebente große Dynamis unterschieden wird, welche wesentlich zusammenfallend mit der ersten Dynamis dieselbe nur in ihrer Erschließung zum Weltproceß und in den verschiedenen Momenten dieses Processes darstellt. Als ἑστώς ist er oben in der ungezeugten Potenz, als στάς unten im Fluß der Wasser im Bilde erzeugt, daher er auch als das auf den Wassern schwebende Pneuma bezeichnet wird, als στησόμενος oben neben der seligen und unbegränzten Dynamis, wenn er nämlich ausgebildet worden ist. Dieser nämlich, wenn er in den sechs Potenzen seyend vollständig ausgebildet wird, wird damit zu einem Wesen, welches an Macht, Größe und Vollkommenheit eins und dasselbe ist mit der ungewordenen und unbegänzten Dynamis und schlechterdings in nichts zurücksteht hinter derselben; wenn er aber bloß potentiell bleibt in den sechs Potenzen und nicht ausgebildet wird, verschwindet er und geht unter (ist Spreu für's Feuer). Diese Ausprägung zum στησόμενος geschieht nun eben im Menschen. Gott bildete den Menschen, indem er Erdmasse von der Erde nahm, er bildete ihn aber nach dem Bilde des auf dem Wasser schwebenden Geistes; dieses ist in ihm potentiell gesetzt, um in ihm ausgebildet (realisirt) zu werden. Wird dies πνεῦμα in ihm nicht ausgebildet, so vergeht es mit der Welt; wird es aber ausgebildet, so wird das Kleine groß werden, das Große aber wird in unendliche und unwandelbare Ewigkeit bleiben als nicht mehr werdendes. Alles Ewige ist im Menschen δυνάμει, wird es aber realisirt, so wird das Erzeugte nicht Spreu für's Feuer seyn, sondern vollkommen, ausgebildete Frucht gleich der ungewordenen und unbegränzten Potenz. In diesem Ausbildungsprocesse liegt hier wesentlich die gnostische Erlösung. „Auf diese Weise ist also nach der Meinung jener Unsinnigen Simon zum Gott geworden, indem er zwar gezeugt und leidensfähig war, so lange er noch im Potenzzustande war, aber aus einem Gezeugten ein Leidensloser geworden ist, als er, ausgebildet und vollkommen geworden, hinausging aus den zwei ersten Potenzen, Himmel und Erde."

Diese Darstellung des simonianischen Systems wirft ein bedeutsames Licht auf manche Aussagen der Clementinen, und zwar gerade auf die, in denen Simon nicht in der allgemeinen gnostischen und häretischen Rolle auftritt, sondern speciell die simonianische Ansicht ausspricht. Auch nach den Clementinen (II, 22 ff. vgl. Rec. I, 72; II, 7; Epit. 25.) will er gehalten seyn für eine gewisse oberste Dynamis, die noch über dem weltschaffenden Gotte stehe; zuweilen nenne er sich, darauf hindeutend, daß er Christus sey, den ἑστώς, als einer, der immer stehen werde (στησόμενος ἀεί), weil eine Ursache des Vergehens, so daß sein Körper zusammenfalle, für ihn nicht vorhanden sey. Auch Clemens Alex. (Strom. II, 11) weiß, daß die Simonianer den ἑστώς verehren. Diese Bezeichnung erhält durch die Apophasis erst das rechte Licht (namentlich das schief aufgefaßte στησόμενος der Clementinen). Baur hat schon, erinnernd an die philonische Bezeichnung Gottes als ἑστώς (die auch von Clemens l. l. ebenso aufgefaßt ist), den im Allgemeinen richtigen Gedanken darin gefunden, daß Simon der Antimessias damit analog wie Christus aufgefaßt erscheine als Offenbarung des höchsten göttlichen Princips, in welchem den Offenbarungsbegriff in die Idee des zu sich selbst kommenden Geistes auflösenden Sinne, zeigt die Apophasis. Auf diese Verallgemeinerung weist auch

die Mittheilung des Irenäus noch hin, Simon wolle unter den Samaritanern als Vater, bei den Juden als Sohn, bei den Heiden als heiliger Geist erschienen seyn. Ganz mit dieser Anschauung berühren sich die von Hieronymus (comm. in Matth. c. 24. opp. ed. Mart. IV, 114) aufbewahrten Worte Simons: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnia dei. Ebenso erklärt sich daraus die, nach dem gewöhnlichen gnostischen Schema sehr auffallende Angabe des Irenäus und der von ihm Abhängigen, Simon gebe sich — nicht wie man erwarten sollte, für einen himmlischen Aeon, sondern — geradezu für die höchste Dynamis, d. i. den Vater selbst aus.

Es kann nun auffallen, daß die Apophasis nach dem, was Hippolytus daraus mittheilt, von dem bei den andern Berichterstattern eine so große Rolle spielenden Helenamythos nichts erwähnt. Indessen gibt gerade sie, was man bei den andern Darstellungen vermißt, in der Syzygienlehre die Grundanschauung, auf welcher dieselbe basirt. Nur zeigt sich in der Ausbildung dieser Idee, welche vielmehr Verwandtes mit der ophitischen Sophia, Prunikos u. s. w. als mit der valentinianischen Sophia hat, die entschiedenere Ausbildung des gnostischen Erlösungsgedankens, während die Apophasis vielmehr die esoterisch-philosophische Grundanschauung ausbildet, für welche der Erlösungsproceß, aller conkreten Gestalten entkleidet, sich ganz in den Proceß des Geistes auflöst. Für das Einzelne muß ich auf meine unten zu nennende Darstellung verweisen. Hier nur so viel über die muthmaßliche Entwickelung der simonianischen Sekte: Simon ist ursprünglich, wie bemerkt, Pseudomessias. Wir sind genöthigt anzunehmen, daß sich besonders unter den Samaritanern eine Sekte gebildet hat, die in ihm die höchste Offenbarung Gottes erkannte, und eine so zu sagen christologische gnostisirende Theorie an seine Person anknüpfte. Auf samaritanischem den heidnischen Einflüssen offenen Boden geschah dies im synkretistischen Geiste der Zeit mit Aufnahme heidnisch-mythologischer Elemente, wie sie Vorderasien bot. Baur (Manich. Syst. 468 ff.; Gnosis 308) hat zuerst überzeugend darauf hingewiesen, daß sich in der Simon-Helenasage das Verhältniß der syrisch-phönikischen männlichen und weiblichen Gottheit, Sonnengott (tyrischer Herakles, Melkarth, Baal) und Mondgöttin (Astarte, Seleneia) erkennen lasse, und es erhält daraus Justin's Angabe über die römische Statue Licht, da der sabinische Gott Semo bereits mit dem orientalischen Sem-Herakles verschmolzen war. Der Pseudo-Messias und seine Gefährtin erscheinen so mythologisirt als Theophanie. Diese samaritanische Gnosis tritt nun aber von selbst in Contakt mit der christlichen und mündet ein in den gemeinsamen Strom gnostischer Theorieen. In der Apophasis erscheinen die mythologischen Gestalten, die beiden kosmogonisch wirkenden Naturmächte philosophisch erweitert. Die männlich-weibliche Zweiheit, ausdrücklich auf Einheit des Princips zurückgeführt, wird zum syzygischen Grundgesetz der Kosmogonie, und zugleich wird, worin der eigentlich gnostische Trieb sich entfaltet, die Rückkehr des Princips aus seiner kosmischen Entfaltung zu sich selbst angedeutet. Insofern nun darin der Gedanke enthalten ist, daß das Auseinandertreten des ursprünglich einigen Princips in Männliches und Weibliches, Oben und Unten, eine Entfernung vom Princip selbst ist, die wieder aufzuheben ist, erscheint das aus der ursprünglichen Indifferenz heraustretende Weibliche (die ἔννοια — Helena), das mütterliche Princip des Werdens als gleichsam selbst in der Entäußerung festgehalten und gefangen durch die Macht des Endlichen. Indem nun in Simon personificirt erscheint, was im Grunde überall vorhanden ist, wo der Geist zum absoluten Bewußtseyn kommt, tritt er als der Erlöser der ἔννοια, der Lebensmutter oder Weltseele, welche in der Helena angeschaut wird, auf, sofern in dem ἑστώς-στησόμενος die Rückkehr in das Princip und somit die Auflösung und Ueberwindung des endlichen Weltlebens gegeben wird. Es schließt sich also hier an, was Irenäus von der Erlösung der Helena aus der Macht der untergeordneten Weltmächte berichtet, und was bei Hippolytus (in dem im Allgemeinen von Irenäus abhängigen, aber modificirten Stücke V, 19 f.) und Epiphanius noch weiter entwickelt ist. Das Heraustreten des weiblichen Princips erscheint hier als Fall. Die Weltmächte zwingen die Helena zur Beiwohnung und suchen

dadurch das endliche Weltleben in seiner Entfernung vom Principe immer zu erneuern. Die Erlösung tritt daher hier selbstständiger als besonderes Herabkommen der großen Dynamis auf, wodurch Helena erlöst und der Welt die höchste Offenbarung zu Theil wird. —

Vgl. außer der schon genannten Literatur noch Mosheimi, Institut. h. eccl. mai. Sect. I. p. 389 sqq. — Simson, Leben u. Lehre Simon's des Mag. in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. 1841. Hft. 3. — Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr. II. — Die Darstellungen der Gnosis, die Literatur zu den Clementinen und meine Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 284 ff.

W. Möller.

Simon, Richard, ein gelehrter Oratorianer aus der letzten Glanzperiode katholischer Wissenschaft und noch in unseren Tagen vielgenannt als der eigentliche Begründer der biblischen Isagogik oder sogenannten kritischen Einleitung in die heilige Schrift. Er war den 13. Mai 1638 zu Dieppe in der Normandie geboren von unbemittelten Eltern, erhielt seinen ersten Unterricht in einer Lehranstalt seiner Vaterstadt, welche von Oratorianern geleitet war und wurde zum Behufe leichteren Fortkommens veranlaßt, selbst als Novize in den Orden zu treten. Als er jedoch fand, daß die vorgeschriebenen ascetischen Uebungen ihn am Studiren hinderten, trat er wieder aus, und hatte das Glück, daß ein wohlhabender Gönner ihm die Mittel verschaffte, in Paris Theologie zu studiren, wo er es bald so weit brachte, daß er durch Unterricht, und zwar in den semitischen Sprachen, sich selbst forthelfen konnte. Er blieb mit dem Oratorium in Verbindung und trat 1662 auf's Neue als Novize ein, doch erst als er die Erlaubniß erhalten hatte, auch während des Noviziats zu studiren. Simon blieb fortan in dem Orden und wohnte zu Paris in der Straße St. Honoré im Profeßhause desselben neben der schönen Kirche, die jetzt noch unter dem Namen des Oratoire, der reformirten Gemeinde gehört. Es war aber nur die Ruhe des Studirzimmers und nicht der Geschmack am Klosterleben, was ihn an das Haus fesselte, in welchem allerdings die Liebe zur Wissenschaft und zu ernster nützlicher Beschäftigung nicht so eingebürgert war, wie bei den Benediktinern. Aber noch aus einer anderen Ursache war Simon's Verhältniß zu seinem Orden kein sehr inniges. Die Oratorianer waren damals in Hinsicht auf den Jugendunterricht die nicht unglücklichen Concurrenten der Jesuiten, woraus sich natürlich ein äußerst gespanntes Verhältniß ergab, das nebst anderen Gründen jene zu einer engeren Verbindung mit den Jansenisten hintrieb. Gerade für diese aber konnte Simon schlechterdings keine Neigung gewinnen. Er war seiner ganzen Natur und Geistesrichtung nach ein Verstandesmensch, sagen wir geradezu ein Rationalist, und die stark zur Mystik neigende Färbung des jansenistischen Christenthums war ihm antipathisch und der innere Widerspruch gegen dasselbe bekundete sich bei ihm durch eine sonst kaum erklärliche Hinneigung zu den Jesuiten. Diese Tendenzen brachten ihn in eine schiefe Stellung zu seinen Umgebungen und Oberen, was natürlich auf die Entwickelung seines ohnehin nicht anschmiegenden und liebenswürdigen Karakters keinen glücklichen Einfluß übte. Man verwendete seine Kenntnisse eine Zeit lang, indem man ihn zum Professor der Philosophie in Juilly machte; allein viel mehr war er in seinem Elemente, als er den Auftrag erhielt, die orientalischen Handschriften der Ordensbibliothek zu katalogisiren, wo er denn die schönste Gelegenheit hatte, seine Neigung zu biblischen, rabbinischen, patristischen Studien zu befriedigen, die er dann, auch als das Verzeichniß verfertigt war, nicht wieder unterbrach.

Als Schriftsteller verwerthete er seine gelehrten Kenntnisse zuerst in einigen kleineren Werken, die wir nur im Vorbeigehen berühren, da sie für uns keine Bedeutung mehr haben. Zuerst 1670 ergriff er die Feder für einige Metzer Juden, die des religiösen Kindermordes angeklagt waren und die er wirklich vom Feuertode rettete. Sodann erschien: Fides ecclesiae orientalis s. Gabrieli, Metropolitae Philadelphiensis Opuscula nunc primum de graecis conversa,

1671, zum Zwecke, die Uebereinstimmung der Griechen und Lateiner in der Abendmahlslehre gegen die Calvinisten zu erweisen. Ferner eine Uebersetzung der italienisch geschriebenen Reise des Jesuiten Gaudini zu den Maroniten (1675), mit Einleitung und Anmerkungen, in welchen ebenfalls über die Theologie der orientalischen Christen und deren Verhältniß zur römischen apologetische Winke gegeben waren; und gleichzeitig die öfters aufgelegte Bearbeitung des Werkes über die jüdischen Religionsgebräuche von Leo Modenese (Rabbi Jehuda Arieh), mit Exkursen des Uebersetzers über die Karaiten und Samaritaner. Simon war damals noch sehr gut auf die Juden zu sprechen und wagte es sogar, zwischen ihren Ceremonieen und denen der römischen Kirche nähere Verwandtschaften nachzuweisen (Comparaison des cérémonies des juifs avec la discipline de l'Egl., 1681). Später aber änderte er seine Meinung von ihnen und gab das einst eifrig betriebene Studium ihrer mittelalterlichen Literatur auf. Wir erwähnen noch die histoire de l'origine et du progrès des revenus ecclésiastiques, 1684 u. ö., sodann die histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant aus demselben Jahre und ebenfalls mehrmals aufgelegt, beide angeblich zuerst in Frankfurt gedruckt, so wie: La créance de l'Eglise orientale sur la transsubstantiation P. 1687. Mehrere dieser Schriften kamen unter fingirtem Namen heraus, z. B. Recared Sçiméon, Sieur de Simonville, Sieur de Moni, Jérome a Costa, was sich einerseits aus der Scheu vor der peinlichen Auflauerei der damaligen geistlichen Polizei erklärt, die jede irgend neue Idee verdächtigte und nöthigenfalls verfolgte, andererseits aber doch gewissermaßen auch aus dem scheuen Karakter des Verfassers, der, ohne vertraute Freunde in seiner näheren Umgebung, sich fürchtete, mit seinen Meinungen oder Entdeckungen hervorzutreten und seine Bücher lieber zuerst als Fühler in die Welt gehen ließ.

Doch sind alle diese Erstlingsfrüchte aus Simon's Feder für die weitere Entwickelung der Wissenschaft ohne Bedeutung, wie sehr sie auch die Kleinigkeitskrämerei der Zeitgenossen in Bewegung setzten, und der Name des Verfassers würde heute nicht mehr genannt, wenn derselbe sein ausgebreitetes Wissen und seinen kritischen Scharfsinn nicht auf einen Gegenstand verwendet hätte, der in höherem Grade des Studiums würdig und in mehr als einer Hinsicht ein für die Wissenschaft beinahe ganz neuer gewesen wäre. Wir haben schon angedeutet, daß Simon durch seine natürliche Geistesrichtung geleitet, bei dem Studium theologischer Materien nicht sowohl die Ideen selbst und die daran haftenden geistigen Interessen in's Auge faßte, als das mehr äußerlich damit verbundene geschichtliche Element. Philologie, Kritik, Literärgeschichte, kurz was man zur Gelehrsamkeit rechnet, reizten ihn mehr als der Kern religiöser Dinge selbst, und sein nüchterner Verstand, wir möchten fast sagen seine wirkliche oder affektirte Voraussetzungslosigkeit, hätte ihn, im Verein mit seinem ausgebreiteten Wissen, zu einem Historiker ersten Ranges machen können, wenn nicht die controversenschwangere Atmosphäre, in der er lebte, ihm überall die kleinlichen Rücksichten, und sein eigener unfreundlicher Karakter das noch kleinlichere Bedürfniß der Krittelei allzu nahe gerückt hätten. Sein großes und weltberühmtes Werk über die Geschichte der Bibel, welchem allein er seine literärische Unsterblichkeit verdankt, muß als die reifste und bleibendste Frucht seines Fleißes hier etwas näher in Betracht gezogen werden.

Schon die äußern Schicksale desselben sind merkwürdig genug. Er war zu Anfang des Jahres 1678 mit der Ausarbeitung eines ersten Theiles, histoire critique du Vieux Testament, fertig geworden. Das Manuskript hatte glücklich die Censur passirt und war abgedruckt; die Ausgabe verzögerte sich aber, weil man noch auf die Annahme der Zueignung an den König wartete. Mittlerweile hatte der Verleger einige Abzüge der Inhaltsanzeige und Vorrede an verschiedene Personen vergeben, um die Aufmerksamkeit zum Voraus zu erregen, und dies wurde Veranlassung, daß zunächst beschränkte Intriganten, bald auch einflußreiche Kirchenmänner, wie Bossuet, dem hier die Jansenisten in die Hand arbeiteten, nicht nur die Unterdrückung des Werkes

erwirkten, sondern auch mittelbar Simon's Austritt aus seinem Orden herbeiführten. Die Auflage wurde ganz zerstört, nur einige wenige Exemplare waren zufällig vorher in Privatbesitz gekommen und gerettet worden. Von einem dieser Exemplare ließ der Amsterdamer Buchdrucker Elsevir eine Abschrift nehmen und veranstaltete darnach 1679 einen sehr fehlerhaften Abdruck, aus welchem die besonders außerhalb Frankreichs sehr verbreitete lateinische Uebersetzung des Noël Aubert de Versé (1681) geflossen ist. Beide Ausgaben wurden in Holland wiederholt und entgingen, weil der Verfasser ein Katholik war, wenigstens der officiellen Censur. An dem elsevirischen Drucke scheint Simon keinen Antheil gehabt, vielmehr damals noch gehofft zu haben, Bossuet umzustimmen und die Erlaubniß zu einer neuen Edition in Frankreich selbst zu erhalten. Allein die darüber gepflogenen Unterhandlungen zogen sich in die Länge und wurden zuletzt ganz abgebrochen, weil Simon des vielen Aenderns und Streichens, das man ihm zumuthete, überdrüssig wurde. Er trat vielmehr nun selbst mit dem Rotterdamer Buchhändler R. Leers in Verbindung und ließ bei ihm 1685 in 4° einen authentischen, doch mit einigen Zusätzen vermehrten Abdruck der confiscirten pariser Ausgabe erscheinen. Letztere war zwar anonym gewesen, aber Jedermann kannte den Verfasser, der nun auch auf dem Titel des rotterdamer Drucks genannt wird; allein Simon wollte doch nicht Wort haben, daß er diesen veranlaßt, und so fügte er eine neue Vorrede bei, in welcher angeblich eine protestantische Feder sich über das Buch ausspricht und es bei dem Publikum einführt. Auch die hin und wieder beigefügten Anmerkungen wollen von fremder Hand seyn und reden von dem P. Simon in der dritten Person. Allein schon die Zeitgenossen ließen sich durch diese Vorstellung nicht täuschen. Simon that noch mehr; er ließ durch Leers gleichzeitig ein kleines Schriftchen herausgeben unter dem Titel: Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du S. Ev. à l'histoire critique du V. T. etc., in welchem er unter der Maske eines reformirten Geistlichen etwas weniges an seinem eigenen Werke zu bekritteln findet, sonst aber die Gelegenheit wahrnimmt, seine eigene Apologie zu schreiben und seinen Gegnern aller Schattirungen zu Leibe zu gehen. Auf die durch das Hauptwerk hervorgerufenen literärischen Fehden werden wir weiterhin zurückkommen. Hier ist zunächst noch zu berichten, daß Simon den zweiten Theil desselben, an dessen Ausarbeitung er mittlerweile unverdrossen fortgearbeitet, nun ungefährdet bei demselben Verleger erscheinen ließ. Dieser Theil wurde aber viel umfangreicher als der erste, theils wohl weil des Verfassers Wissenschaft an Ausdehnung gewonnen, theils auch weil manche Nachträge zur Geschichte des Alten Testaments hier eingeflochten sind. Er erschien in drei Quartbänden unter den besonderen Titeln: histoire critique du texte du N. T., 1689; histoire critique des versions du N. T., 1690; histoire critique des principaux commentateurs du N. T., 1693, überall mit des Verfassers Namen auf dem Titel.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, unseren Lesern eine eingehende Karakteristik dieses merkwürdigen Werkes zu geben. Es war, um es mit einem Worte zu sagen, der erste ernstlich gemeinte und bis auf einen gewissen Grad auch wissenschaftlich überdachte Versuch einer Geschichte der Bibel als eines Literaturwerkes. Wenn man bedenkt, wie gering damals die Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte waren, besonders aber, wie noch heute, nach tausenden von gründlichen und verdienstvollen Forschungen, diese nicht geschrieben ist, so erhält man einen Begriff von der Kühnheit und Originalität des Gedankens und einen billigen Maßstab für die Beurtheilung der Ausführung; denn diese darf allerdings nicht nach den Begriffen und Forderungen unserer Zeit geschätzt werden, wenn man dem Verfasser irgend gerecht werden will. Daß Simon von dem Inhalte der Bibel ganz absieht, also durchaus keine Rücksicht nimmt auf das, was wir die Entwickelung der religiösen Ideen nennen würden, das Verhältniß derselben zu Staat und Kirche einerseits, andererseits zur Literatur, das darf uns nicht befremden. Der Theologie des 17. Jahrhunderts, der katholischen wie der protestantischen, war es un=

möglich, jene Ideen und die davon abhängigen Gestaltungen als werdende zu begreifen, und so hatte sie auch kein Interesse, das Werden der Literatur als solches in Betracht zu ziehen. Daher das, was wir die specielle Einleitung zu nennen pflegen, wenigstens im A. T., wo es zudem noch von größerer Wichtigkeit ist, geradezu wegfällt, mit Ausnahme einiger geringen und wenig befriedigenden Ansätze. Das wirklich in die Untersuchung hereingezogene Material theilt sich beim Alten wie beim Neuen Testament in die drei Rubriken einer Geschichte des Textes, der Uebersetzungen und der Erklärungen. Inwiefern nun Simon hier überall sich befliß, statt das von der Ueberlieferung Gebotene einfach zusammenzustellen, wie seine Vorgänger meist gethan, die Thatsachen durch vorläufige und gründliche Untersuchungen zu ermitteln und darnach in eine zweckmäßige und natürliche Ordnung zu bringen, durfte er allerdings seine Geschichte eine kritische nennen und ihr dadurch eine höhere Stelle neben der verwandten Literatur vindiciren. Allein bei dieser Kritik wußte er sich doch nicht zu höheren Gesichtspunkten zu erheben; in der Geschichte der Uebersetzungen z. B., wo es mit Anerkennung hervorgehoben werden muß, daß er dieselben nicht bloß (wie die Neueren fast alle) als Hülfsmittel der Textkritik betrachtet und folglich auch, ja vorzüglich, die zu seiner Zeit gebräuchlichen, in lebenden Sprachen, berücksichtigt, verwendet er einen verhältnißmäßig viel zu großen Raum auf die Kritik der Art und Weise, wie die oder jene einzelne Stelle wiedergegeben ist, und man sieht überall nur zu sehr den Hintergedanken hervorblicken, daß eigentlich er selber die rechte Methode des Uebersetzens kennen und gelegentlich handhaben würde. Die Parteistellungen seiner Zeitgenossen, besonders in Frankreich, fallen dabei gar zu stark in's Gewicht und seine kleinlichen Antipathieen verkümmern ihm die objektive Behandlung seines Gegenstandes und lassen gar zu oft seine Ausstellungen nicht sowohl als treffend gewählte Belege zur Begründung allgemeiner Urtheile, sondern als leidige Nergeleien erscheinen, welche dem Verfasser selbst den freien Ueberblick über das Ganze zu verhüllen drohen. Ganz die gleiche Bemerkung trifft seine Geschichte der Schrifterklärer, wo er einen leitenden Gedanken gar nicht hat und ebenfalls nur dann tiefer in's Einzelne eingeht, wann er seinem Bedürfniß, zu tadeln, einmal genügen will. Uebrigens weiß er überall den Schein der Unparteilichkeit zu bewahren, hauptsächlich dadurch, daß er Niemanden durchweg lobt; aber sein Urtheil, wenn es auch nicht immer herb klingt, hat meist etwas Kalt-Ironisches und kann darum nur da gewinnen, wo der Leser selbst gegen die, welche es gerade trifft, Partei genommen hat. Daher auch eine große Ungleichheit in der Behandlung der Materien; die deutsche und die englische Literatur waren ihm fremd; er konnte hier nur zum Theil und aus zweiter Hand nehmen und geben. Desto länger hält er sich bei italienischen und französischen Schriften auf, und über einzelne, denen er auffässig war, wie die Herren von Port-Royal, läßt er sich mit unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit aus. Ueberhaupt sind einzelne dogmatische Lieblingsthemata die Kategorien, nach welchen das Urtheil am öftersten motivirt wird. Doch darf auch nicht verschwiegen werden, was diesen beiden Theilen des Werkes zum Lobe gereicht. Dahin rechnen wir die verständige und wirklich kritische Untersuchung über Ursprung, Werth und Schicksale der alexandrinischen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatischen Vorurtheil, welches bei der einen sich von der Fabel beherrschen ließ und eben damals zu der einseitigsten Ueberschätzung sich verstiegen hatte, bei der anderen sogar für jede allzu kühne Einsprache Gefahr brachte. Ebenso müssen wir seine Vertheidigung der Bibel in Volkssprachen hervorheben und bringen dabei seine katholisirenden Klauseln auf Rechnung der Nothwendigkeit, mit der gangbaren ultramontanen Kirchenordnung in nicht allzu schroffen Conflikt zu kommen. Auch den allegorischen Schwindeleien der patristischen Exegese geht er herzhaft zu Leibe, wie es von seinem nüchternen Wesen nicht anders zu erwarten war; ja, trotz allen Bedürfnisses durch gelegentliches Persiffliren des protestantischen Schriftprincips sich den Rücken zu decken, ist er unbefangen genug, Calvin's Exegese Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und zu sehr Rationalist, um nicht selbst für die socinianische eine

gewisse Sympathie zur verspüren. Kurz, das Werk, seine Methoden und Ergebnisse, waren selbst in diesen beiden anscheinend neutralen und weniger mit der Theologie im Zusammenhang stehenden Partieen, allerwege eigenthümlich, das Gepräge einer eben so ungenirten als gelehrten, eben so wenig Andere schonenden, als an sich selber zweifelnden und dabei nichts weniger als liebenswürdigen Persönlichkeit an sich tragend und so überall mehr oder weniger anstößig.

Noch viel mehr aber war dies der Fall in dem ersten Theile, der eigentlichen Textgeschichte, weil hier die Gelegenheit des Anstoßes häufiger und die aus der zweifelnden Kritik abzuleitende Folgerung bedenklicher war. Die beiden Abtheilungen des Werkes, welche als histoire du texte eingeführt werden, enthalten nicht nur die eigentliche von uns jetzt noch so genannte Geschichte des (handschriftlichen — denn vom gedruckten ist nicht die Rede) Textes, sondern auch das Wenige, was Simon von specieller Literaturgeschichte und von der Entstehung des Kanons sagt, so wie Erörterungen über die biblischen Sprachen. In denjenigen Punkten, welche damals unter den Gelehrten bereits Gegenstand divergirender Forschungen geworden waren, ist nicht zu läugnen, daß Simon's klarer Verstand und gründliches Studium gerade bei der Ansicht stehen blieb, welche sich auch der neueren Wissenschaft bewährt hat. Von der durch die Protestanten hauptsächlich und zwar aus dogmatischem Interesse vertretenen Vorstellung von der Reinheit und Gewißheit des Grundtextes (puritas fontium) ist er durchaus frei und weist auch sehr gut, freilich noch nicht mit der heutigen Gründlichkeit der Kritik, die Ursachen und den Gang der Verderbniß nach; allein er nimmt doch den masorethischen Text gegen die Verunglimpfungen patristischer Unwissenheit und moderner Uebertreibung zu Gunsten der LXX in Schutz und erkennt willig in demselben eine mit relativ guten Hülfsmitteln gemachte gelehrte Recension, die, obgleich der Nachbesserung bedürftig, doch den Vergleich mit jeder anderen Quelle aushalte. Eben so erklärt er die Vokalpunkte für eine jüngere Erfindung gelehrter Juden, die Quadratschrift für später eingeführt, und stellt sich auf die Seite einer richtigen philologischen Erkenntniß in der Beurtheilung des hellenistischen Idioms, gegenüber den Puristen. Weniger wird man von denjenigen Abschnitten befriedigt, in welchen Simon ein noch brach liegendes Feld zu bearbeiten hatte. Dahin rechnen wir zuvörderst die specielle Einleitung in die Schriften des N. T. und die Geschichte des Kanons desselben. Letztere fehlt eigentlich ganz, trotz dem, daß der Verfasser trefflich in den Schriften der Kirchenväter bewandert war, man müßte denn die beiläufigen und ganz vagen Berufungen auf die Tradition in Anschlag bringen wollen, welche bei der Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften thätig gewesen seyn soll, von welcher man aber nirgends eine klare, an Personen und Thatsachen sich anlehnende Anschauung bekömmt und die wohl eigentlich nur vorgehalten wird, um die anderweitige Kritik zu decken. Was die specielle Einleitung betrifft, so bleibt die Wissenschaft des Verfassers hier wirklich auf dem Boden der patristischen Tradition stehen. Von innerer Kritik der einzelnen Bücher ist nicht die Rede; man möchte sagen, für den Inhalt derselben interessire er sich gar nicht. Das Herkommen, mehr als die kritische Ueberzeugung, steht für die Aechtheit aller ein; mit Vorbehalt einer verlorenen, der jetzigen griechischen Redaktion vielleicht nicht ganz gleichen, hebräischen Urschrift des Matthäus und einer nur mittelbaren Betheiligung Pauli bei der Abfassung des Briefs an die Hebräer. Daß die Stelle 1 Joh. 5, 7. für eine Randglosse erklärt wird, mag ein unabweisliches Postulat des kritischen Gewissens seyn, das sich übrigens hier mit unendlich wenigeren Zeugen begnügt, als die Wissenschaft deren heute aufführt; doch bleibt der Eindruck, gerade weil mit keiner Silbe des davon gemachten dogmatischen Gebrauches gedacht wird, daß der Verf. seine heimliche Freude daran hatte, nun die Theologen die Consequenzen einer Thatsache durchfechten zu lassen, welche sie, wie er wohl wußte, zu ihrem Verdrusse nicht umstoßen konnten. Aber die schwächste Seite des ganzen Werkes, das sind gerade die ersten Kapitel der sogenannten Textgeschichte des A. T., bei deren Lesung man wohl an dem Berufe Simon's zum Kritiker

irre werden könnte. Ein tiefer gehendes Mißverständniß des Geistes und Wesens der hebräischen Literatur ist nicht wohl denkbar. Simon war zu der Ueberzeugung gekommen, daß der Pentateuch, wie er vorliegt, nicht von Moses Hand geschrieben seyn könne und daß auch in den übrigen, namentlich den historischen Büchern, sodann in den Ueberschriften der Psalmen, im Prologe des Hiob u. s. w. Spuren jüngerer Ueberarbeitungen zu erkennen seyen. Statt aber nun diesen Spuren nachzugehen, sie einzeln zu prüfen, ihre Natur und die Natur der Bücher selbst, ihre Anlage und ihr gegenseitiges Verhältniß zu untersuchen, begnügt er sich, mit Uebergehung jeder gründlichen Sonderbetrachtung, eine Hypothese aufzustellen, die nicht nur ganz in der Luft schwebt, sondern auch nur aus einer gänzlichen Verkennung der geschichtlichen und religiösen Verhältnisse erwachsen konnte. Er nimmt an, daß seit Mose im hebräischen Volke öffentliche Schreiber (scribes) bestanden haben, welche den Auftrag hatten, Alles, was auf Staat und Religion sich bezog, aufzuzeichnen, nebenbei aber auch mündlich als Redner (orateurs) dem Volke Weisungen ertheilten, welche letztere dann ebenfalls schriftlich verfaßt wurden, und daß alles also Aufgezeichnete zu Zeiten und je nach Bedürfniß neu publicirt, überarbeitet, verkürzt oder sonst wie verändert wurde, bis, nach dem Exil, aus dem damals übrig gebliebenen Material nach und nach die uns jetzt vorliegende geschlossene Sammlung hergestellt wurde. Man sieht sofort, daß hiebei geflissentlich der Prophetismus der vorexilischen Periode mit dem späteren Schriftgelehrtenthum zusammengeworfen wird. Simon ermangelt zwar nicht, von Inspiration und Irrthumslosigkeit zu reden, welche er seinen Schreibern vindicirt; offenbar ist dies aber nur eine täuschende Redensart, denn mit einer solchen, von den Zeitgenossen anerkannten Eigenschaft ist die fortgesetzte Willkür der Ueberarbeitung unvereinbar. Zudem bekömmt man durch die ganze Darstellung weder eine klare Anschauung von den literärischen Vorgängen, die also erklärt werden sollen, noch einen anderen positiven Gewinn, als die Nachweisung einer Anzahl Varianten, besonders in Eigennamen, zu deren Erklärung es einer solchen Hypothese wahrlich nicht bedurfte. Dieser Theil von Simon's Werk, das doch aus einer Zeit stammt, wo der Rationalismus als solcher nirgends als Princip der theologischen Wissenschaft verfochten wurde, mag zum Beweise einer Thatsache dienen, welche sich in neuerer Zeit viel wiederholt hat, daß derselbe, losgelöst von sicherer historischer Grundlage, welche allerdings schwerer zu gewinnen ist, als eine bloße Theorie, durchaus keine Bürgschaft für eine richtigere Beurtheilung überlieferter theologischer Meinungen ist, als welche die gedankenloseste Orthodoxie auch zu geben vermag. Es ist dabei wohl zu beachten, daß Simon, der trotz allen gelegentlichen Betonens der Tradition, trotz allen fleißigen Citirens der Kirchenväter, die er für seine Neuerungen verantwortlich zu machen wußte, doch eigentlich gegen das Wesen des Katholicismus innerlich gleichgültig war, darum aber nicht um ein Haar breit näher dem Protestantismus stand, dessen Grundideen ihm durchaus fremd waren und mit welchem er schon um seiner Ansicht von der Bibel willen sich feindlich begegnen mußte. Jemehr man in das eigenthümliche Wesen dieser anscheinend so genialen, in der That aber so mechanischen Kritik eindringt, desto besser versteht man, wie der merkwürdige Mann bei seiner unverkennbaren Sonderstellung sich zu Niemandem mehr hingezogen fühlte, als zu den Jesuiten, welche ja eigentlich in jener Zeit am ehesten noch einen ähnlichen Rationalismus vertraten.

Nach allem bisher Gesagten kann es nur natürlich erscheinen, daß die Kritik Simon's eine Menge Gegenschriften hervorrief, viel zu zahlreich, als daß wir sie hier alle aufzählen möchten, und von sehr verschiedener Bedeutung ihrem inneren Gehalte nach. Wir können sie aber um so weniger ganz übergehen, als Simon, der außerordentlich kitzlich war und weder plumpe Anfälle landläufiger Ignoranz noch verständige und gemäßigte Einwürfe wirklich Berufener vertrug, nach allen Seiten hin antwortete, so daß diese Controverse ein nicht unwichtiges Blatt seiner eigenen Geschichte geworden ist. Der Rotterdamer Ausgabe der histoire critique du V. T. sind die frühesten und

kürzesten dieser Streitschriften angehängt, nämlich ein Brief eines Ex-Juden von Metz Namens Weil, der jetzt als Mr. de Veil prêtre de l'Eglise anglicane unterzeichnet und vom orthodox-protestantischen Standpunkte aus die Schriftautorität vertheidigt, nebst Simon's Antwort, unterzeichnet: R. de l'Isle, prêtre de l'Eglise gallicane; und ein mehr empfehlender als tadelnder, nur hin und wieder Zweifel aussprechender Brief des berühmten Ezechiel Spanheim, damals kurbrandenburgischen Gesandten in London, nebst einer anonymen aber unhöflichen Gegenschrift: d'un théologien de la faculté de Paris. Heftiger und länger war der Schriftenwechsel mit Isaak Voß, dem gelehrten Vertheidiger des Ansehens der LXX, der zwar kein eigenes Werk gegen Simon schrieb, wohl aber mehreren seiner damaligen Bücher (Sybillinen, Observationes variae, Pomponius Mela) polemische Exkurse und Zugaben einverleibte, während Simon bald anonym, bald pseudonym, bald mit offenem Visir die ganze Wucht seiner Gelehrsamkeit gegen den alten Kanonikus von Windsor schleuderte. (Disquisitiones criticae de variis bibliorum editionibus quibus accedunt castigationes theologi cujusdam parisiensis ad opusculum Is. Vossii de Sib. oracc. cett. Lond. 1684. R. Simonis opuscula critica adv. Is. Vossium. Edinb. 1685. Hier. le Camus theologi parisiensis judicium de Js. Vossii . . . responsione. Ediub. 1685.) Zeigte sich hier Simon seinem Gegner überlegen und hatte er in der Hauptsache Recht, so zog er in mancher Hinsicht den Kürzeren in dem für die Geschichte der Wissenschaft viel interessanteren Streite mit Jean le Clerc (Clericus) dem berühmten Theologen und Kritiker aus der arminianischen Partei in Holland, der mit ebenbürtigem Scharfsinn und von Rücksichten weniger beengt, als der französische Katholik, allerdings klarere und richtigere Ansichten über mehr als einen Punkt, sowohl was die Sache als was die Methode betraf, aufstellte, zugleich aber in einzelnen Fragen kühn und weit über Simon hinausging, in dem Werke: Sentiments de quelques théologiens de Holande sur l'histoire critique du V. T. Amst. 1685, worin Simeon durchaus nicht feindlich behandelt wurde, vielmehr Winke genug finden konnte, daß bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, der Verfasser im Grunde mehr sein Bundesgenosse als sein Gegner sey. Aber seine Eitelkeit ließ ihn dies weder erkennen noch benutzen, und seine Gegenschrift: Réponse au livre intitulé: Sentiments etc. par le prieur de Bolleville. Rotterd. 1686, ist darauf angelegt, auch nicht das Geringste zuzugeben oder anzunehmen, sondern überall mit unhöflicher Geberde den unwillkommenen Beurtheiler abzuweisen. Es folgte in demselben Jahre noch von diesem eine ausführliche Défense des sentiments etc. und im nächsten eine zweite Erwiderung unter dem Titel: de l'inspiration des livres sacrés, avec une réponse au livre intitulé: défense etc., gleichfalls mit der Bezeichnung des Verfassers als Prieur de Bolleville. was kaum als Anonymität bezeichnet werden kann, da Simon damals auf seiner Pfründe in der Normandie lebte. Da die meisten seiner bisher genannten Streitschriften in Quartformat und zum Theil sogar bei Leers in Rotterdam erschienen, so können Sammler bequem aus derselben einen oder zwei weitere Bände als Suite zur Histoire critique herstellen. Wir übergehen mehrere andere, deren Aufzählung uns zu weit führen würde und die auch für die Wissenschaft weniger Bedeutung haben. Die Literärgeschichte des ganzen Streites ist aber zugleich interessant und schwierig, jenes dadurch, weil doch eigentlich die meisten verhandelten Fragen damals neu waren, dieses, weil Simon jeden Augenblick seinen Namen änderte, d. h. auf andere Weise verhüllte und sogar gern von sich als ein Unbetheiligter in der dritten Person sprach. Als im Jahre 1694 Dieppe von den Engländern bombardirt wurde, verlor Simon durch den Brand einen Theil seiner Bibliothek und seiner Handschriften, und zog wieder nach Paris, wo er trotz alles Lärmens, den seine Schriften gemacht hatten, durch die günstige Stimmung des den Jansenisten feindlich gesinnten Erzbischofs die Erlaubniß zum Druck eines Zusatzbandes erhielt, der 1695 erschien unter dem Titel: Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., wo-

von aber der größte Theil der Kritik der jansenistischen Uebersetzung des N. Testam. gewidmet ist. Daß Simon auch von den lutherischen Theologen, sofern sie überhaupt Notiz von ihm nahmen, perhorrescirt wurde, versteht sich bei der damaligen Richtung der Theologie von selbst; allein auf eine gründliche Widerlegung ließen sie sich gar nicht ein, mit Ausnahme des gelehrten Gießener Professors J. H. Mai, der zuerst eine Reihe Dissertationen, nachher aber ein sehr ausführliches Werk (Examen historiae criticae textus N. T. etc.) speciell über Simon's Kritik des N. T. 1699 herausgab.

Neben allen diesen kritischen Studien und der endlosen Zerstreuung, welche die daraus geflossenen literärischen Fehden herbeiführten, verlor Simon einen anderen Plan nicht aus den Augen, mit dem er sich vielleicht schon ein Vierteljahrhundert herumtrug, nämlich den einer neuen französischen Bibelübersetzung. Daß eine solche ein wirkliches Bedürfniß war, haben wir selbst in dieser Encyklopädie bereits am gehörigen Orte nachgewiesen. Eine andere Frage ist freilich, ob gerade er, der zu der Aufgabe zwar eine größere Gelehrsamkeit als Andere mitbrachte, aber sehr wenig an anderen nicht minder nöthigen Eigenschaften, der Mann war, sie glücklicher zu lösen, als seine zahlreichen Mitbewerber um die Ehre des Gelingens. Selbst sein französischer Styl, der übrigens im besten Falle noch nicht die Fähigkeit verbürgte, den biblischen wieder zu geben, so bedeutend er absticht gegen die gelehrte Unbeholfenheit der Schreibart der ausländischen Zeitgenossen, kann nicht als ein von tieferem Studium der Muttersprache zeugender gelobt werden. Allein Simon hatte sein Leben lang so unendlich viel an jedem anderen Uebersetzer, besonders an den damals beliebtesten, den Jansenisten, zu tadeln gefunden, daß es gewissermaßen für ihn eine Ehrensache war, durch die That zu zeigen, daß er ein Recht dazu gehabt. Er fing mit dem N. T. an, wobei er die Vulgata zu Grunde legte, in untergesetzten Anmerkungen aber theils die griechischen Lesarten besprach, theils Sach- und Worterklärungen gab mit häufiger (wir dürfen wohl sagen affektirter) Berücksichtigung der Kirchenväter. Das Werk erschien 1702 in vier Bändchen ohne den Namen des Verfassers und wurde zu mehrerer Sicherheit in dem Städtchen Trévoux, weit von Paris weg und unter dem Schutze des dort regierenden souveränen Duodezfürsten gedruckt. Nichtsdestoweniger wußte man in der Hauptstadt sofort, was es damit für eine Bewandtniß habe, und der große Bossuet gab sich die Mühe, die gehörige Zahl von Ketzereien, besonders socinianischen, und die allerdings zahlreichen Abweichungen von der traditionellen Erklärung darin aufzuspüren, um zuerst durch bischöfliche Autorität in einzelnen Diöcesen, bald auch durch königliche im ganzen Reiche das Buch zu unterdrücken. Vergebens suchte Simon durch den Druck einzelner Cartons mit Aenderungen in Uebersetzung und Erklärung das Aeußerste zu vermeiden; er konnte das Verbot nicht abwenden, gab auch die Fortsetzung seines Unternehmens auf, allein er ließ sich doch nicht zu Widerruf und demüthigem Bekenntniß seiner Irrthümer herbei. Uebrigens ist sein N. T. jetzt vergessen und selten geworden, hat auch nur durch seine Schicksale ein Interesse für den Literärhistoriker, keines für das größere Publikum, etwa als unverdient verfolgtes, eines besseren Looses würdiges Volksbuch. In dem Exemplare, welches der Unterzeichnete besitzt, sind die Cartons nicht eingefügt, sondern am Ende nur beigebunden, so daß man die gemachten Aenderungen neben der ersten Fassung sehr leicht übersehen und beurtheilen kann.

Wir erwähnen von Simon's Arbeiten nur noch zwei Sammlungen von Briefen und vermischten Aufsätzen, die er gegen das Ende seines Lebens veranstaltete: Lettres choisies de M. Simon. 1700—1705. 3 Theile. und Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces . . . . . publiées par M. de Sainjore. 1708. 3 Theile. In beiden versteckte er sich nach seiner Gewohnheit hinter die spanische Wand der Anonymität ohne irgend Jemand zu täuschen; beide enthalten viele Beiträge zur Literaturgeschichte jener Zeit und schöne Proben der umfassenden Gelehrsamkeit des Mannes. Zu letzterer Sammlung kam 1710 ein vierter Band unter dem Titel: Recueil de diverses lettres choisies et critiques, welcher auch

als vierter Band der 1730 erschienenen neuen Ausgabe der ersten Sammlung beigelegt wurde, zu welcher Bruzen de la Martinière, Simon's Vetter, dessen sehr wichtige Biographie fügte. Nach Simon's Tode erschienen noch zwei Bände: Nouvelle bibliothèque choisie. 1714. Alle diese Werke tragen holländische Druckorte auf dem Titel, kamen aber aus Officinen von Trévoux, Nancy und Paris.

Simon brachte seine letzten Lebensjahre in seiner Vaterstadt Dieppe zu, ziemlich abgeschlossen und ohne nähere Freunde. Auch die Jesuiten hatten sich zuletzt von ihm abgewandt, als sie verzweifelten, sich ihn ganz dienstbar zu machen. Sie brachten es dahin, daß ihm von Seiten der Behörde mit einer Untersuchung seiner Papiere gedroht wurde, und so faßte der geängstigte Mann den Entschluß, dieselben eigenhändig zu zerstören. So berichtet wenigstens die Ueberlieferung. Einiges jedoch, und nicht Unbedeutendes, behielt er jedenfalls zurück, Anderes hatte er in Rouen und Paris bei Freunden untergebracht. Seine literärische Hinterlassenschaft, die schöne Bibliothek inbegriffen, vermachte er der Kathedralkirche von Rouen, welche auch nach seinem 1712 erfolgten Tode dieses kostbare Besitzthum an sich zog. Aus einer Notice des MSS. de la bibliothèque de l'église métropolitaine de Rouen von Abbé Saas, 1746, sieht man, wie zahlreich die von Simon kommenden Handschriften, eigene und alte, und die von seiner Hand annotirten Bücher waren. Leider ging das Meiste davon in dem Chaos der Revolution spurlos verloren, darunter beispielsweise ein Exemplar der Londoner Polyglotte, welches Simon zum Behuf eines neuen vereinfachenden und bequemeren Druckes (einzelne Texte überklebend und dafür deren Varianten einführend) eigenhändig zugerichtet hatte. Noch gab Souciet 1730 in 4 Bänden aus Simon's Papieren eine gründliche Kritik der Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques und der Prolégomènes de la Bible von L. E. du Pie heraus.

Richard Simon hatte einen für die Orthodoxen allzu abschreckenden Ruf hinterlassen und war für die frivole Oberflächlichkeit des 18. Jahrhunderts viel zu schwerfällig gelehrt, als daß wir uns wundern dürften, ihn in Frankreich bald vergessen zu sehen. Das protestantische Ausland war von Anbeginn gewöhnt worden, ihn mit den anrüchigen Socinianern und Arminianern zusammenzuwerfen, und so war auch hier, ohne daß man ihn las, das Urtheil über ihn fertig. Erst als in Semler ein ganz verwandter Geist auf dem Gebiete der deutschen theologischen Wissenschaft auftrat, mit etwas weniger Methode, aber mannichfaltigerer Gelehrsamkeit, und auf den Bahnen der Kritik sich als den Zwillingsbruder, wenn nicht als den Schüler des neuentdeckten Geschichtschreibers der Bibel erkennend, wurde diesem die gebührende Stelle angewiesen. Semler begnügte sich nicht im Allgemeinen auf seinen Vorgänger aufmerksam zu machen, er ließ ihn auch übersetzen (es kamen 1776 f. wenigstens die Gesch. des Textes und der Uebers. des N. T. heraus in 3 Bänden) und begleitete die Uebersetzung mit Anmerkungen. Seitdem, darf man sagen, ist die Nachwelt dem Verdienste des einst in seiner Art und Zeit vereinzelt stehenden Mannes gerecht geworden. Ohne Ueberschätzung, ohne Verdeckung seiner Mängel und vielfach schiefen Urtheile, hat sie gelernt, ihr eigenes mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und Vorarbeiten zu formuliren, welchen Simon gegenüber stand, und so erkennt sie in ihm den bedeutendsten Vorkämpfer für die Einführung des historischen Princips in das Studium derjenigen Theile der Theologie, die, obgleich wesentlich der Geschichte angehörig, doch bis dahin ausschließlich und zum Theil lange noch bloß von theoretischem Standpunkte aus behandelt wurden. Daß ihm selbst dieses Princip nicht ganz klar vorschwebte und daß er mehrfach an die Stelle der traditionellen Theorie nur eine andere setzte, ohne sich zu reiner Objektivität erheben zu können, das wird ihm unser Zeitalter im Bewußtseyn dessen, was es selbst zu leisten vermag, wohl nicht zu hoch anrechnen dürfen. Die Schwächen seines Karakters aber fallen großentheils, wenn auch nicht durchaus, dem seinigen zur Last, das für freies Forschen keinen Sinn hatte und sich im widerlichen Gezänke corporativer Parteiinteressen verzehrte.

Schließlich müssen wir zum Behuf weiterer Kenntniß des geschichtlichen Details die treffliche und gründliche Biographie Simon's empfehlen, welche K. H. Graf in den ersten Band der Straßburger theologischen Beiträge 1847 S. 158—242 hat einrücken lassen und welche auch für diese kurze Skizze dankbar benutzt worden ist. **Ed. Reuß.**

Simon, Stock, s. Bd. VII. S. 411 f.

Simon von Tournay. Von den Schicksalen dieses Mannes, der zu Anfang des 13. Jahrhunderts lebte, ist beinahe nichts bekannt, als daß er als Lehrer an der Pariser Universität eines großen Rufes genoß; zuerst lehrte er an der philosophischen dann an der theologischen Fakultät mit solchem Beifall, daß die Hörsäle nicht weit genug waren, um alle seine Zuhörer zu fassen. Er war einer der Ersten, welche die Aristotelische Philosophie auf die Theologie anwandten, und soll dies mit solchem Uebermuth gethan haben, daß man die Sage verbreitete, er habe einmal in einer Vorlesung, in der er die von ihm selber gegen die Trinität vorgebrachten Zweifel siegreich widerlegt hatte, ausgerufen: "O Jesulein, Jesulein, wie viel habe ich zur Befestigung und Verherrlichung deiner Lehre beigetragen! Wahrlich, wenn ich als ihr Gegner auftreten wollte, ich könnte sie mit noch stärkeren Gründen angreifen." Nach diesen Worten soll er plötzlich Sprache und Gedächtniß verloren haben; erst nach zwei Jahren, heißt es, habe er das Alphabet wieder gelernt und sich nichts mehr einprägen können, als das Vaterunser und das Symbolum. So wird die Sache von Matthäus Paris erzählt: anders berichtet sie Thomas Cantipratensis; nach ihm soll Simon gesagt haben, es seyen ihrer drei, die die Welt durch ihre Sekten betrogen und unterjocht haben, Moses, Christus und Mahomed; er trägt auf ihn die Behauptung von den drei Betrügern über, die von Anderen dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben ward. Thomas und Matthäus beschuldigen ihn auch der Unsittlichkeit, was jedoch durch ihr Zeugniß nicht hinlänglich erwiesen ist. Heinrich von Gent, der um 1280 Doktor der Sorbonne ward und als Kanonikus zu Tournay lebte, also im Fall war, von Simon genaue Nachricht zu erhalten, sagt weiter nichts von ihm, als er sey zu sehr dem Aristoteles gefolgt, weßhalb ihn einige Neuerer für einen Ketzer hielten. Vielleicht beruht das Gerücht des Verstummens nur auf einem Krankheitszufall, dessen Opfer Simon während einer seiner Vorlesungen ward; das Uebrige mag eine erfundene Sage seyn, um den allzu freien Lehrer zu verdächtigen. Keine seiner Schriften ist noch gedruckt; nach den Verfassern der Histoire littéraire de la France, die das Verzeichniß derselben geben (Bd. XVI. S. 393) findet sich nichts darin, das dem kirchlichen System zuwider wäre.

C. Schmidt.

Simonitische Ketzerei, Simoniaca haeresis, ist im mittelalterlichen Latein und Vorstellungskreise die Sünde, deren man sich schuldig macht, wenn man geistliche Stellen durch Kauf oder Geschenke an sich bringt, nach dem Beispiele von Simon dem Magier (Apgesch. 8, 18 ff), der auf diese Weise den heiligen Geist von Petrus zu erhalten suchte. Der Ausdruck und Begriff kommt hauptsächlich seit Gregor dem Großen vor; — bei ihm unter Anderem in der 17. seiner Homilien über die Evangelien. Derselben Sünde machen sich nun alle Diejenigen auch schuldig, welche geistliche Stellen durch Kauf oder Geschenke sich abdingen lassen. Schon Gregor der Große eiferte gegen die simonitische Ketzerei (s. Bd. V. S. 323); sodann Leo IX. (s. d. Art.); hauptsächlich Gregor VII. (s. d. Art.). Es waren bis dahin die weltlichen Fürsten gewesen, die sich am meisten durch Simonie befleckt hatten. Wie sehr unter allerlei Verhüllungen seitdem der Handel mit geistlichen Stellen in Rom getrieben wurde, lehrt die Geschichte der Päbste.

Simplicius, Pabst von 468—483. In seine Regierungszeit fallen die monophysitischen Streitigkeiten (s. den Art.), welche die morgenländische Kirche heftig erschütterten. Er betheiligte sich an diesen Streitigkeiten, indem er, befreundet mit Acacius, Patriarchen von Constantinopel, die Verdammung über Timotheus Ailurus, Petrus Mongus, Johannes von Apamea, Paulus von Ephesus und Petrus Fullo aussprach,

doch gewährte er Schutz und Beistand dem Johannes Talaja, der nach den Tode des Salophaciolus, Bischof von Alexandrien, von Acacius nicht anerkannt wurde und die Hülfe des römischen Stuhles angerufen hatte. Er erweiterte auch das päbliche Ansehen im Abendlande, indem er in Spanien den Bischof Zeno von Sevilla zum apostolischen Vicar ernannte, während er in Frankreich dem Bischof von Arles das demselben zustehende Recht zur Berufung von Synoden nahm. Er starb im Jahre 483, wie man angibt am 2. März, und dieser Tag ist ihm als einem Heiligen geweiht.

Neudecker.

Simri, זִמְרִי, LXX *Ζαμβρί,* von Jos. Antt. 8, 12, 5. gräcisirt *Ζαμάρης,* verschwor sich wider den König Ela von Israel, dessen Reiterei er zur Hälfte commandirte, und erschlug ihn zu Thiega, wo derselbe im Hause seines Hausmeiers Arssa schwelgte und sich berauschte, während sein Herr vor der philistäischen Stadt Gibbethon zu Felde lag (928 v. Chr. nach Winer, 931 nach Thenius und Bunsen, 935 nach Ewald). Simri rottete sofort alle männlichen Angehörigen und Freunde des Hauses Baësa's aus, konnte sich selbst aber nur eine Woche auf dem usurpirten Throne behaupten, denn auf die Kunde von Ela's Tode rief das Heer den Oberfeldherrn 'Omri (s. d. Art.) zum Könige aus, zog mit ihm vor Thiega und eroberte es, worauf Simri, der sah, daß er sich nicht länger würde halten können, sich in den innersten und festesten Theil der Hofburg, die eigentliche Citadelle, zurückzog und dieselbe in Brand steckte und so seinen Tod in den Flammen fand (1 Kön. 16, 9—20.). Was Ewald, Gesch. des Volks Isr. II. S. 166 f. (1. Aufl.) von einer Verschonung der Königin und anderer Weiber Ela's durch Simri, ja von einem Entgegenkommen jener gegen diesen berichtet, ist eine aus 2 Kön. 9, 31. gezogene, aber unberechtigte Vermuthung, mit welcher auch die unrichtige Deutung von אַרְמוֹן = Harem, statt Burg, zusammenhängt. Daß Simri ein weibischer Mensch gewesen sey, wie Ewald behauptet, ist durch nichts angedeutet und stimmt übel zu seinem Tode (vgl. Thenius zu 1 Kön. a. a. O.).

S i m r i hieß auch jener Israelit aus dem Stamme Simeon, den eine Midianitin. Namens Cosbi, in's Lager brachte, als Buhlerin und deshalb von Aaron's Enkel, Pinehas, mit derselben erstochen wurde (4 Mos. 25, 6 ff,). Eben durch solche Verbindungen mit Midianiterinnen verführte Bileam Israel zum unzüchtigen Götzendienste des Baal Peor, s. 25, 3. 31, 16., vgl. v. Lengerke, Kenaan I. S. 598 f., Ewald, Gesch. Isr. II. S. 182 ff. (1. Aufl.) u. 221. — Pinehas galt später sehr hoch und als das kanonische Vorbild der Zeloten, s. Ps. 106, 30. und Sirach 45, 28 ff.; 1 Makk. 2, 26. 54. 1 Chron. 2, 6. führt einen Simri als Enkel Juda's an, aber Jos. 7, 1. steht dafür Zabdi; auch ein Nachkomme Jonathan's führte diesen Namen 1 Chron. 8, 36. 9, 42.

„Könige von S i m r i" werden Jer. 25, 25. zwischen den Königen von Arabien und denen von Elam und Medien erwähnt als solche, welchen Gottes Zorngerichte verkündet werden. Gewöhnlich denkt man dabei (so schon Kimchi) an Simrân, einen Sohn Abraham's von der Keturah, 1 Mos. 25, 2., wonach ein arabischer, aber nach Jer. 25. nach Persien zu wohnender Stamm gemeint wäre. Grotius combinirt damit die Zamareni bei Plin. Hist. Nat. 6, 32. im inneren Arabien, und Ewald will Jerem. a. a. O. geradezu mit der Syrern זמרן lesen und die Worte noch zu V. 24. als eine Specialisirung den dort collektive genannten „Könige Arabiens" ziehen; Theodoret will im hebräischen Texte noch Simran gelesen haben. Auch Hitzig und v. Lengerke Kenaan I. p. 286. halten Simri für identisch mit Simran, von welchem jenes nach Gesenius L. M. s. v. ein abgekürztes Gentilicium wäre; sie vergleichen dazu ferner die Gegend Zimiris in Aethiopien bei Plin. Hist. Nat. 36, 16, 25; es wäre also eine kuschitische, d. h. südarabische Völkerschaft zu verstehen, — eine freilich etwas prekäre Combination. Winer Real-Wörterb. II. S. 465 (3. Aufl.) erinnert wegen des daneben stehenden Mediens an die Stadt Zimara in Klein-Armenien am oberen Euphrat, bei Ptol. 5, 7, 2. oder auch an einen gleichnamigen (mit jenem n i c h t identischen, wie Winer irrig meint)

Ort in Groß-Armenien bei Plin. Hist. Nat. 5, 24, 20 = Sinara, der Tob. Peuting. vgl. Ritter's Erdk. X, 800, oder endlich an *Ζιμύρα* in Aria bei Ptol. 6, 17, 8. Die Sache ist bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Die LXX lassen das Wort als unbekannt aus. Rüetschi.

Simson, שִׁמְשׁוֹן (nicht von שֶׁמֶשׁ, der Sonnige, der Sonnenheld, etwa identisch mit dem phönicischen Herakles, Vatke, bibl. Theol. I, 368 f.; auch nicht *ἰσχυρός* nach Jos. Arch. V, 8, 4., sondern von dem Stamme שם, שמם, verwüsten — der Verwüster, wie das Schwert des ʿAmru ben Maʿdi Karb صمصام genannt wurde), LXX *Σαμψών*, Vulg. Samson, war ein Israelit aus dem Stamme Dan (Richt. 13, 2.), einer der berühmtesten Männer der Richterzeit, dem die Urkunden, sonst nur flüchtig erzählend, eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Das Stück Richt. 13, 2—16, 31. gibt sich nach Darstellungsweise, Form und innerer Abrundung als ein abgeschlossenes Ganze zu erkennen, das früher als ein Buch (Ewald) oder als Theil einer längeren Geschichte der philistäischen Kämpfe existirte, von welcher letzteren noch in 2 Sam. 21. 23. zerstreute Bruchstücke vorliegen (Bertheau). Immerhin bezeugt unsere Quelle, daß kein Schophet in so hohem Grade Gegenstand und Liebling einer begeisterten Volkssage geworden sey, als Simson. Wir haben hier einen (wenn auch lückenhaften) Sagenkreis von hervorragender Eigenthümlichkeit vor uns. Deutlich gewahren wir, wie die mündliche Ueberlieferung theils Sprüche, theils Namen von Oertlichkeiten, theils Reliquien (Thorflügel Gaza's zu Hebron) als Anhaltpunkte benutzte, um sich immer wieder an ihnen zu beleben. Jene Sprüche erinnern an die Geschichten der Erzväter, zeichnen sich aber durch reimartige Ausklänge oder alliterirende Anklänge merkwürdig aus (s. Sommer, vom Reim in der hebr. Volkspoesie, in s. bibl. Abhandlgg. 1846. I, 86 f.).

Die Geschichte Simson's widerlegt die Ansicht, daß auf dem semitischen Boden kein Stoff zur Epik und Dramatik vorhanden gewesen: das erstere insofern, als sich diese einzelne Heldengestalt voll lichter Größe klar abhebt von dem dunkeln Hintergrunde voll großer Kräfte und bedeutsamer Gährungen, das letztere, weil der Held allmählich steigt, aber durch Uebermuth, Sorglosigkeit und leidenschaftliche Schwäche sich selbst den Untergang bereitet. Wäre es nicht die eigenthümliche Aufgabe Israels gewesen, alle höheren Geistestriebe prophetisch zu gestalten und religiös zu verwerthen, so lägen sicher mehr als kräftige Keime solcher größeren dichterischen Bildungen vor uns. — Das nächste Interesse, welches das Volk an dem Helden Simson nahm, beruhte in seiner Staunen erregenden Kraft und übermenschlichen Stärke, sobald ihn einmal der Geist ergriffen hatte. Aber dazu kam ein wesentlicher Karakterzug, welcher dem hebräischen und semitischen Geiste sonst fremd ist: ein naiver Humor und neckischer Uebermuth, dem es nicht einfällt, seine Feinde zu hassen, sondern der entweder seinen schnell erregten und bald befriedigten Zorn bewaffnet oder der nur sein Müthchen an den „Unbeschnittenen" kühlen will. Gerade diese völlige Gleichgültigkeit gegen jede Gefahr, diese Nichtachtung von Feinden, deren Herrschaft lange und drückend auf Israel lastete, zeugt von einem inneren Bewußtseyn geistiger Ueberlegenheit, an dem sich das Volk selbst unaufhörlich erfrischte; darum ist Simson auch nicht eine Riesengestalt, wie Goliath, nur durch ungeheuere Kraft so furchtbar. Von seiner äußeren Erscheinung war nur dies als hervorstechende Eigenthümlichkeit bekannt, daß er durch einen prächtigen Haarwuchs sich auszeichnete; „noch nie war ein Scheermesser an sein Haupt gekommen von Mutterleibe an." Zwar ist volles wallendes Haupthaar leicht Tracht des Helden und Zeichen kräftiger Körperentwickelung, allein bei Simson beruhte es auf einem Gelübde. Und so tief hat sich diese Deutung jenes auszeichnenden Merkmals der Sage eingeprägt, daß wir irre gehen würden, wollten wir darin nur eine spätere religiöse Erklärung suchen. — Nach drei Gesichtspunkten ist Simson zu fassen: als volksthümlicher, aber durchaus einzeln stehender Held, dessen Thätigkeit nie aus bedachter Ueberlegung, nie aus politischen Absichten, sondern aus mehr zufälligen Anlässen rein privater Natur entspringt,

als **Nasiräer** und als **Richter**. Seine Thaten als Held sind so erzählt, daß man deutlich wahrnimmt: die Ueberlieferung habe den geschichtlichen Stoff umgebildet und das Außerordentliche bedeutend gesteigert. Aber nicht nur schimmert der geschichtliche Hintergrund stets hindurch, sondern es ist auch schwierig, das Maß genau und überall zu bestimmen, in welchem diese Steigerung stattgefunden. Verfehlt ist jene alte Deutungsweise, welche das äußerliche Faktum als solches stehen läßt, dagegen aber entweder den Text gewaltsam umdeutet oder so viel andere Mittelursachen unterschiebt, daß die That ihres großartigen Schimmers völlig beraubt wird. Verfehlt ist nicht minder die Läugnung solcher unvermeidlicher Steigerung, da es wesentlich zum ächt menschlichen Leibe der heiligen Geschichte Israels gehört, **auch** in der Gestalt der eigentlichen Volkssage zu existiren und das Schicksal aller mündlichen Sage zu erfahren; verfehlt endlich die Hinweisung darauf, daß die konkrete **Art** der Sagenbildung nicht so vor sich gegangen sey, wie etwa auf griechischem Boden, und daher indische und hellenische Mythen als Maßstab anzulegen. — Obgleich nun freilich die Sage sich an das Aechtmenschliche in Simson vorzugsweise anheftet, so hat sie doch ein zwiefaches Moment höherer Weihe aufgenommen. Alle großartige Thätigkeit, die der Theokratie zum Heile gereicht, wurzelt in einer Geistesstimmung, welche über das gewöhnliche Niveau sich erhebt, und darum ist es der Geist Gottes, der auch in solchen Momenten den Helden ergreift und unwiderstehlich treibend mit göttlicher Thatkraft erfüllt. Andererseits sind auch die rein irdischen Triebe des Helden ein bereites Werkzeug in der Hand der höheren Macht: „es kam von Jahve", daß Simson gerade Philisterweiber aufsuchte, und vor dieser göttlichen Regierung muß jedes Bedenken, was Volkssitte, Gewöhnung, selbst Gesetz entgegenstellen möchten, völlig zurücktreten. — Die Darstellung der Thaten Simson's hat, wie erwähnt, schon in einem Cyklus sich abgeschlossen, dessen genauere Züge freilich nicht so ganz sicher zu Tage treten. Nach **Bertheau** sind es gerade **zwölf** Heldenwerke. Hiernach tödtet Simson (1) den Löwen auf dem Wege, nimmt (2) von dreißig erschlagenen Philistern Gewänder, um seine verlorene Wette zu bezahlen, verbrennt (3) mittelst eingefangener Schakale viele Felder der Feinde und (4) bringt ihnen eine fürchterliche Niederlage bei. Da die Judäer ihn gefesselt ausliefern wollen, zerreißt er (5) seine Bande, erschlägt (6) mit eines Esels Kinnbacken tausend Feinde und erfährt (7) die göttliche Gnade, indem dem Dürstenden aus dem weggeworfenen Eselskinnbacken ein labender Quell entgegenspringt. Letzteres bildet durchaus den Höhepunkt des Ganzen: die Gewohnheit des Sieges, die Erfahrung höheren Segens macht ihn allzu sicher. Er geht nach Gaza zu einer Buhlerin und trägt in der Nacht (8), den Gazäern zum Hohne, die Thorflügel fast bis Hebron fort. In den Händen der Delila, eines Weibes aus dem Schoreg-Thale, läßt er sich dreimal, fast zum Scherze, binden (9, 10, 11) und dreimal zerreißt er die Bande, zum letztenmal aber verräth er bereits beinahe das Geheimniß seiner Kraft. Seiner Locken beraubt und schwach geworden, wird er gefangen und geblendet, bis er noch am Dagonsfeste (12) den ganzen Tempel zusammenbricht und unter Tausenden seiner miterschlagenen Feinde den Heldentod findet. — Diese Zählung hat das Bedenkliche, daß manches eng Zusammengehörige (wie 9—11. That) coordinirt und einzeln gezählt wird, während die 7. Erzählung eigentlich keine That, sondern eine erfahrene göttliche Hülfe berichtet. Höhere Ordnung gewahren wir bei **Ewald**, der (Gesch. des Volks Isr. II, 516—532, eine glänzende Darstellung) **fünf** Akte zählt und in jedem drei Wendungen, nur daß bei dem einen (Thorflügel zu Gaza) in der heutigen Erzählung die beiden letzten Schritte der Sage ausgefallen sind. Dazu kommt noch die kurze Erwähnung 13, 25: „es fing der Geist Gottes ihn zu treiben an" — was Ewald auf eine jetzt verschwiegene Heldenthat bezieht. So daß jene fünf Akte in unseren jetzigen Quellen in 13 Wendungen verlaufen. Doch sind noch andere Gruppirungen möglich (s. unten).

Zweitens erscheint Simson als **Nasiräer**. Niemand, selbst nicht Samuel, tritt gerade nach dieser Seite so entschieden hervor, als Simson; der Volksglaube, daß in

dem vollem Haarwuchs als solchem die Quelle seiner Kraft liege, gewinnt dadurch religiöse Verklärung und höhere Begründung. Denn als er durch eigene Schuld sich den Verlust des geweihten Hauptschmuckes zugezogen, „war auch Jehovah von ihm gewichen" (16, 20.). Indeß ist diese Weihung an Gott gewiß historisch und bildet sogar in Simson's Wesen den tiefernsten Hintergrund und zeugt von jenem festen Sinne, schwere Gelübde (wie Jephthah) gegen Jehovah zu übernehmen. Ja, die Sage zeigt in ihm das Bild eines lebenslänglichen Nasiräers, während das Gesetz solche Gelübde nur für bestimmte Zeiten erwähnt. Die hervorragende besondere Weihung war der Kern des Nasiräats und insofern läßt dasselbe eine Weihung mit dem priesterlichen Karakter zu (s. Oehler im Art. „Nasiräer" in Bd. X. S. 205 ff.). Wenn es sich äußerlich darstellt in strengster Enthaltung von allem Unreinen und von allem Weingenuß (3 Mos. 10, 9 ff. 21, 11.), in dem langen Haupthaare, das eine heilige Kopfbedeckung vertritt (s. die treffliche Schrift von Eduard Vilmar, de Naziraeatus ratione. Marburgi Catt. 1860. p. 8 sqq.): so bildete doch der kraftvolle Glaube den Mittelpunkt, und diese freie Weihung rief dann auch wieder die besondere göttliche Hülfe und höhere Begabung hervor. Dieses Wechselverhältniß entspricht dem feineren, daß den Frommen Jehovah vorzugsweise mit seiner Hülfe nahe sey; es war für jene Richterzeiten darum von hoher Bedeutung, weil die Erschlaffung des Volks und Zerfahrenheit der Stämme häufig durch solche große Devotionen allein mächtig und nachhaltig aufgerüttelt werden konnte, um alle tüchtigen Kräfte zu ermuntern und neu anzuregen. Darum kann Amos (2, 11 f.) die Nasiräer mit den Propheten zusammenstellen: beide bezeichnen den freien Beruf für Jehovah mit Einsetzung der gesammten Persönlichkeit zu wirken, selbst da, wo sich keine besondere Berufssphäre aufthut, wohl aber schreiende Nothstände ein besserndes Wirken dringend fordern. Vor allem stehen solchen Nasiräern, wie Simson, die älteren Propheten nahe, die auch mehr durch Thaten als durch Reden wirkten. — Damit hängt auch drittens sein Wirken als Richter zusammen. Simson ist Schophet schon darum, weil er in die Reihe der Männer gehört, welche in dieser vorköniglichen Zeit für die Unabhängigkeit Israels kräftig in die Schranken traten. Dennoch unterscheidet er sich wesentlich von den übrigen durch das vereinzelte Wirken, indem er nicht einmal seinen ganzen Heimathsstamm Dan oder gar mehrere andere zu geordnetem Kriege gegen die Unterdrücker aufruft. Immerhin mochten sich Anhänger um ihn schaaren, wie jede mächtige Persönlichkeit verwandte Regungen schnell einigt und kräftig auf Einen Zweck hinleitet — doch gewiß nur in untergeordneter, darum wenig nachhaltiger Weise. Die Urkunde selbst streut nur als flüchtige Notiz ein, daß er zwanzig Jahre Israel gerichtet — deutlich ein ergänzender Zusatz des Redaktors, da seine Quellen den Simson als Helden, nicht als Schophet darstellten (vgl. 15, 20. 16, 31).

Wir gehen nun auf das Einzelne über. Die Geschichte wird eingeleitet durch die Erzählung von seiner Geburt (Richt. 13, 2—24). Wie die Größe des Helden nach rein religiöser Fassung auf göttlicher Begabung, der die freie Weihe entgegenkommt, beruht, so muß schon die Geburt selbst von wunderbaren Umständen begleitet seyn, Simson ist ein Spätling, geboren nach langer Unfruchtbarkeit der Mutter, darum recht deutlich eine Gottesgabe, wie Isaak, wie Jakob und Esau, wie Samuel u. A. Sein Nasiräat beginnt sogar vor seiner Geburt; die gesegnete Mutter soll sich vor allem Unreinen hüten (was, obgleich 3 Mos. 11. allen Israeliten geboten, eine gesteigerte Achtsamkeit bezeichnen oder auf eine weniger strenge Beobachtung dieser Vorschriften seitens des Volkes hindeuten mag, 1 Sam. 14, 32.), vor Allem sich jeglichen Weines oder Methes enthalten, gleich dem Nazir 4 Mos. 6, 3. 4. Das freudige Ereigniß wird angekündigt durch eine zweifache Erscheinung eines göttlichen Boten, der zugleich eine Theophanie darstellt 13, 22., als solcher nur geahnt wegen seines ehrwürdigen Aussehens, erkannt darin, daß er in der Opferflamme verschwindet. Manoah fürchtet zu sterben, aber sein Weib weist ihn auf den Inhalt der Gottesbotschaft, die freudiger Natur ist, hin, sowie auf das angenommene Opfer 13, 23 (vergl. den Art. Schauen Gottes).

Mit der Ankündigung ist der Befehl verbunden, den Knaben als strengen Nasiräer aufzuziehen. Lehrreich ist dieser Abschnitt theils durch ausführliche Darstellung der Angelophanie (menschliche Gestalt, Namenlosigkeit des Engels, der Engel Jehovah's und Elohims ist 13, 9 identisch, Beziehung zur Opferflamme 13, 20., Einfachheit des Opfers auf einem „Felsen"), theils durch den getreuen Ausdruck der Signatur, welche Simson in der Sage empfangen hatte 13, 5. — So wird er geboren in Zorʿa (Jos. 15, 33. 19, 41, das heutige Zura, s. Robinson II. S. 594), einem hochgelegenen kleinen Orte, sechs Stunden westlich von Jerusalem, an der Abdachung des Gebirges Juda in die philistäische Niederung. Erwachsen weilt er in Dan's Lager (18, 11 f.) zwischen Zorʿa und Eschkaol (s. Robinson III, 227); hier „fing der Geist Gottes an, ihn zu stoßen", ihn mit unwiderstehlicher Gewalt, fast unbewußt, zu treiben. Ob hier in der Sage eine bestimmte That gemeint ist, in welcher sich das kund gab (Ewald) oder ob der Ausdruck das Folgende vorbereitet und, wie all sein Thun, so zunächst den Gang nach Timnata motivirt, ist nicht leicht zu sagen; schwerlich bezeichnet es ein klares Bewußtseyn seines höheren Berufes, den Kampf gegen die Philistäer zu unternehmen (Bertheau).

Seine Heldenthaten gruppiren sich leicht in sechs Akten, die zugleich meist verschiedene Orte der Wirksamkeit darstellen; die drei ersten enthalten seinen Aufgang, bis auf dem Gipfelpunkte Jehovah ihn durch ein Wunder errettet, die drei letzten, den Niedergang und die Katastrophe.

1. Simson's Hochzeit. Der Held steigt hernieder nach Timnata (Jos. 19, 43. 1 Makk. 9, 50. oder Timna Jos. 15, 10. 2 Chron. 28, 18.; vielleicht das heutige Tibna Robins. II, 599) und verliebt sich in ein philistäisches Mädchen, „dies kam von Jehovah". So ist die Weiberliebe auch später das Treibende und der mannichfache Anlaß, zugleich die Falle, in der er zu Grunde geht. Die Eltern erkennen diese höhere Fügung so wenig wie Simson selbst; sie rathen ab, in diesem Grade gegen Herkommen und Gesetz zu verstoßen; aber das Treiben des Jehovahgeistes steht höher. Nicht diese höhere Erkenntniß, sondern beharrliche Energie des leidenschaftlichen Sohnes nöthigt die Eltern, seinen Wünschen nachzugeben und für ihn zu werben. Auf dem Wege dahin begegnete ihm ein junger Löwe; ohne alle Waffe zerreißt er ihn, „wie man ein Böcklein zerreißt." Diese jugendliche Probethat, ähnlich der David's 1 Sam. 17, 34., Benaja's 2 Sam. 23, 20., verschweigt Simson in halb naiver, halb ekstatischer Bewußtlosigkeit über die Größe derselben seinen Eltern: die Erzählung hebt beides hervor; nach einigen Tagen kommt er wieder, das Mädchen zu heirathen. Er bereitet ein Gelage bei dem seine Eltern und Freunde (unter denen jener מֵרֵעַ, 14, 20., vielleicht ein philistäischer Jüngling) zugegen sind; der imponirende Eindruck seines gewaltigen Bezeigens jagte den Philistern Furcht ein; sie lassen dreißig Landsleute der Braut am Gelage Theil nehmen. Zur neckenden Unterhaltung gibt er ihnen ein Räthsel auf: „Aus dem Speiser kam Speise; aus dem Starken kam Mildes." Es gilt dreißig Tuniken (σινδόνες Spr. 31, 24.) und ebenso viel Obergewänder (zum Wechseln und Ablegen, kostbarer Art, 2 Kön. 5, 5. 22.), welche der Verlierende gibt. Vergebens mühen sie sich ab; weniger daß sie den Kürzeren ziehen sollen, als der Verlust an Vermögen schmerzt sie in ihrer niedrigen Gesinnung; sie wollen nicht herbeigerufen seyn, „um arm gemacht zu werden." Darum dringen sie in das Weib, die Lösung ihnen zu verrathen. Denn dieses, selbst neugierig, hat schon vom Anfang der Woche an ihren Mann gequält, und schon hier beweist der Held seine verhängnißvolle Schwäche. Als sie ihm am 7. Tage in einem ähnlichen Verse: Was ist stärker als ein Löwe? was ist milder als Honig? die Deutung sagen, durchschaut er ihren Betrug. „Hättet ihr nicht gepflügt mit meinem Kalbe, so hättet ihr mein Räthsel nicht errathen." Trotzdem verschafft er ihnen dreißig Doppelanzüge, seinem Worte getreu, aber er gewinnt sie als Beute von dreißig erschlagenen Philistern. Eine wunderliche Mischung von Kriegs- und Friedenszustand, in den wir hier einen Blick thun.

2. Simson's Rache, 15, 1—8. Erzürnt über seines Weibes Betrug, geht

Simson eine Zeit lang zu seinen Eltern zurück; das Weib wird dem „Freunde" Simson's gegeben. Bald kehrt er wieder mit einem Ziegenböckchen, um ihre Gunst zu erlangen (1 Mos. 38, 17.), wird von dem Vater aber nicht zu ihr eingelassen; doch stellt derselbe ihm die jüngere Schwester zur Verfügung. Dieser Verrath erbittert ihn; er fängt dreihundert Schakale (die schaarenweise zusammenleben, während Füchse, nach Schreber, einmal entlassen, in ihre Höhlen gelaufen wären), verbindet je zwei Schwänze durch eine Fackel, zündet diese an und läßt dann die erschreckten Thiere durch das hochstehende Getreide, die Oelpflanzungen und Weinberge laufen, so daß Alles verbrannt wird. (Eine etwas ähnliche Erzählung bei Ovid Fast. IV, 681 sqq. will Bochart Hieroz. I, 856 sqq. ed. Rosenmüller II, 199 sqq. aus der unserigen, durch Vermittelung der Phönizier, fälschlich herleiten). Während nun, wie es scheint, die umwohnenden Philistäer an jener Handlung seines Schwiegervaters mit schuld waren, lassen sie ihn doch ihren ganzen Zorn fühlen: sie verbrennen ihn sammt Haus und Tochter. Diese niedrige Grausamkeit entflammt den Helden um so mehr: „er schlug sie ein großes Schlagen, Schenkel über Hüfte" — auch nach arabischem Sprachgebrauche (vergl. Bertheau S. 184) für eine schreckliche Niederlage. Die genauere Beschreibung, wie es geschehen, fehlt hier; an Hülfe von Freunden hier und später zu denken, ist mindestens nicht im Sinne der Sage; die Gewalt, welche das Gefühl unbedingter Ueberlegenheit des Geistes und ungeheure Kraft des Körpers solchen Helden verleiht, gegenüber feigen rachsüchtigen Feinden, ist überall unberechenbar. — So verläuft denn jede dieser Handlungen in je zwei Akten.

3. Die Schlacht an der Kinnbackenhöhe. Der Geist Jehovah's verläßt wieder den Helden; er zieht in eine Höhle bei Etham (Geierstein), wohl im Gebirge und Stammgebiete Juda (1 Chron. 4, 3. 22.). Daselbst lag auch der Ort Lechi (2 Sam. 23, 11.), wo sich die ergrimmten Philistäer ausbreiten. Dreitausend Judäer kamen zu Simson, um ihn den Feinden auszuliefern und somit die eigentliche Ursache dieser verheerenden Einfälle zu beseitigen. Hier begegnen wir einem zweiten verhängnißvollen Fehler Simson's, des sicheren Trotzes auf seine Kraft. Er läßt sich mit zwei neuen Stricken binden und an's Lager der Philistäer bringen: da faßt ihn wieder gewaltig der Geist Jehovah's; wie verbrannten Flachs zerreißt er diese Bande, daß sie von seinen Händen herabfallen. Und er ergreift einen Eselskinnbacken und schlägt mit ihm tausend Feinde. Dann wirft er ihn fort, und man nannte die Höhe „Kinnbackenhöhe". Möglich, daß die Sage so weit ging, die Höhe als aus diesem Kinnbacken entstanden zu denken. Jedenfalls bildete das kleine Lied: „Mit dem Eselsbacken hab' ich einen Haufen, zwei Haufen, mit dem Eselsbacken hab' ich tausend Mann erschlagen", auf dem Wortspiel mit חמור (s. Thenius zu 1 Sam. 16, 20.) und auf sprüchwörtlicher Redeweise beruhend, sowie der Name Lechi (vielleicht von der Hügelform entnommen) Grundlage und Anknüpfungspunkt für die Sage. — Diese zwei Thaten (Zerreißung der Bande und Tödtung der Feinde) werden gekrönt durch ein Wunder Jehovah's. Die Beterquelle ('En-hakkoré), dicht bei Makhtesch Lechi, ließ Gott sprudeln aus dem Kinnbacken, um den erschöpften, fast verschmachtenden Helden zu erquicken. (So lebhaft diese Erfahrung sich der Sage einprägen mochte, so ist doch schwerlich Ps. 110, 7. mit Herder und Hengstenberg darauf zu beziehen.)

4. Die Thore Gaza's in Hebron, 16, 1—3. Von diesem Höhepunkt geht das Leben des Helden abwärts. Seine Kraftthaten freilich werden immer erstaunlicher, aber auch seine Schwächen, Weiberliebe und falsche Sicherheit, um so größer. Simson schlich zu einer Buhlerin nach Gaza. Die Einwohner umringen das Haus, um ihn zu fangen, und verrathen so ihre böse Absicht. Um Mitternacht steht Simson auf, hebt das Doppelthor sammt den Pfosten aus der Erde, ohne die Riegel zu öffnen, und trägt dieselben auf einen Berg bei Hebron (nicht eine halbe Stunde südöstlich von Gaza, wo man den Simsonsberg — nach Arvieux, merkw. Nachrichten 2, 44. — zeigt, da עַל־פְּנֵי״ nicht auf eine Entfernung von neun deutschen Meilen — so weit liegt Gaza von He-

bron — sich beziehen kann). Daß es in Einer Nacht geschehen, sagt die Urkunde nicht; daß das Gewicht des Thores die Kraft eines gewöhnlichen Menschen übertraf, ist selbstverständlich; das Maß des Wunderbaren läßt sich hier nicht ermitteln. Richtig sieht Ewald hier eine Lücke, da die übrigen Sagen die Folgen solcher höhnenden Beschimpfungen aufführen, hier aber nicht. Ob vielleicht die Existenz der Thorflügel von Gaza bei Hebron Anlaß gab, dieselbe dem Simson zuzuweisen, nachdem man die wahre Ursache (eine frühere Eroberung Gaza's durch die Judäer) vergessen, läßt sich nicht bestimmen.

5. Die verfehlte Ueberlistung im Schorekthale, 16, 4—14. Hier, vielleicht in der Nähe seiner Heimath (nach Eusebius bei Eleutheropolis), wohnt er mit der Philistäerin Delila (Ewald, die Verrätherin von دل). Die Künste des durch das Anerbieten von mehr als tausend Sekeln Silber angereizten Weibes steigern sich eben so, wie seine selbstbewußte Sorglosigkeit. Es gilt, die Quelle seiner Kraft zu kennen. Dreimal täuscht er die Arglistige und beschämt die lauernden Philister; mit sieben neuen Darmsaiten, dann mit neuen Stricken läßt er sich binden und zerreißt sie wie dünnen Werg; zum drittenmale entdeckt er sein Geheimniß beinahe: sie bindet die sieben langen Locken des Hauptthaares zusammen und schlägt sie mit einem Webepflocke in den Pfosten, aber Simson reißt beim Erwachen den Pflock mit heraus. Diese Kraftstücke zeigen mehr Bravour; nicht erfaßt ihn der Geist Jehovah's; nicht streitet er gegen die Philister. (Das Binden mit neuen Stricken scheint Wiederholung aus 15, 13., der Dreizahl wegen, während die beiden anderen Proben allein der sonstigen Doppelheit der Akte entsprechen und einen originellen Fortschritt bekunden.)

6. Simson's Selbstverrath und Heldentod, 16, 15—31. Endlich läßt sich Simson durch sein Weib erweichen und verräth, daß in seinem Hauptthaar seine Kraft liege — nach der mehr sinnlich-volksthümlichen Fassung, nach der geistigeren ruht sie in der Strenge seines Nasiräergelübdes, welche Gottes Hülfe begleitet. Die Philister blenden ihn, führen ihn nach Gasa, und mit ehernen Ketten gebunden muß er an der Handmühle mahlen. Schadenfroh wollen sie sich bei einem großen Feste im Dagonstempel an dem geschwächten Löwen weiden. Aber sein Haar ist gewachsen und der grausam gestrafte Held erfährt auf sein Gebet (16, 28.) Jehovah's Hülfe. Er faßt die beiden Mittelsäulen, beugt sich und reißt das Haus nieder, unter dessen Trümmern mehr starben, als er je bei Lebzeiten umbrachte. (Auch hier gestattet der Mangel einer genauen Anschauung vom Gebäude, das Maß der außerordentlichen That zu bestimmen, noch weniger, dem Verfasser Ungereimtheiten aufzubürden. S. Bertheau S. 191. Immerhin haben wir es hier mit der gewaltigsten Kraftthat zu thun, welche seine göttliche Mission, Schädigung der Philister, am herrlichsten erfüllt.) Ungehindert bestatten ihn seine Brüder im Familiengrabe zwischen Zorʿa und Eschkol.

Die zahlreiche aber wenig ergiebige Literatur siehe, so weit sie nicht oben angeführt, bei Winer, R.-Wörterb. II. 466—469, und in den Commentaren von Rosenmüller, Studer, Bertheau. Außerdem Renards, Machoire d'âne de Samson. Helmst. 1701. — C. Cruciger, de maxilla Simsonis. Corp. Reformatt. XI, 742—746. — Roskoff, die Simsonssage. Leipz. 1860. (Er faßt sie als israelitische Umwandlung der Herkulessage.) Karakteristisch ist die Ausführliche Erklärung der sämmtlichen Wundergeschichten des A. Testaments aus (oft bis zum Ekelhaften) natürlichen Ursachen. Berlin 1805. II, 37—81. Auch dramatisch hat man bisweilen die Geschichte zu bearbeiten versucht. L. Diestel.

Simultaneum (scil. religionis exercitium) heißt die gemeinschaftliche Religionsübung mehrerer Religionsgesellschaften verschiedenen Bekenntnisses im Allgemeinen und in der Anwendung auf den gemeinsamen Gebrauch gewisser religiöser Einrichtungen und Anstalten im Besonderen. Die rechtlichen Grundsätze darüber haben sich allmählich im Kampfe der verschiedenen Religionsparteien gebildet.

Die römisch-katholische Kirche, welche mit der Prätension auftritt, nicht nur ein

Theil der Kirche, sondern die Kirche selbst und allein zu seyn, erkennt neben sich keine andere christliche Gemeinschaft an, sondern behauptet deren Unterwerfung unter ihre Jurisdiktion. Nach ihrem Dogma ist also ein Simultaneum unstatthaft. Das Recht, außerhalb der römischen Kirche als eine von ihr unabhängige eigene Kirche zu bestehen, mußten sich die Evangelischen im 16. Jahrhundert mit Waffengewalt erkämpfen, und es ward ihnen durch den Religionsfrieden 1555 und den westfälischen Frieden 1648 das Simultaneum zugestanden. Indem aber die Reformation den Erfolg hatte, daß hie und da die römische Kirche vollständig verdrängt wurde, während in anderen Gegenden sich die evangelische Kirche nur eine beschränkte Existenz, in noch anderen aber gar keinen Bestand hatte verschaffen können, bedurfte es gesetzlicher Vorschriften über den Umfang des gemeinschaftlichen Religionsexercitiums, und diese lehnten sich im Allgemeinen an den Besitzstand des Normaljahrs 1624 (Instrum. Pacis Osnabrug. art. V. §. 31 sq.). Hierin lag zugleich eine Schranke für die Landesherren, welche geneigt waren, eine Gegenreformation wider die ihrem persönlichen Bekenntnisse nicht zugethanen Unterthanen eintreten zu lassen und nur denjenigen das Simultaneum versagen durften, welche an keinem Tage des gedachten Normaljahrs Religionsübung im Lande besessen hatten. Auf der anderen Seite entstand aber zugleich die Frage, ob es einem Landesherrn gestattet sey, Anhänger seiner Confession in einem Territorium, in welchem dieselben im Normaljahr kein Religionsexercitium besaßen, das Simultaneum zu gewähren. Dieser Grundsatz war in einem Recesse für Hildesheim 1643 ausgesprochen, durch den westfälischen Frieden aber nur eine Ausnahme zu Gunsten von neun Klöstern für Hildesheim gemacht (s. Pütter, Geist des westphäl. Friedens. Göttg. 1795. S. 390 f. und die daselbst angeführte Literatur; besonders J. Nep. Enders dissertationes de pactorum Hildensium in confirmanda communi Catholicorum doctrina circa simultaneum efficacia. Wirceburg. 1765. 1771; auch in Schmidt, thesaurus iuris eccl. Tom. V. nro. VII. VIII. p. 257 sq. 326 sq.), im Allgemeinen also verworfen. Es erhellt dies um so bestimmter daraus, daß auch für verpfändete und wieder eingelöste Gebiete die Einführung des Simultaneums gegen das Normaljahr durch Instrum. P. O. art. V. §. 27. erlaubt wurde (vgl. Dürr, diss. de eo, quod iustum est circa ius reformandi, in territorio oppignorato etc. Mogunt. 1760. und bei Schmidt a. a. Nr. V. S. 140 ff.). Während das Verhältniß der Römisch-Katholischen und Evangelischen in solcher Weise das Simultaneum beschränkte, war wegen der Lutheraner und Reformirten im westfälischen Frieden eine andere Bestimmung getroffen. Für diese wurde der Zustand zur Zeit des Abschlusses des Friedens aufrecht erhalten und außerdem festgesetzt, daß wenn etwa der evangelische Landesherr zu einer anderen evangelischen Partei übertrete, es ihm frei stehen solle, sich einen eigenen Hofgottesdienst einzurichten, auch die Bildung von Gemeinden seiner Confession zu gestatten, jedoch ohne Benachtheiligung der bisher allein vorhandenen evangelischen Partei (Instr. P. O. Art. VII. §. 1. 2.; vgl. Pütter a. a. O. S. 376 f.). Man nannte dies nachher unschädliches Simultaneum (innocuum), im Gegensatze des nachtheiligen (simultaneum crudum).

Ueber die Zulässigkeit des Simultaneums wurde übrigens seitdem viel gestritten, bis die Gestattung eines unschädlichen, allgemein durch den Reichs-Deputations-Receß vom 25. Februar 1803. §. 63. ausgesprochen wurde: „Die bisherige Religionsübung jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt seyn; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigenthümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds, nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten." Während Artikel 16. der deutschen Bundesakte den Mitgliedern der (drei) christlichen Religionsparteien nur Gleichheit im Genusse der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte gewährt, haben die neueren Verfassungsurkunden auch im Ganzen mehr eine Gleichstellung in den kirchlichen Rechten ausge-

sprochen. Es besteht das Simultaneum, indem die früher confessionellen Staaten paritätisch geworden sind.

Durch das Simultan-Exercitium der verschiedenen Confessionen ist der dogmatische Standpunkt derselben nicht berührt oder verändert worden. Die römisch-katholische Kirche betrachtet die Evangelischen noch immer als Häretiker und Schismatiker. Kaum ihre Taufen anerkennend, obschon selbst die an Nichtchristen im Falle der Noth vollzogenen Taufen von ihnen für gültig erklärt werden, schließt die römische Kirche die Evangelischen grundsätzlich von allen Akten religiöser Gemeinschaft aus (vgl. Schöttl, die gegenseitige Gemeinschaft in Culthandlungen zwischen Katholiken und Akatholiken, mit besonderer Berücksichtigung der jetzigen Zustände in Deutschland. Regensb. 1853). Sie sollen daher weder Tauf-, noch Firmpathen seyn (s. Kober, der Kirchenbann. Tübing. 1857. S. 419 f.), kein Patronat über römisch-katholische Kirchen haben (s. Darstellung der Gesinnung Sr. Heiligkeit u. s. w. bei Münch, Sammlung der Conkordate Bd. II. S. 390), in keiner Gemeinschaft weder im Leben (Ehe, Dienstbotenverhältniß u. s. w.), noch im Tode (keine gemeinsame Kirchhöfe) stehen. Nicht minder schroff, wie die Römisch-Katholischen gegen die Evangelischen, sind die beiden evangelischen Confessionen selbst zu Zeiten gegen einander gestimmt gewesen. Auch bei ihnen findet sich früher gegenseitiges Eheverbot, Ausschließung vom Pathenamte, von der Abendmahlsgemeinschaft, zum Theil auch noch gegenwärtig.

Dagegen haben aber die Umstände, die Nothwendigkeit oder auch Bruderliebe, endlich die Staatsgesetzgebung in vielen Fällen ein Simultaneum begründet, dessen Aufhebung mitunter wieder herbeigeführt, bisweilen aber doch auch aufrecht erhalten ist.

Zweihundert Jahre bestand, wie berichtet wird (Protestant. Kirchenzeitg. 1854. Nr. 5. S. 102) in Güldenstadt, im Osnabrückischen, ein höchst eigenthümliches Simultaneum bis zum Jahre 1850. Eine römisch-katholische und eine evangelische Gemeinde hatten ein gemeinsames Gotteshaus, einen gemeinsamen katholischen Priester und evangelischen Küster. Der Priester begann mit seiner Gemeinde den Cultus durch einen Introitus; dann folgten die Evangelischen mit dem Kyrie eleison, der Priester mit dem Gloria in excelsis, die Evangelischen mit dem Liede „Allein Gott in der Höh'". Nachdem der Priester und die katholische Gemeinde abwechselnd gebetet und gesungen, verlas der erstere die Epistel und die Evangelischen sangen den dritten Vers des Liedes "Allein Gott" ꝛc. Hierauf sang der Priester das Evangelium und das Glaubensbekenntniß, dann folgten die Evangelischen mit dem Liede „Wir glauben All' an Einen Gott". Nun brachte der Priester das Meßopfer, welchem die Evangelischen unthätig zusahen. Nach dem Schlusse der Messe sangen sie aber ein auf den Sonn- oder Festtag sich beziehendes Lied, während dessen der Priester die Kanzel bestieg, um beiden Religionsparteien eine Predigt zu halten. Zum Schlusse des Gottesdienstes sangen die Evangelischen dann ein Paar zu der Predigt passende oder dieselbe ergänzende und zurückweisende Liederverse. Es ist geschehen, daß die evangelische Gemeinde den Geistlichen, der das lutherische Bekenntniß angriff, mit dem Liede „Eine feste Burg" geantwortet hat —.

Ein solches Simultaneum mixtum steht vielleicht einzig in seiner Art da und wird kaum von wirklich Gläubigen aus der Mitte eines der beiden Theile gern gepflegt worden seyn: denn wenn sonst auch gemischte Simultanea sich finden, so ist wenigstens in Bezug auf die eigenthümlichen Cultusakte eine itio in partes üblich gewesen, wie bei gemischten Domcapiteln (z. B. in Minden) u. a.

Der Simultangebrauch kirchlicher Anstalten beruht häufig auf besonderen Verträgen und ist dann nach dem Inhalte derselben zu beurtheilen. Wenn es an solchen fehlt, dann ist nach allgemeinen Principien, wie sie auch in Gesetzgebungen anerkannt sind, in Fällen des Streits zu entscheiden. So bestimmt das allgemeine Preußische Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 309—316., daß beim Mangel von besonderen Gesetzen oder Verträgen vermuthet wird, daß eine jede Gemeinde mit der anderen gleiche Rechte hat

und wegen der Ausübung derselben bei entstehendem Streite nach dem Einverständnisse der beiderseitigen Oberen, und wenn dies nicht stattfindet, durch unmittelbare landesherrliche Entscheidung eine Festsetzung zu treffen sey. Dabei ist auf dasjenige, was bisher üblich gewesen, besonders Rücksicht zu nehmen. Wenn nicht erhellt, daß beide Gemeinden wirklich berechtigt sind, so wird angenommen, daß diejenige, welche am spätesten zum Mitgebrauche gelangt ist, dieselben nur bittweise, d. h. als eine widerrufliche Gefälligkeit erhalten habe. Selbst ein vieljähriger Mitgebrauch kann aber allein die Erwerbung eines wirklichen Rechts durch Verjährung nicht begründen. Wird aber zugleich die Kirche von beiden Gemeinden unterhalten, so begründet dies die rechtliche Vermuthung eines gemeinsamen Rechts. Das Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften vom 26. Mai 1818 §. 90—99. folgt dem Preußischen Rechte wörtlich und ähnlich auch andere Territorialrechte.

Dem Staate kann zwar im Allgemeinen nicht das Recht beigelegt werden, den Simultangebrauch von kirchlichen Anstalten einer Gemeinde für eine andere anzuordnen, indessen steht es ihm doch zu, aus landespolizeilichen Rücksichten unter gewissen Beschränkungen die Benutzung und Wirksamkeit kirchlicher Einrichtungen einer Religionspartei für eine andere anzuordnen. Wo der Staat den Geistlichen einer Kirche die Funktionen von Civilstaatsbeamten übertragen hat, kann er fordern, daß dieselben auch für andere Glaubensgenossen, welche eines solchen Beamten entbehren, gegen Entrichtung der üblichen Gebühren diese Funktion übernehmen. Eben so kann beim Mangel eines eigenen Gottesackers der Mitgebrauch eines Kirchhofs angeordnet werden. Darüber hatte bereits der westfälische Friede (Instr. P. O. art. V. §. 35.) eine Bestimmung getroffen, welche die späteren Gesetzgebungen erneuert haben, wie das Preuß. Landrecht am angef. O. §. 189., Beschluß des Staatsministeriums vom 18. März 1844 u. a. Eben so das Bayerische Edikt a. a. O. §. 100—103. unter §. 80 f.: „Wenn ein Religionstheil keinen eigenen Kirchhof besitzt oder nicht bei der Theilung des gemeinschaftlichen Kirchenvermögens einen für sich anlegt, so ist der im Orte befindliche als ein gemeinschaftlicher Begräbnißplatz für sämmtliche Einwohner des Orts zu betrachten, zu dessen Anlage und Unterhaltung aber auch sämmtliche Religionsverwandte verhältnißmäßig beitragen müssen. Kein Geistlicher kann gezwungen werden, das Begräbniß eines fremden Religionsverwandten nach den Feierlichkeiten seiner Kirche zu verrichten. Wird derselbe darum ersucht und findet keinen Anstand, dem Begräbnisse beizuwohnen, so müssen ihm auch die dafür hergebrachten Gebühren entrichtet werden. Der Glocken auf den Kirchhöfen kann jede öffentlich aufgenommene Kirchengemeinschaft bei ihren Leichenfeierlichkeiten gegen Bezahlung der Gebühr sich bedienen."

Früher bestand häufig ein Simultaneum, indem Mitglieder einer anderen Religionsgemeinschaft sich des fremden Geistlichen bedienen oder ihm Stolgebühren für Dimissorialien entrichten mußten, weil ihren eigenen Geistlichen die Parochialrechte fehlten. Die neuere Gesetzgebung hat solche Simultanea fast überall aufgehoben. (Man s. z. B. österreich. Gesetz vom 30. Januar 1849. Cirkular des Consistoriums zu Detmold vom 27. Juli 1857. Vgl. v. Moser, allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland. 1857. S. 372 u. a.) H. F. Jacobson.

Sin, סִין 1) Ezech. 30, 15 f., ägyptische Stadt, neben Theben und Memphis als eine מָעוֹז מִצְרָיִם genannt. LXX v. 15. *Σάϊς* (v. l. *Τανὶς*, vgl. Grot. Bochart Phal.; Herzfeld, Gesch. d. V. Isr. I, 434, der סֵוֵן liest), v. 16. *Συήνη* (vgl. Michael. Spicil. II, 32 sqq., Schultheß, Parad. S. 122) — ist ohne allen Zweifel (wofür es schon Hieronymus erklärt) Pelusium, die Gränzstadt Unterägyptens gegen Osten. Der ursprüngliche ägypt. Name Pheromi, d. i. Kothige, aus dem die Araber zuerst zur Zeit der Eroberung Alfarama (فرما, Abulf. descr. Eg. p. 2. 9. cf. Michael. Anm. 92.) machten, findet sich schon bei Herodot (II, 17. 141) in's Griechische *Πηλούσιον* (von *πηλὸς*

Koth) übersetzt, wie denn auch das hebr. סִין (chald. סִין, סָאן, rad. סאן, סִין, syr. ܣܝܢܐ, arabisch طِين) dasselbe bedeutet. Ein in der Nähe der wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches, verfallenes Castell, etwas nördlich davon, heißt noch heute طينة, Tineh (vgl. das chald. טִינָא, Lehm, Dan. 2, 41.). Dem griech. Namen *Πηλούσιον* eine ehrenvollere Deutung zu geben, erfanden die Griechen, die noch unter den letzten Pharaonen sich des Handels wegen dort aufhielten, den Mythus, Peleus habe die Stadt gestiftet, und seine Sünden daselbst im Schlamm abgewaschen. Bei Khalil ben Schahin et Taheri (Beschreib. Aegyptens) heißt das alte Pelusium قَطْيا, Ketja. Dieses „ist der Schlüssel des Wegs, durch den man in Aegypten eintritt. Man kann in das Innere von Aegypten nicht gelangen, ohne diesen Ort zu passiren (weil die bis zur Nordspitze des heroopolit. Golfs gelegene, 900 Stadien weite Wüste für ein Heer fast ungangbar ist). Es liegt darin eine Besatzung und die Gegend hat viele Dattelbäume; der Hafen der Stadt heißt Tineh, am mittelländ. Meer. Ketja ist Hauptort eines besonderen Departements in Unterägypten.“ Auch von Ptolemäus wird Pelusium als Hauptort eines eigenen Nomos aufgeführt. In späterer Zeit war es *μητρόπολις* der Provinz *Ἀυγουσταμνικὴ* (Mannert X, 1. S. 489). Ihren Namen bekam die Stadt von ihrer Lage, vgl. Strabo 17. S. 803 Cas: *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ Πηλούσιον κύκλῳ περικείμενα ἔχει ἕλη καὶ τέλματα - ὠνόμασται δ' ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν τελμάτων.* Sie liegt am östlichen Ufer der östlichsten Nilmündung, *Πηλούσιον στόμα* (Herod. II, 17.; Strabo 16. S. 760. 17. S. 802; Plin. 5, 11.), ostium Pelusiacum, 20 Stadien vom Meer, zwischen Sümpfen und Morästen (Lucan. 8, 465 f.), die es noch mehr, als seine starken Mauern, zu einem מָעוֹז מִצְרַיִם machten. Hier trieb Sethon Sanherib's Heer zurück, hier fand die entscheidende Schlacht zwischen Cambyses und Psammenit statt (Herod. II, 141. III. 10 f.); gegen Nectanebus (Diod. 16. C. 42 sqq.) gewannen es die Perser nur, indem sie den Nilarm ableiteten, worauf sie die Mauern leicht niederwarfen. So mußte auch später noch Pelusium als Schlüssel Aegyptens von den Eroberern zuerst gewonnen werden. Vgl. Arrian. Alex. 3, 1. Liv. 45, 11. Hirt. bell. Alex. 26 sq. (claustrum Aegypti). Plut. Anton. 1, 3. Polyb. 5, 62. Joseph. Ant. 14, 8. 1. bell. jud. 1, 8. 7. u. 9. 3. Nach Strabo hatte Pelusium 20 Stadien im Umfang, so viel, als seine Entfernung vom Meere betrug. Gegenwärtig liegt das Meer viermal so weit davon weg, nämlich 4000 Toisen. Auch findet sich keine Spur von Vegetation mehr in der Ebene. Vgl. Champoll. a. a. O. S. 82 ff. Ritter, Erdk. I, 826 f.

2) Die Wüste, מִדְבַּר סִין, welche die Israeliten zwischen Elim und Raphidim (2 Mos. 16, 1 ff. 17, 1.) vom 15ten Tage des zweiten Monats nach dem Auszug an durchwanderten und wo sie Wachteln und das erste Manna erhielten. Den ursprünglich arabischen Namen der Wüste leitet Knobel, Comment. zu Exod. S. 164 von سَنَّ, acuit, polivit, planum fecit, woher سِن, aequalis, und سَنِينَة, plur. سَنَايِن, arena elatior et longius protensa per regionis superficiem. Nach Thevenot bei Ritter XIV, 484.; Robinson I, 118 ff.; Kurz, Gesch. d. alten Bundes, II, 218; Lengerke, Ken. I, 444; Ewald II, 129; Strauß, Sinai 127; Ritter in Piper's Kal. 1852. S. 44 ist unter dieser Wüste die Gegend bei der Quelle Murcha, südlich vom Ras Zelîme zu verstehen, d. i. der nördliche Theil der Küstenebene el Kâ 'a, die sich in verschiedener Breite vom Südende des heroopolitanischen Golfs an dessen Ostufer bis zur Mündung des Wady et Tayibeh im Norden (8 Stunden unterhalb des W. Gharandel =Elim, Robins. I, 116 f.) erstreckt, in einer mittleren Höhe von 350′ über dem Meere, sanft sich gegen das Meer senkend, mit einem pflanzenleeren Boden voll Salztheilchen (Wellsted II, 32; Rödiger, A. 25) und häufigen Luftspiegelungen, die den

Wanderer täuschen, was allerdings das Murren der Völker wider Mose und Aaron und sein Heimweh nach Aegypten erklärlich macht. Aber die Worte: „die Wüste Sin, die da liegt zwischen Elim und Sinai“, passen nicht recht auf diese Wüste; ferner scheint die Bezeichnung der vorhergehenden Station „am Schilfmeer“ (4 Mos. 33, 10.) — wahrscheinlich am Ausfluß der W. Tayibeh, beim Ras Zelîme (Schubert II, 277 ff.; Ritter XIV, 769; nach Raumer, de la Borde dagegen die Gegend um ’Ain Murcha), darauf hinzudeuten, daß die Wüste Sin nicht auch am Meer lag. Aber eben so wenig paßt die Bezeichnung „Wüste Sin“ auf die Gegend des Wady Mokatteb (Raumer, Zug der Israelit. S. 24; de la Borde, Comm. S. 89; Lepsius, Briefe S. 344 f.; Winer, Realw.), die in jener Zeit nicht nur wasserreich, fruchtbar, sondern auch von den streitbaren Amalekitern bevölkert war und durch welche also die Israeliten nicht so unbelästigt hätten ziehen können. Es ist wahrscheinlich, daß Israel auf der oberen, kürzeren Straße (Robinson I, 115. 118 ff.; Rußegger III, 27 ff. 222 ff. Burkhardt, Syr. S. 781 ff.); Niebuhr I. S. 230 ff.) nach dem Sinai gezogen ist, auf welcher auch die zwischen der Wüste Sin und Raphidim gelegenen Stationen Dophka und Alusch (4 Mos. 33, 12 f. sich eher nachweisen lassen, ersteres in et Tabacchat (Seetzen in Zach, monatl. Corresp. 1813. S. 71) in W. es Seih, Sîch (Lepsius, Br. S. 336. W. Barak bei Rußegger?), eine Tagereise südöstlich vom Brunnen und Wady Nasb, letzteres (אָלוּשׁ) in dem sieben Stunden vom W. Seih entfernten Wady Osch, عُشّ (Burkhardt 792 ff.; Robins. I, 139; Rußegger III, 30 f.). Jene obere Straße führt vom W. Tayibeh aus durch den W. Schebeika hinauf auf's Plateau, auf dem man auf einem wegen der in der Nähe befindlichen ägypt. Erzgruben von uralter Zeit her gangbaren Weg (Ritter XIV, 793 ff.) an den Berg Sarbat el Dschemel vorbei und über den W. Nasb und die weite rothe Sandebene Debbe, دَبّة, i. e. tumulus arenaceus (Debbet Chmeir bei Rußegger, D. er Ramleh b. Robinson. Seetzen R. III, S. 66, er-Ramla, d. i. Sand), gelangt, die sich in südöstlicher Richtung zwischen dem Kalkgebirge Dschebel Tih im Norden und dem Granitgebirge des Sinai im Süden hinzieht. Zur Lagerstätte in dieser Wüste eignete sich wohl am meisten die Umgegend des W. Nasb, nordwestlich vom Sarbat el Chadim (Hügel der Ringe, wegen der in die Felsen in Ringen eingegrabenen ägyptischen Königsnamen), wo sich zwischen Dattelpalmen ein Brunnen mit reichlichem, trefflichem Wasser findet (Burkh. S. 784. de la Borde voy. p. 74; Rußegger III. 28.; Robinson I. 122; Rüppell S. 264 ff. Die in der Nähe befindliche ägyptische Bergbaukolonie (W. Nasb = Kupferthal) war weniger ein Beweggrund, diesen Weg zu meiden; weit mehr galt es, den Collisionen mit den Amalekitern auf dem unteren Wege auszuweichen. Vgl. Knobel, Comm. zu Exod. S. 162 ff. Auch Hieronymus sagt: Sciendum, quod omnis usque ad montem Sinai eremus Sin vocetur et ex tota provincia etiam nomen unius mansionis acceperit. Leyrer.

Sinai, סִינַי, LXX. *Σινά, Σινᾶ*, muß wohl, wie noch jetzt die Benennung Dschebel Musa (s. Ritter, Erdk. XIV. S. 527), im engeren und weiteren Sinne genommen werden. In letzterem bezeichnet der Name die höchste Centralgruppe der von den Meerbusen von Suez und Akaba eingeschlossenen großen Halbinsel, welche im Norden mit der großen Hochebene er-Rahah abschließt, im Süden bis zu dem mächtigen Berge Om Schomar sich erstreckt, im Osten und Südosten nach dem Meerbusen von Akaba zu in ihrer Begränzung noch unbekannt ist, im Westen und Nordwesten durch den Sattel der Steilpässe (Nakb el-Hawi, Windpaß) von der anderen Hauptgruppe des Serbâl getrennt ist. In diesem weiteren Sinne ist, glaube ich, der Name zu fassen, wo von der Wüste Sinai, מִדְבַּר סִינַי, die Rede ist 2 Mos. 19, 1. 2. 3 Mos. 7, 38. 4 Mos. 1, 1. 19. 3, 4. 14. 9, 1. 5. 10, 12. 26, 64. 33, 15. 16.; und ebenso auch wohl der „Berg Sinai“ in 4 Mos. 28, 6., vgl. mit 3 Mos. 7, 38.; Judith 5, 14. dürfte gleichfalls hierher gezogen werden. Weit häufiger aber als jene allgemeinere Bedeutung, die

von dieser erst ausgeht, ist die engere, nach welcher der Sinai der einzelne Berg ist, auf welchem Gott dem Moses das Gesetz offenbarte, nicht bloß in der unmittelbaren Erzählung dieser Begebenheit im Pentateuch, sondern auch in anderen Büchern, wie Richt. 5, 5. Neh. 9, 13. Ps. 68, 9. 18. Ganz gleichbedeutend kommt damit in diesen späteren Büchern der Name Horeb, חוֹרֵב, חֹרֵב, 1 Kön. 8, 9. (2 Chron. 5, 10.) 19, 8. Ps. 106, 19. Maleach. 4, 4. vor; in Sirach 48, 7. stehen beide Namen im Parallelismus gleichbedeutend nebeneinander. Im Pentateuch läßt sich ein Unterschied des Gebrauches bemerken. Die Namen Sinai (so allein nur 2 Mos. 16, 1. 5 Mos. 33, 2.) und Berg Sinai 2 Mos. 19, 11. 18. 20. 23. 24, 16. 31, 18. 34, 2. 4. 29. 32. 3 Mos. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34. 4 Mos. 3. 28, 6. sind viel häufiger als der Name Horeb, der nur 2 Mos. 3, 1. 17, 6. 33, 6., dagegen in 5 Mos. (1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69) mit Ausnahme von 33, 2. allein vorkommt. Auch ist nie von מִדְבַּר חֹרֵב, sondern immer nur von מִדְבַּר סִינַי die Rede. Diesen Wechsel der Namen erklärt Hengstenberg, Authentie des Pentat. II. S. 396 ff. so, daß Horeb, wie aus 2 Mos. 17, 6. erhelle, die ganze Gebirgsmasse jener Gegend, Sinai hingegen speciell nur den einzelnen Berg der Gesetzgebung bezeichne, daß also der Name Sinai nur da gebraucht seyn könne, wo von diesem Berge speciell die Rede sey, von der Ankunft bei demselben bis zum Abzuge von ihm, 2 Mos. 19, 2. bis 4 Mos. 10, 12., daß später „ohne Ausnahme“ Horeb stehe und des Sinai nie wieder gedacht werde. Robinson (Paläst. I, 197. 427) stimmt ihm darin bei, wogegen aber Rödiger mit Recht hervorhebt, daß allerdings in 5 Mos. nur Horeb (außer im Segen Mose's 33, 2.) gebraucht wird, im 4. Buche aber nie Horeb, sondern auch nach dem Abzuge vom Gesetzesberge (10, 12.) noch zweimal der Name Sinai gebraucht wird, nämlich 26, 64. und 28, 6. „Und so haben also Beide (Hengstenberg und Robinson) durch ihr Raisonnement keineswegs den auffallenden Umstand erklärt, daß gerade nur das 5. Buch den Namen Horeb so beständig gebraucht, und zwar bei Erzählung solcher Begebenheiten, die nach den vorangehenden Büchern am Sinai vorgefallen sind.“ Rödiger zu Wellsted's Reisen in Arabien II. S. 90. Uebrigens stimmt Robinson damit überein, daß „Horeb eigentlich und ursprünglich der allgemeinere Name für die ganze Gruppe des Sinaigebirges, Sinai dagegen der Name des einzelnen Berges ist, der jetzt „Dschebel Musa“ heißt, jedoch mit Einschluß des nördlichen Vorsprunges desselben, welcher jetzt Horeb genannt wird.“ Umgekehrt fassen Gesenius zu Burckhardt S. 1078, Rosenmüller, Alterthumskunde III, 114 f. u. A. Horeb als Bergspitze, Sinai dagegen allgemeiner als das ganze Gebirge. Für jene Auffassung spricht 2 Mos. 17, 6., wo Raphidim in oder nahe bei Horeb liegt, während die Israeliten erst von Raphidim in die Wüste Sinai nach einer Tagereise kamen (2 Mos. 19, 2. 4 Mos. 33, 15.). Nicht eine lokale, sondern eine temporelle Verschiedenheit im Gebrauche beider Namen nimmt Ewald, Gesch. II, 89. Anmerk. an, dem der Name Sinai deutlich der ältere ist, den auch Debora gebraucht Richt. 5, 5., wogegen sich der Name Horeb vor den Zeiten des vierten Erzählers nicht nachweisen läßt, dann aber sehr herrschend wird. Jedenfalls hängt der Gebrauch im Pentateuch mit der Composition desselben zusammen, indem „der Berg der Gesetzgebung bei'm Elohisten nur unter dem Namen Sinai vorkommt (2 Mos. 16, 1. 3 Mos. 7, 38. 25, 1. 27, 34. 4 Mos. 1, 1. 19. 3, 1. 14. 10, 12. 28, 6. 33, 15. 16.), bei'm Deuteronomiker, welchem 5 Mos. 33, 2. nicht angehört, nur unter dem Namen Horeb, in den jehovistischen Stücken bald unter jenem Namen (2 Mos. 19, 11. 18. 20. 23. 29, 16. u. a. 3 Mos. 26, 46.), bald unter diesem 3, 1. 17, 6. 33, 6“. Knobel, Exod. u. Levit. S. 188. Synonym steht damit dann noch die umschreibende Benennung Berg Gottes, הַר הָאֱלֹהִים und Berg Jehovah's, הַר יְהוָֹה (4 Mos. 10, 33.) sowohl vom Horeb, 2 Mos. 3, 1. 4, 27. 18, 5., als vom Sinai, 2 Mos. 24, 13. 4 Mos. 10, 33. Bringen wir damit in Verbindung, was oben über die allgemeinere Bedeutung des Wortes Sinai gesagt ist, so scheint wirklich kein lokaler Unterschied zwischen Horeb und Sinai stattzufinden, sondern derselbe lediglich in der Eigenthümlichkeit des den Namen gebrauchenden

Schriftstellers zu liegen. Josephus und das Neue Testament (Apg. 7, 30. 38. Gal. 4, 24 f.) kennen nur den Namen Sinai. Schon von alter Zeit her aber hat man einen solchen lokalen Unterschied zu machen gesucht, wie z. B. Euseb. in Onom. vom Horeb sagt: *παράκειται τῷ ὄρει Σινᾷ*, und seit den Kreuzzügen hat man bald diesen, bald jenen Gipfel mit einem der beiden Namen bezeichnet (vgl. Robinson I, 427). Bei den Arabern führt sowohl der einzelne Berg als die ganze Gebirgsgruppe den Namen Tûr Sînâ, طُورُ سِينَا (nach Koran Sur. 23, 20. Tûr Sainâ, طُورُ سَيْنَاءَ in der Lesart der Kufenser, s. Beidhawi zu d. St. Bd. II. S. 3; das Tûr Sînîn, طُورِ سِينِينَ in Sur. 95, 2. ist bloß des Reimes wegen aus Sinâ gebildet). Ebn Haukal by Ouseley S. 29. Muschtar. S. 297. Merâs. II. S. 215. Abulfarag, Hist Dyn. S. 27. Kazwini II. S. 168, oder auch bloß Dschebel et-Tûr جبل الطور. Isstachri S. 17. lin. 11. Edrisi p. Jaubert I. S. 332. Africa ed. Hartmann. S. 452. Abulfed. geogr. ed. Reinaud. S. 69. 107. (vergl. Merâs. II. S. 214). Ueber den jetzigen Gebrauch sagt Robinson I. S. 156: „Die heutigen Araber haben keinen andern Namen für die ganze Gruppe der Berge auf der Halbinsel als Dschebel et-Tûr. Es ist möglich, daß sie zuweilen das Wort Sinai (Tûr Sinâ) zur besondern Bezeichnung hinzusetzen, aber es ist durchaus ungewöhnlich." Was die Etymologie der beiden Namen Horeb und Sinai betrifft, so ist die des ersteren deutlich חֹרֵב, „der Trockene", von der wüsten Beschaffenheit; weniger klar ist die von סִינַי. Mit Hiller und Simonis (Onomast. S. 559) es für סְנַיַּי und dieses als Contraktion aus סְנֵה יְהוָֹה, „Dornbusch Jehovah's" zu nehmen, möchte ebenso mißlich seyn, als mit Gesen. (Thesaur. p. 948. Lex. man. p. 649) es von סִין, als lutosus, lutulentus abzuleiten und es im Gegensatz zu חֹרֵב zu setzen. Gesenius selbst sagt: sed in natura locorum talis nominis causam idoneam non invenio.) Viel besser ist die von Knobel (Exod. u. Levit. S. 191) gegebene Ableitung von der Wurzel סנה, verwandt mit צָנַן, spitz, scharf seyn und שָׁנַן, schärfen, wonach der Name סִינַי spitzig, zackig bedeutet, „mag man ihn nun von סָנָה ableiten und מִיכַל von מָכַל vergleichen, oder von סִין = סָנָה unter Vergleichung von דּוֹדַי amatorius und בַּרְזְלַּי ferreus." Ueber diese Endung aj s. Gesen., Grammatik §. 86, 2, 5; Ewald, Ausführl. Lehrb. §. 164, c. Ueber die Ableitung des arabischen سينا von سَنَاءٌ, celsitudo oder سَنًّا, lux s. Beidhawi a. a. O.

Wenden wir uns nun nach der Betrachtung der Namen und ihres Gebrauches zu der Beschreibung der heutigen Lokalität, um dann weiterhin daran die Angaben der Bibel zu halten und zu sehen, mit welchem Rechte man an diese Oertlichkeit den Schauplatz der mosaischen Offenbarung des Gesetzes verlegt. Wie schon oben angedeutet, zerfällt die Centralmasse des Gebirges, welches die Sinai-Halbinsel bildet, in zwei von einander getrennte Hauptgruppen, „die nördlichere (nordwestliche) des Dschebel Serbâl mit dem Wadi Feiran, und die südliche (südöstliche) des Dschebel Musa im weiteren Sinne, wozu der Dschebel Musa (Mosesberg) im engeren Sinne als der geheiligte Berg, als Centrum, mitgehört" (Ritter, Erdkde. XIV. S. 526). Beide trennt der Gebirgsknoten der Windpässe (S. 505—517). Aus der von NNW. nach SSO. laufenden Windschlucht (Nakb Hâwi) gelangt man über jenen Gebirgssattel auf eine weite schöne Ebene, Wadi er-Râhah (وادى الراحة), die sich fast in dreieckiger Form allmählich nach SSO. abdacht und von rauhen, ehrwürdigen Bergen von dunklem Granit eingeschlossen ist, wilden, nackten, gespaltenen Spitzen und Kämmen von unbeschreiblicher Erhabenheit (Robins. I, 145). Auf der Nordseite wird sie begränzt von dem hohen Felsenplateau Dschebel el-Fureia', südwestlich von dem Gebirgskamme des Dschebel el-Hamr, südöstlich von der hohen Steilwand des Horeb-Sinai, und schließt sich östlich an den von NNO. nach SSW. um den Dschebel Fureiaʿ sich ziehenden Wadi es-Scheikh an. Wegen einiger darin liegender kleiner Gärten (Bostân) wird die Ebene auch Wadi el-

Bostân genannt. Diese Ebene, die 4000 Fuß über dem Meere liegt, gehört zu den erweitertsten Thalebenen der Centralgruppe, und ihre Bedeutung für die geschichtliche Betrachtung der Gegend hat Robinson zuerst dargethan, während keiner der früheren Reisenden sie anders als in flüchtigen und allgemeinen Ausdrücken erwähnt hat (Ritter a. a. O. S. 533). Von der Südostseite der Ebene aus ziehen sich ziemlich parallel drei enge Bergschluchten nach SO., von denen zwei als Fortsetzung des Anfangs der Ebene er-Râhah und die dritte als Fortsetzung des Wadi es-Scheikh angesehen werden können. Die westlichste, Wadi el-Ledscha, eng und voll von den Seitenbergen herabgestürzter großer Felsblöcke mit sehr steinigem Boden, woher der Name, ist gegen Süden zu verschlossen und führt von dort auf die zu beiden Seiten sich erhebenden Bergrücken; die mittlere, etwas weniger engklüftig und weniger mit Felsentrümmern überstreut, in welcher das Kloster liegt, führt den Namen Wadi Schoeib (Jethro-Thal), weil bis hierher die Heerden des Priesterfürsten von Midian auf die Weide gegangen seyn sollen. An ihrem Südende ist sie zwar nicht ganz, wie el-Ledscha verschlossen, aber doch durch einen Sattelpaß von der vorliegenden südl. Ebene getrennt, bei Wellsted II. S. 71) Dschebel Sebaʿijeh (سبعية), bei von Schubert und Lepsius Dschebel Merágá (? wohl Merʿât, مَرْعَاة, oder Merʿâ, مَرْعَى, Meraʿî, مَرَعِى, Hutberg (s. Ritter S. 536) genannt, über welche der Weg nach Scherm an der Küste des östlichen Meerbusens führt (vgl. Robins. I, 151). Die östlichste der drei Engschluchten, Wadi Sebaʿijeh, welche als Fortsetzung des Wadi es-Scheikh angesehen werden kann, ist die breiteste von allen dreien, durch mehrere innerhalb ihrer Wendungen liegende größere Thalbecken ausgezeichnet und auch an den verengtesten Stellen eine Breite von 600 Fuß behauptend; sie behält die Hauptrichtung des Wadi es-Scheikh, ziemlich von Nord nach Süd bei, und biegt sich an ihrem Südende nach Südwest um den zwischen ihr und dem Wadi Schoeib liegenden Bergrücken und läuft dann in eine der nördlichen Ebene er-Râhah entsprechende, an Größe ihr nichts nachgebende weite Ebene aus, die nach Süden zu sich amphitheatralisch erhebt, in ihrem nördlichen Theile aber durch nackte Kieshügel verengt ist. Diese Ebene führt ebenfalls den Namen Wadi Sebaʿijeh. „Diese wichtige Lokalität ist es," sagt Ritter S. 536, „welche bei den mehrsten früheren Reisenden unbeachtet blieb, und auch von Robinson nicht näher untersucht ward, auf welche auch Burckhardt noch kein besonderes Gewicht legt, welche aber durch nachfolgende Beobachter als ein wichtiges Moment für die Erklärung der mosaischen Zeit, des Volkes Israels und seines Aufenthaltes am Sinai aufgefaßt werden konnte." Das Weitere darüber nachher. Die erwähnten Thalschluchten umschließen nun größere, in gleicher Richtung mit ihnen laufende Bergrücken. Westlich vom Wadi el-Ledscha erhebt sich ein längerer Rücken, der schon die Westwand des Passes Nakb Hâwi und der Râhah-Ebene bildet und sich in verschieden benannte Kuppen und Höhen (wie Dschebel es-Serû, Selsel Zeit, el-Gabscheh, el-Hamr) ziemlich weit nach Süden hinzieht und hier zu seiner höchsten Höhe im Dschebel Katherîn, dem Katharinenberge, bis über 8000 Fuß (nach Rußegger 8168 Fuß) über dem Meere sich erhebt. Der Name des Berges rührt von der heil. Katharina her, deren Körper der Legende zufolge nach ihrer 307 n. Chr. unter Kaiser Maxentius in Alexandria erfolgten Enthauptung auf ihr Gebet, um nicht in die Hände der Ungläubigen zu fallen, durch Engel auf die Spitze dieses Felsen gebracht, von den Mönchen aber, sobald der Bau ihres Klosters vollendet war, in dasselbe beigesetzt wurde, daher dieses auch den herkömmlichen Namen des Katharinenklosters mit dem ursprünglichen des Klosters der Verklärung (d. i. der Transfiguration) vertauschte. Der Katharinenberg wird vom Wadi el-Ledscha aus erstiegen. Im Hintergrunde dieses Thales, von Oelbaumpflanzungen und einem großen, etwas verwilderten, aber mit schönen Cypressen-, Oliven-, Mandel- und anderen Obstbäumen reichlich besetzten Garten umgeben, der in dem wilden Felsenthale einen prachtvollen Anblick gewährt, liegt das Kloster el-Arbaʿîn („die Vierzig"), das seinen Namen daher bekommen haben soll, daß

die Araber es einst durch einen Ueberfall erobert und die vierzig Mönche, welche darin waren, getödtet haben (daher bei älteren Reisenden: Kloster der vierzig Heiligen oder Märtyrer). Die Ueberlieferung hat die Zeit vergessen, wann das Ereigniß stattfand, aber wahrscheinlich bezieht sich die Erzählung auf die Ermordung von vierzig Einsiedlern um den Sinai herum am Schlusse des vierten Jahrhunderts. Das Kloster ist als solches seit einigen Jahrhunderten schon verlassen; Robinson (I, 177) und Rußegger (III, 48) fanden hier nur einen Dschebelijeh, Kloster-Leibeigenen, mit seiner Familie, der die Aufsicht über das Kloster und den Garten führte. Die Höhe des Klosters über dem Meere gibt Rüppell auf 5366 Pariser Fuß an, Rußegger auf 5464, somit um 349 Fuß höher als das Katharinenkloster. Vom Klostergarten aus führt der Weg, Südwest gen Süd, durch die enge, steile, durch ihre Klippen sehr beschwerlich zu ersteigende Schlucht Schakk Mûsa (شق موسى, Mosesspalte). Der Pfad geht zwischen zwei großen, mit sinaitischen Inschriften, welche Robinson (I, 179) zuerst erwähnt, bedeckten Felsen hindurch. Nach einem Steigen von einer halben bis fünf Viertelstunden gelangt man zu einem auf einer Felsenbank unter der linken Felswand befindlichen, etwa einen Fuß im Durchmesser und in der Tiefe haltenden Felsbassin, die Rebhuhnquelle (ʿAin oder Maʿjan es-Schunnâr), mit schönem kühlen Wasser. Von hier wendet sich der Pfad Südwest gen West, geht eine Zeit lang sehr steil hinauf und dann über lose Trümmer nach der Höhe des Rückens, der sich nach der höchsten Spitze in der Richtung SSW. hinzieht. Die Ersteigung dieser, von hier noch drei Viertelstunden entfernten Kuppe ist wegen der ungeheuren Granitblöcke, über welche der Weg führt, beschwerlich. Der Gipfel besteht aus zwei kleinen Höckern oder Erhöhungen der Felsen; die eine östlich, worauf eine kleine Kapelle der h. Katharina steht; die andere westlich einige Fuß höher. Auf dem Boden der Kapelle, der ein harter, feinkörniger Granitfels ist, werden Eindrücke sehr plumper und kolossaler Art von den Gebeinen der Märtyrerin gezeigt. Der Katharinenberg ist nach Rüppell 8063 Par. Fuß, nach Rußegger 8200 Fuß über dem Meere; die Aussicht von seinem Gipfel ist weit und herrlich und umfaßt beinahe die ganze Halbinsel. Beschreibungen von Besteigung des Katharinenberges finden sich in Pococke I, 229 f.; Seetzen III, 90; Burckhardt II, 912—925; Rüppell, Reise in Abyssinien I, 121—123; Rußegger III, 50 ff.; Robinson I, 179—184; Dieterici, Reisebilder II, 50 f. vgl. Ritter a. a. O. S. 556—568. Der Berg gewährt wenig geschichtlich Merkwürdiges, da auch nicht die allerentfernteste Wahrscheinlichkeit da ist, daß er mit der Gesetzgebung Israels in Verbindung gestanden habe, obgleich auch in ihm, weil er der höchste Berg der Gruppe ist, der Sinai gefunden worden ist (s. Robinson I. S. 427 f.). Weit wichtiger ist in dieser Beziehung der Bergrücken, welcher östlich von jenem durch die Thäler el-Ledscha und Schoeib eingeschlossen, nördlich sich als steile Felswand in die Ebene er-Râhah, südlich als mächtiger Felskegel in den Wadi es-Sebaʿijeh hinabsenkt. Ihn erkennt die Tradition seit den ältesten Zeiten als Sinai und Horeb an, auf ihn verlegt sie den Akt der Gesetzgebung. Das vorzugsweise sogenannte Klosterthal des Sinai-Klosters (Wadi Schoeib) dringt aus der Ebene er-Râhah mit ziemlicher anfänglicher Weitung gegen Süden und die zu beiden Seiten sich 2000 Fuß hoch erhebenden Berggruppen ein, schließt sich aber alsbald hinter dem Kloster, das eine halbe Stunde vom nördlichen Eingange thalaufwärts, schon in dessen starker Verengung liegt, in eine engste Kluft zusammen, aus welcher nur die Pfade zur Felsschlucht auf den Horeb gegen Südwest oder über den Sattelpaß des Hutberges als Ausgänge desselben bekannt sind. Das Kloster selbst, dessen Beschreibung ich hier hauptsächlich nach Robinson gebe, ist ein unregelmäßiges Viereck, 245 Par. Fuß lang und 204 Fuß breit, von durchschnittlich 30 Fuß hohen Mauern aus Granitblöcken eingeschlossen und an verschiedenen Stellen durch kleine Thürme befestigt. Der eingeschlossene Raum innerhalb der Mauern wird durch verschiedene Reihen von Gebäuden, die in allen Richtungen gehen, in eine Anzahl (acht bis zehn) kleiner Höfe getheilt, die ein völliges Labyrinth von engen, krummen Gängen auf- und niedersteigend ausmachen.

Einige von den kleinen Höfen sind mit Cypressen oder anderen kleinen Bäumen, Blumen- und Gemüsebeeten geziert, während an den Mauern der Gebäude sich viele Weinreben hinziehen. Alles ist unregelmäßig, aber nett, und Alles trägt die Spuren eines hohen Alters an sich, indem es offenbar das Flickwerk verschiedener entschwundener Jahrhunderte ist. Die unregelmäßigen Räume schließen eine Menge ebenso unsymmetrischer Gebäude ein; eine große und viele kleine Kirchen und Kapellen, viele Fremdenzimmer, Mönchszellen, Gallerien, Keller, Gewölbe und Souterraingänge. Hier sind die Werkstätten von Tischlern, Schlossern, Schustern, Schneidern, Gärtnern, die Bäckerei, Hand- und Mahlmühlen von Eseln getrieben, kurz für alle Bedürfnisse des Hauses ist gesorgt, die den Laienbrüdern selbst, oder den im Kloster aufgenommenen Dschebalije obliegen. Der gewöhnliche Eingang zum Kloster ist durch eine Thür in der Mauer, beinahe 30 Fuß über der Erde, da die große Thür schon seit länger als einem Jahrhundert vermauert ist. In jene Thür werden die Reisenden durch eine Winde hinaufgezogen. Nahe diesem Eingange ist an der südöstlichen Ecke des Gartens die Mauer inwendig mit einer Stiege versehen und einer Leiter, die nach außen herabgelassen werden kann, wodurch ein Eingang in den Garten und in's Kloster gebildet wird. So werden Damen hineingebracht, wenn sie etwa als Reisende in diese einsame Gegend sich verirren sollten. Der ebenfalls von solchen Mauern umschlossene Garten stößt nördlich an das Kloster, aus welchem der Weg durch einen dunkeln und zum Theil unterirdischen Gang unter der nördlichen Klostermauer führt, der mit einer eisernen Thür verschlossen wird. Der Garten liegt, wie das Kloster, unten am Abhange des westlichen Berges, geht eine ziemliche Strecke das Thal hinab und bildet mehrere Terrassen, die mit Obstbäumen, deren Früchte ausgezeichnet und wohlschmeckend seyn sollen, bepflanzt sind. Das größte der Klostergebäude ist die massive Hauptkirche, durch antike Schönheit in dieser Umgebung imponirend, obwohl nur allein der Chor aus der byzantinischen Zeit Kaiser Justinian's herrühren mag, der übrige Theil in späteren Zeiten restaurirt ward. Sie hat die alte Basilikaform mit 3 Schiffen, mit 6 Säulen und 7 Rundbogen auf jeder Seite. Der Chor, nach oben von einer Nische auf drei Seiten geschlossen, hat einen runden Ausbau, in dem einst der feurige Busch gestanden. Diese Kapelle Alîka (عليقة), d. i. das Brennen des Busches, bei deren Eintritt das Ausziehen der Schuhe (nach 2 Mos. 3, 5.) verlangt wird, gilt als größtes Heiligthum. In ihrer Nähe außerhalb der Kirche befindet sich der sogenannte Mosesbrunnen, an welchem Moses die Heerde Jethro's getränkt haben soll. Außer den vielen Kapellen für die verschiedensten Sekten der christlichen Kirche ist auch merkwürdigerweise eine kleine Moschee innerhalb der Klostermauern, deren Erbauung die Mönchslegende in die Zeit Sultan Selim's (c. 1490) versetzt, während sie nach dem Bericht arabischer Chroniken schon 1381 vorhanden gewesen seyn muß (vgl. Burckhardt S. 875 f.). Die Klosterbibliothek enthält an 1500 (nach Lepsius 1600) gedruckte griechische Bände, darunter manche Incunabeln, und 700 arabische Handschriften, die Burckhardt alle durchsah, aber nichts Bedeutendes darin fand (s. Burckhardt S. 886 f.). Das Kloster wird von russischen Mönchen bewohnt, deren Anzahl zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene ist, meist zwischen 20 und 25. Sie stehen unter der Aufsicht eines Prior, der Wakîl titulirt wird, aber der Ikonomos (*Οἰκονόμος*) ist das eigentliche Haupt der Brüderschaft und leitet alle ihre Angelegenheiten. Der über den Orient verbreitete Orden der Mönche vom Berge Sinai steht unter einem Erzbischof, der in Kairo residirt. Das Kloster besitzt auch eine Anzahl muhammedanischer Leibeigenen, von denen ein Theil in der Nähe des Klosters in den Gebirgen wohnt und die Gärten ringsumher zu besorgen hat, ein anderer Theil im Kloster selbst, wo sie die niedrigsten Knechtsdienste verrichten. Näheres über sie gibt Robinson I, 222 ff., unter dessen klassischer Führung (I, 166 ff.) wir uns nun auch zur Besteigung des Horeb-Sinai im Westen des Klosters wenden. Von der Seite des Klosters ist der Berg sehr steil und, wie Niebuhr meint, wohl schwerlich von Mose erstiegen worden, wenigstens wahrscheinlich erst später, zur Zeit der Byzantiner, durch

Stufenlegen und Einhauen bequemer gangbar gemacht. Der Weg geht durch eine Schlucht südlich vom Kloster hinauf, die sich schräge durch die senkrechte Felsenmauer des Berges zieht; die Richtung vom Kloster bis beinahe an's obere Ende dieses Grundes ist gerade nach Süden. Der Pfad geht eine Zeit lang schräg fort über Trümmer, und wo er steil wird, ist er theilweise mit großen Steinen lose ausgelegt, welche die Stelle von Stufen vertreten. An einzelnen Stellen gibt es auch regelmäßige Treppen, aber bloß von unbehauenen Steinen, ganz in ihrem natürlichen Zustande. Wenn mehrere Reisende erzählen, daß einst regelmäßige Treppen bis auf den Gipfel hinanführten, so ist dies nur Uebertreibung; an vielen Stellen würden Stufen ganz unnütz seyn, wie denn auch keine Spur davon sich findet, an anderen, wo sie fortlaufen, sind einige 6 Zoll, andere beinahe oder voll 2 Fuß hoch. Nach 25 Minuten Steigen gelangt man zu einer schönen kalten Quelle (Majan-el-Dschebel, Bergquelle, auch Simeonsquelle oder Moie Zingari, d. i. Wasser des heil. Sangarius [nach Lepsius] genannt) unter einem herüberragenden Felsen, deren Wasser durch eine Wasserleitung nach dem Kloster gebracht werden soll. Nach weiteren drei Viertelstunden erreicht man eine kleine, kunstlose Kapelle, noch immer in der Schlucht, der heil. Jungfrau gewidmet. Von hier wendet sich der Pfad beinahe westlich und geht aus der Schlucht steil in die Höhe. Oben steht ein Portal und 10 Minuten nachher noch eins, beide in verfallenem Zustande, an welchen sonst in der Blüthezeit der Pilgerfahrten Priester standen, um die Beichte der Pilger auf ihrem Wege den Berg hinauf zu hören, und alle alten Reisenden erzählen, daß keine Jude dadurch gehen könne. Durch diese Portale tritt man in die Hochebene oder das Becken, das eine sanfte Einsenkung des Bergrückens ist, welche die nördliche mit der südlichen Gipfelhöhe vereinigt, selbst aber sich gegen die Westseite des Bergabhangs hinabsenkt, wohin ein steiler Bergpfad herabführt zum Kloster Arba'in im Ledschathale. Diese kleine Ebene liegt etwa 1200 bis 1300 Fuß über dem Thale darunter. Auf der Höhe am Wege findet sich ein Brunnen mit einer einsamen Cypresse daneben. Rechts breiten sich Gruppen von Felsen und Spitzen von 200 bis 400 Fuß über diese kleine Ebene, beinahe eine Stunde weit nach NNWest aus und enden in der kühnen Felswand, die über die Ebene er-Râhah nördlich vom Kloster hereinragt. Das ist der Horeb der Christen. Links, gerade südlich vom Brunnen, erhebt sich die höhere Spitze des Sinai oder Dschebel Musa, etwa 700 Fuß über dem Boden und fast eine halbe Stunde entfernt. Einige Schritte weit vom Brunnen, wo die Höhe des Sinai anfängt, steht ein unansehnliches und verfallenes Gebäude, das die Kapellen des Elias und Elisa enthält. In der des Elias zeigen die Mönche nahe am Altare ein Loch, eben groß genug für einen Menschen, welches die Höhle seyn soll, wo der Prophet auf dem Horeb blieb (1 Kön. 19, 8. 9.). Von hier aus geht es steil hinauf, obwohl nicht schwierig. An der Kapelle und an einem Felseindruck vorüber, den die Phantasie der Araber den Fußtapfen von Muhammed's Kameel nennt, der den Berg erstiegen haben soll, als er noch vor seiner höheren Berufung als Kameelführer das Kloster mit Lebensmitteln versah*), gelangt man an einer steileren Stelle wieder zu Stufen, die aus zusammengelegten, doch keineswegs behauenen Steinen bestehen, und erreicht so die kleine Gipfelfläche des Dschebel Musa, aus einem ungeheueren Granitfels gebildet, die nach Burckhardt an 60 Schritt im Umfange, nach Robinson 80 Fuß Durchmesser hat und gegen Osten zu am höchsten ist. Hier steht eine kleine, fast verfallene Kapelle, die früher zwischen den Griechen und Lateinern getheilt war; gegen Südwesten, etwa 40 Fuß davon, liegt auf einer zweiten Anhöhe eine kleine verfallene Moschee. Zwischen beiden Bauwerken liegt ein Behälter zum Auffangen des Regenwassers, der in Felsen ausge-

*) Seetzen III, 83. bemerkt hierbei ganz richtig: „Fromme Christen werden über dieses Vorgeben lachen; allein ich kann ihnen versichern, daß die Muhammedaner weit mehrere Ursachen über sie zu lachen hätten, wenn die Mönche ihnen alle die schönen Sachen erzählten, wodurch sie dieser Gegend ein ehrwürdiges Ansehen zu geben suchen." Bigotter Aberglaube hat sich überall nichts gegenseitig vorzuwerfen!

höhlt ist (s. Rüppell, Reise in Abyss. I, 117.; Wellsted II, 82). Zu der Moschee wallfahren die Araber und opfern hier dem Moses Schaafe; nach ihrer Legende hat hier Muhammed 40 Tage gefastet und noch einen Fußtapfen in einem der nahen Felsen zurückgelassen, den der Beduine heilig hält und dem jeder Araber durch einen Kuß seine Verehrung bezeugt. Die Moseskapelle sowie die Moschee sind wahrscheinlich aus den Werkstücken eines früheren christlichen Gebäudes errichtet, welches de Laborde noch für antiker als den Justinianischen Klosterbau halten möchte. Dieser Gipfel des Sinai ist nach Rüppell 7035 Par. Fuß, nach Rußegger (III. 45) 7097 Fuß über dem Meere. Die Aussicht ist mit der vom Katharinenberge nicht zu vergleichen; sie ist fast nach allen Richtungen hin beschränkt und namentlich versperrt der ganz nahe, breite und mehr als 1000 Fuß höhere Dschebel Katherin mit dem Dschebel Hamr die Aussicht gegen Westen und Südwesten total, so daß weder der Serbâl noch der Om Schomar, noch einer der in des letzteren Nähe sich befindenden Hauptgipfel des Sinaigebirges gesehen werden kann. (Das Nähere über das Panorama vom Dschebel Musa s. bei Ritter S. 585 ff.) Kehren wir von diesem Gipfel nach der Cypresse und dem Brunnen bei der Kapelle des Elias zurück, so führt von hier aus nach NWesten durch die Hochebene ein rauher und wilder Pfad über Felsen und durch Gründe zu dem anderen Gipfel, dem Horeb der Christen. Etwa 15 Minuten vom Brunnen entfernt, gelangen wir zu einem schmalen runden Becken zwischen den Hügeln mit Spuren von einem künstlichen Wasserbehälter, das früher das Kloster unten versorgt haben soll. Hier steht eine kleine Kapelle Johannis des Täufers und nicht weit davon befinden sich in den Felsen gehauen mehrere Einsiedlerzellen. Gerade westlich davon, am Westrande des Bergrückens, liegt eine kleine Kirche, die dem St. Panteleemon geweiht ist. Von Pococke (I, 232) und älteren Reisenden wird auch eine St. Annen-Kapelle erwähnt, aber Robinson fand nichts davon. Zwanzig Minuten von jenem ersten Becken weiter findet man ein noch größeres, von zwölf Bergspitzen umgeben, und weiter hin ein drittes, noch tiefer und malerischer, von einer gleichen Anzahl noch höherer Bergspitzen umgeben, von welchen die eine, Râs es-Seffâfeh genannt, die höchste in diesem Theile des Gebirges ist. Hier befindet sich wieder eine kleine Kapelle, die der Jungfrau vom Gürtel geweiht ist. Die Felsenklippe Seffâfeh erhebt sich etliche und fünfhundert Fuß über das Becken, und die Entfernung bis zum Gipfel beträgt mehr als eine halbe engl. Meile. Robinson war der erste von allen Reisenden, der dieser Stelle eine größere Aufmerksamkeit widmete; mit vieler Muse und selbst Gefahr erklomm er mit seinen Begleitern die Spitze und sah von ihr aus die ganze Ebene er-Râhah mit den benachbarten Wadis und Bergen vor seinen Füßen ausgebreitet, während rechts Wadi es-Scheikh und links der Einbug am südwestlichen Winkel der Ebene nach dem Wadi el-Ledscha zu die Fläche derselben fast um das Doppelte ausdehnte. — Dieterici (II, 46.) bestieg den Râs es-Seffâfeh vom Wadi Schoeib (es ist undeutlich, ob auf dem gewöhnlichen Wege oder auf einem anderen) und erreichte nach einer mühevollen Tour von zwei Stunden den Gipfel. Das Haupt des Râs es-Seffâfeh ist nach seiner Angabe dreigespalten; die mittlere Spitze gleicht mehr einer Kuppel, die anderen mehr dem Kegel. Von dem Becken, aus welchem Râs es-Seffâfeh emporsteigt, läuft eine enge Spalte gegen die Ebene er-Râhah hin, durch welche der Berg allenfalls erstiegen werden kann. Einen dritten Weg vom Ledschathale aus erwähnt Pococke I, 230. 244. unter dem Namen Derb Serih, den nach der Ueberlieferung Moses gegangen und der verhältnißmäßig weit bequemer als der östliche aus dem Thale Schoeib seyn soll (vergl. Ritter S. 542). — Der dritte, zwischen Wadi Schoeib und Wadi Seba'ijeh gelegene östlichste Gebirgsrücken ist von keinem Reisenden bis jetzt bestiegen oder beschrieben worden. Bei Robinson führt er den Namen Dschebel es-Deir (Klosterberg), bei de Laborde Epistemi (bei Rußegger verderbt in Ebestimmi), von einer Frau Episteme, die mit ihrem Gemahl Galaktion auf dem Berge gewohnt und später daselbst ein Nonnenkloster gestiftet haben soll, dessen Ruinenstelle noch durch ein Kreuz bezeichnet ist, daher auch der

Name Kreuzberg. Die nordwestliche Spitze dieses Rückens ist auf Lepsius' Karte (Denkmäler von Aegypten Bd. 1. Bl. 6.) mit dem Namen Dschebel Arribeh bezeichnet.

Nachdem wir uns so mit der Oertlichkeit bekannt gemacht haben, wenden wir uns zu der Frage: mit welchem Rechte verlegt die Tradition hierher den Akt der Gesetzesoffenbarung an Moses? Vorausschicken müssen wir dabei, daß hier durchaus nicht der Anspruch auf eine definitive Entscheidung über die verschiedenen Ansichten erhoben werden soll; dazu gehört wenn nicht eigene Anschauung der Lokalitäten, so doch weiter fortgesetzte topographische Forschung zuverlässiger Gewährsmänner, und noch jetzt gilt im vollsten Maße, was Karl Ritter (S. 728) hierüber schon im Jahre 1848 sagte: „Noch scheinen uns weder die lokalen, noch die antiquarischen Forschungen, so ungemeine Fortschritte sie auch in den letzten paar Jahrzehenden gemacht haben, hinreichend auf dem sinaitischen Halbinselgebiete durchgeführt zu seyn, um zu entscheidenden Resultaten und absoluten Urtheilen über die Hergänge der mosaischen Zeiten und zu positiven Nachweisungen über dieselben zu führen.", und: „Ehe nicht eine nur einigermaßen berichtigte Aufnahme der Halbinsel eine lehrreichere, die Lokalitäten erschöpfender darstellende Karte, als die bisherige, möglich macht, ehe nicht wissenschaftliche Expeditionen der verschiedensten Art und von längerem Aufenthalte die immer nur flüchtigen Durchflüge von wenigen Stunden, selten von Tagen, sammt ihren durch momentanen Augenschein und daran geknüpften Hypothesen, durch lange bewährte Beobachtung und kritisch geprüfte Realitäten berichtigen können, bestätigen oder widerlegen, läßt sich nicht einmal die Gegenwart in ihren wesentlichen Erscheinungen begreifen, geschweige denn die so entfernte, in jeder Hinsicht andere und so großartige Vergangenheit." Somit kann es hier nur unsere Aufgabe seyn, die hauptsächlichsten Ansichten mit den Gründen für und wider in der Kürze anzugeben, die Entscheidung darüber aber den erwähnten weiteren Forschungen zu überlassen. Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die von Kosmas Indicopleustes zuerst aufgestellte, später wieder von Burckhardt (S. 965) erwähnte und neuerlich von Lepsius (Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berl. 1845. S. 11—50) mit großem Geschick vertheidigte Hypothese, nach welcher der Gesetzesberg nicht der von der Tradition allgemein dafür genommene Dschebel Musa, sondern der Serbâl seyn soll, wogegen schon der Umstand spricht, daß weder in der Nähe des Serbâl ein größeres Thal sich findet, von wo aus der Serbâl voll und ganz erblickt werden könnte, noch daß er jähe aus der Ebene aufsteigt (vgl. Dieterici II, 54 f.). Gegen die Lepsius'schen Schlüsse s. besonders J. V. Kutscheit, D. Lepsius und der Sinai. Berlin 1846. 8. Nicht minder glücklich ist Lord Lindsay's Hypothese, der Dschebel el-Menâdscha (المناجاة), eine Kuppe des Dschebel es-Deir, südlich vom Kloster, sey der Sinai der Bibel (vgl. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesch. II, 326 u. 397). Mit weit größerem Nachdruck hat die Tradition sowie die historische Forschung den Akt der Gesetzgebung in die südliche Centralgruppe des Hochgebirges der Sinaihalbinsel auf den jetzigen Horeb, den mittleren der drei Bergrücken, verlegt, und es dreht sich die Streitfrage nur noch darum, ob der Südgipfel, der Dschebel Musa, oder der dreigezackte Nordgipfel, Nâs es-Seffâfeh, der in der Bibel bezeichnete Gesetzesberg sey. Für den ersteren spricht die Tradition von Anfang an, und ihr folgte man auch meist, bis Robinson mit gewichtigen Gründen darthat, daß dieser Gipfel unmöglich den Schilderungen der Bibel entspreche, während Nâs es-Seffâfeh in jeder Beziehung dies thue, Ihm folgten dann fast alle Gelehrte und Reisende, bis wieder Leon de Laborde (in seinem Commentaire sur l'Exode. Append. p. 1. 41 sq.) die alte Tradition in Schutz nahm, dem sich dann Tischendorf, freilich noch zweifelnd, Krafft und Strauß, sowie Graul entschieden anschlossen. Auch Ritter tritt dieser Ansicht bei. Vor allen Dingen ist es hiebei nöthig, sich die Angaben der Bibel klar zu vergegenwärtigen. Nach 2 Mos. 19, 2 ff. lagern die Israeliten, nachdem sie von Raphidim aufgebrochen sind, in der Wüste Sinai, dem Berge gegenüber. Mose steigt dann hinauf zu Gott und Jehovah ruft ihn vom Berge (also wohl vom Gipfel herab) und befiehlt ihm, den Israeliten zu

verkündigen, wie der Herr sie als Bundesvolk annehmen wolle. Darauf umheget Moses auf Gottes Befehl das Volk, damit Keiner den Berg besteige und berühre. „Als nun der dritte Tag kam, da erhob sich ein Donnern und Blitzen, und eine dicke Wolke auf dem Berge und ein Ton einer sehr starken Posaune; das ganze Volk aber, das im Lager war, erschrak. Und Mose führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen, und sie traten unten an den Berg. Der ganze Berg Sinai aber rauchte, darum, daß der Herr auf den Berg fuhr mit Feuer" u. s. w. „Als nun der Herr herniedergekommen war auf den Berg Sinai, oben auf seine Spitze, forderte er Mosen oben auf die Spitze des Berges, und Mose stieg hinauf." Und Kap. 20, 18 f. heißt es: „Und alles Volk sahe dén Donner und Blitz, und den Ton der Posaune und den Berg rauchen. Da sie aber solches sahen, flohen sie, und traten von ferne. Mose aber sprach zum Volke, fürchtet euch nicht, denn Gott ist gekommen, daß er euch versuchte, und daß seine Furcht euch vor Augen wäre, daß ihr nicht sündiget. Also trat das Volk von fern; aber Mose machte sich hinzu in's Dunkele, da Gott innen war." Weiter hin, Kap. 24, 1 ff., erhält Mose den Befehl, mit Aaron, Nadab und Abihu und siebzig von den Aeltesten Israels hinaufzusteigen; er allein aber soll sich Jehovah nahen, die Uebrigen nicht, sie sollen von ferne anbeten. Mose vollzieht diesen Befehl und bleibt dann allein auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte. Unter der Zeit beten die Israeliten das von Aaron verfertigte goldene Kalb an; beim Herabsteigen hört Mose den Jubel des Volks, und als er nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmte er mit Zorn und warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie unten am Berge." Es geht hieraus hervor, daß unmittelbar am Fuße des Berges eine große Ebene liegen mußte, in welcher das Lager der Israeliten aufgeschlagen war und aus welcher der Berg unmittelbar emporsteigen mußte, weil ein Gehege gemacht werden mußte, damit Niemand den Berg besteige oder ihn berühre. Robinson und die ihm folgen finden nun diese Ebene in dem Wadi er-Râhah, aus welcher die Granitwand des Sinai mit dem dreigezackten Gipfel Râs es-Sessâfeh jäh emporsteigt, und er behauptet, daß auf der Südseite sich keine solche Ebene finde. Die, welche für die Aechtheit des Dschebel Musa sprechen, machen die fast noch größere, amphitheatralisch sich vom Felsen aus erhebende Ebene es-Seba'ijeh als die richtige geltend, die Robinson nur nicht gehörig beachtet habe und aus der ebenfalls der Kegel des Sinai unmittelbar wie ein gigantischer Altar Gottes emporsteige. Die Ebene er-Râhah lassen sie für die Stelle des Lagers gelten, aus welchem Moses das Volk dem Herrn durch den nicht engen, drei Viertelstunden langen Wadi es-Seba'ijeh „dem Herrn entgegenführte", welche Redeweise für die Ebene er-Râhah und den Râs es-Sessâfeh keinen rechten Sinn habe, und durch diesen Wadi sey das Volk dann auch in das Lager zurückgeflohen, um dem Schrecken vor der Erscheinung Jehovah's zu entgehen. Robinson hat gegen diese Ansicht weitere Gründe in der Bibliotheca sacra. 1849. Vol. VI. S. 386 vorgebracht (s. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. IV. S. 280); leider ist mir dieser Band nicht zugänglich, um dieselben hier mittheilen zu können. Nach alle dem werden, wie schon gesagt, weitere Nachrichten und Forschungen über die Lokalitäten abzuwarten seyn.

Es bleibt noch übrig, einige kurze historische Notizen über den Sinai zu geben, nach dem, was Robinson darüber Bd. I. S. 199—206 zusammengestellt hat. Nach dem Abzuge der Israeliten vom Berge Sinai hört man weder in der Schrift noch sonst wo anders, daß ihn irgend ein Jude wieder besucht habe, ausgenommen der Prophet Elias, als er vor den Nachstellungen der Isebel floh (1 Kön. 19, 3—8.). Dies erklärt sich daraus, daß die Israeliten am Heiligthum in Jerusalem einen Wallfahrtsort hatten, der alle anderen überflüssig machte. In der früheren christlichen Zeit wird das Sinaigebirge im dritten Jahrhundert als Zufluchtsort ägyptischer Christen in Zeiten der Verfolgung, und schon im vierten Jahrhundert als Sitz zahlreicher Einsiedler erwähnt. Aus der Mitte des fünften Jahrhunderts werden „Gott wohlgefällige und aller Ehre werthe Klöster" auf dem Sinai erwähnt, und im J. 536 finden wir unter den Unterschriften

des Concils zu Constantinopel den Namen Theonas, „Presbyter und Legat des heiligen Berges Sinai und der Wüste Raithou (Tôr), sowie der heiligen Kirche zu Pharan". Das Kloster wurde vom Kaiser Justinian im Jahre 527 an der Stelle gegründet, wo lange vorher von der Helena eine kleine Kirche gebaut worden war (s. Procop. de aedific. Justiniani. V, 8.). Nach der Eroberung durch die Muhammedaner war das Kloster fortwährenden Angriffen derselben ausgesetzt und ist es noch bis auf den heutigen Tag. Die Kenntniß der Sinaihalbinsel im Allgemeinen und des Centralgebirges im Besonderen ist seit Pococke (Beschreibung des Morgenlandes. Bd. I. S. 228—250), der auch den ganzen Apparat der Mönchslegenden gibt, besonders durch folgende Reisenden gefördert worden: Niebuhr (Reisebeschr. I. S. 243 ff.), Seetzen (Reisen. Bd. III. S. 80 ff.), Burckhardt (Reisen in Syrien. Bd. II. S. 870 ff.), Schubert (Reise in das Morgenland. II. S. 307 ff.), Rüppell (Reise in Nubien. S. 257 ff.; Reise in Abyssinien. I. S. 117 ff.), Leon de Laborde (Voyage de l'Arabie Pétrée. Paris 1830—34), Robinson (Palästina. I. S. 145 ff.), Rußegger (Reisen. III. S. 34 ff.), Wellsted (Reisen in Arabien. II. S. 69 ff.), Lepsius (Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1845), Strauß (Sinai und Golgatha. 7te Aufl. Berl. 1859. S. 130 ff.), Tischendorf (Reise in den Orient. Leipz. 1846. Bd. I. S. 218 ff.). S. auch: Mittheilungen über Stephan Olin's Reise in das Morgenland, Sinai bis Akabah, in der Zeitschr. der deutsch-morg. Gesellsch. Bd. II. S. 315 ff. A. P. Stanley, Sinai and Palestine in connection with their history. London. 2 ed. 1858. 8. Arnold.

Sinaita, Anastasius, s. Anastasius, der Sinaite.

Sinaita oder Johannes Climacus (Scalarius), dessen Geburt in das Jahr 525 gesetzt wird, gilt seiner Abstammung nach als ein Palästinenser und wird ein Schüler des Gregor von Nazianz genannt. Von früher Jugend auf soll er den Wissenschaften obgelegen und in denselben sich so gezeigt haben, daß ihm der Beiname Scholasticus gegeben worden sey. In einem Alter von 16 bis 18 Jahren verzichtete er, wie berichtet wird, auf die Freuden der Welt, begab sich in ein Kloster auf dem Berge Sinai und widmete sich hier unter der Leitung eines Abtes Martyrius dem einsamen Leben in beständiger Contemplation. Nachdem er vier Jahre hier gelebt hatte, legte er die Gelübde ab, zog sich im Jahre 560 in eine von dem Kloster nicht sehr entfernte Einöde am Fuße des Sinai zurück, blieb jedoch mit dem Kloster auf Sinai in Verbindung. Durch sein streng ascetisches Leben, durch seine fortwährende Beschäftigung mit den Schriften der Väter wie durch seine Demuth gelangte er in den Ruf großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, indeß fand er doch auch Feinde, deren Verdächtigungen oder Verläumdungen er dadurch beseitigte, daß er während eines ganzen Jahres Stillschweigen streng beobachtete; endlich wurde er zum Abte des Klosters auf dem Berge Sinai gewählt. Eben daher und weil er eine lange Reihe von Jahren dem Kloster angehört hatte, erhielt er den Namen Sinaita. Nach fünf Jahren legte er sein Amt als Abt wieder nieder. Das Jahr seines Todes ist ungewiß; nach Einigen starb er im Jahre 580, nach Anderen erst im Jahre 605 oder 609. Die griechische und lateinische Kirche feiert seinen Gedächtnißtag am 30. März. Unter seinen Schriften ist besonders sein *Κλίμαξ* (daher sein Name Climacus) *τοῦ παραδείσου* oder *Πλάκες πνευματικαί* berühmt geworden; die Schrift diente den Mönchen lange Zeit als Lebensregel und ist nicht nur in Uebersetzungen (von Ambrosius Camaldulensis Venet. 1531. 1569. Col. 1540. 1624; von Matthäus Raderus, griechisch mit lateinischer Uebersetzung. Paris 1633, spanisch zu Toledo 1504, zu Salamanca 1571; französisch von Arnold d'Andilly. Par. 1654; 1661) erschienen, sondern auch mit Scholien und Commentaren herausgegeben worden (Venet. 1518). Sie ist in der Form von Aphorismen oder Sentenzen geschrieben und stellt 30 Stufen auf, die man überschreiten müsse, um die Seele zur Vollkommenheit zu bringen. Sein Brief *πρὸς τόν ποιμένα* ist an den Abt Daniel von Raitha, einem Kloster am rothen Meere, gerichtet, handelt von den Pflichten

eines Abtes und ist von Raderus mit lateinischer Uebersetzung und mit Noten herausgegeben worden (Aug. Vind. 1606). Vgl. Ecclesiae Graecae Monumenta. Tom. III. ed. Joh. Bapt. Cotelerius. Lut. Par. 1686. Pag. 211 sq. — Nouvelle Bibliothéque des auteurs ecclesiastiques par L. Ellies Du Pin. T. V. A. Mons. 1691. Pag. 98—101.— Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters von W. Gaß. Greifsw. 1849. Th. II. S. 59 ff. **Neudecker.**

Sinear, s. Babylonien.

Sinecure (sine cura), nennt man eine Pfründe (praebenda, beneficium), deren Genuß nicht an Dienstleistungen (ein Amt, officium) geknüpft ist. Während ordentlicherweise der Grundsatz gilt: Beneficium datur propter officium (Bonifacius VIII. in cap. 3. de rescriptis in VI° [I. 3.]), tritt bei der Sinecure das Gegentheil ein, denn sie ist ein beneficium sine officio. Sie ist daher nicht identisch mit einem beneficium oder officium non curatum, simplex (s. den Art. „Beneficium", Bd. II. S. 50), da cura bei einem solchen die engere Bedeutung von cura animarum hat. Wenn aber der Inhaber eines officium und beneficium non curatum zugleich die Befugniß hat, sich entfernt von der Amtsstelle aufzuhalten und durch einen Vikarius vertreten zu lassen (beneficium non residentiale), so wird sein Beneficium dadurch selbst zur Sinecure (m. s. überhaupt den Art. „Residenz", Bd. XII. S. 746 f.). Die Zulässigkeit einer solchen hängt davon ab, daß Jemand ein anderes Amt bekleidet, dessen Einkünfte zu seinem Unterhalte nicht hinreichen. Die Sinecure wird dann ein beneficium compatibile (s. Bd. II. S. 53), aber auch wohl eine commenda (s. Bd. III. S. 4). Während in der römisch-katholischen Kirche solche Sinecuren jetzt wohl nur selten vorkommen, finden sie sich noch öfter in der evangelischen Kirche. Stifter und Klöster wurden in Folge der Reformation gewöhnlich gleich aufgehoben und ihre Güter für Kirchen und Schulen verwendet, so weit nicht die Fürsten dieselben auch dem Fiskus einverleibten. Ein Theil der Kloster- und Stiftsstellen wurde aber erhalten und entweder mit gewissen Aemtern verbunden oder auch selbstständig als Pfründe verliehen. Nur einzelne derselben fielen an die Universitäten als Doktorpfründen (praebenda scholastici u. s. w.; s. J. H. Boehmer, ius eccles. Protestantium lib. III. tit. I. §. L. u. a.), die meisten aber wurden ihrem ursprünglichen Zwecke ganz entfremdet. Es bemerkt darüber ganz richtig Eichhorn (deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Th. IV. §. 558): „Die Klöster, in welchen man die Prälaturen und Conventualstellen als Kirchenpfründen vergab, wurden eben so wie die Collegiatstifter weder der Kirche noch dem Staate besonderlich nützlich. Denn die letzteren behielten in Rücksicht der Chorherren im Ganzen ihre bisherige Verfassung, nur so, daß diese ganz aufhörten, Geistliche zu seyn, weil das Institut unverändert zur protestantischen Kirchenverfassung nicht paßte. Die protestantischen Stifts- und Klosterpfründen wurden daher zu Sinecuren, die gar keine wahre kirchliche Beziehung mehr hatten" (m. s. auch noch Eichhorn, Kirchenrecht II, 599. 600. 626. 627). Eine Aufhebung dieser Sinecuren und Verwendung für Kirche und Schule ist schon öfter beantragt (m. s. z. B. Pinder, über die evangel. Dom- und Collegiat-Capitel in Sachsen. Weimar 1820. Die evangelischen Domcapitel in der Provinz Sachsen. Halle 1850). Zum Theil ist eine solche auch bereits erfolgt oder wenigstens in Aussicht gestellt (m. s. Denkschrift des evangel. Oberkirchenraths, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen. Berlin 1852).

Bei weitem mehr als in Deutschland gibt es aber in England viele Hof-, Staats- und Kirchenstellen, die nur Sinecuren sind. Man s. darüber Nachweisungen bei Gneist, das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht. Th. I. (Berlin 1857). S. 61. 62. 159. 297. 537 f. 593 f. 603. Derselbe bemerkt: „Die Scheidung der englischen Geistlichkeit in ordentliche Pfründen und Vikare ist unter den Nachwehen des Verfalls der Kirche bis heute die fühlbarste; und die englische Kirchenverfassung hat nicht die Kraft gehabt, sie zu überwinden, da sie im nächsten Interesse der regierenden Klassen

ist. Die älteren Gesetze gegen die mißbräuchliche Scheidung der Arbeit und des Einkommens in der Kirche 15 Ric. II. c. b. und später wurden schwach gehandhabt, bei Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. ging die Masse der expropriirten Pfarreinkünfte in fremde Hände über und wurde später nur theilweise restituirt. Je mehr dann die Kirche mit den Interessen der regierenden Gentry zusammenwuchs, um so mehr griff das Unwesen der nicht residirenden Pfarrer um sich, welche irgendwo die Einkünfte verzehrten, während ein ärmlich besoldeter, oft unwissender Vikar der Seelsorge oblag. Erst der starke Abfall der Bevölkerung von der Staatskirche und das reformirende Einschreiten der Staatsgewalt haben im 19. Jahrhundert sichtbare Besserung hervorgerufen. Noch im Jahre 1835 waren 4000 Curaten für nicht residente Pfarreien vorhanden, 1854 nur noch 1800 u. s. w. H. F. Jacobson.

Sinim, nur Jes. 49, 12, wo ein אֶרֶץ סִינִים erwähnt wird, dem Zusammenhange nach eine ferne Gegend, entweder im Süden (so Chald. Targ. מֵאֲרַע דָּרוֹמָא. Hieron. terra australis. Rabb. Saad. ap. Kimchi, Grotius u. A.) oder im Osten von Palästina gelegen. Wenn im Süden, so könnte die Namensähnlichkeit eher noch auf das entfernte Siene (s. d. Art.; vgl. Michael. spicil. II, 32 sqq. suppl. 1741 sq.) führen, als auf das nahe Pelusium (Aben Esra, Bochart, Phal. IV, 27., Ewald), da es heißt מֵרָחוֹק und man auch nicht wohl von einer אֶרֶץ der Bewohner Pelusiums sprechen kann. Wenn im Osten, so übersetzen zwar die LXX. γῆ Περσῶν, aber ohne Grund, und die schon von Arias Mont. und Junius aufgestellte, neuerdings durch Langlès recherches asiat. II. 406. und besonders durch Gesenius (thes. II, 948 sqq. und Comm. zu Jes.) vertheidigte Hypothese, daß China, Sina darunter zu verstehen sey, ist neuerdings ziemlich allgemein angenommen (Umbreit, Stier, Hitzig, Maurer, Knobel). China konnte den Israeliten schon durch den Verkehr mit Babel wenigstens dem Namen nach als fernstes Land im Osten bekannt seyn. Zwar kam die Dynastie Tschin, von der China den Namen haben soll, erst 246 v. Chr. zur Herrschaft über ganz China, aber in den westlichen Gegenden China's (Schensi) war sie schon 651 Jahre vorher mächtig. Auch in den Gesetzen des Menu wird schon das Volk Tschina's erwähnt. Der Name dieser, Vorderasien näher liegenden mächtigen Herrschaft konnte wohl für's ganze Reich gebraucht werden, wie יָוָן für ganz Griechenland steht. Auch in den anderen semitischen Dialekten ist Sin, Zin, der Name für China; arab. صين, Abulf; syr. ܨܝܢ. Auch im späteren hebräischen Sprachgebrauche ist צִין und סִינִים Name für China oder die Mongolei. Vgl. B. Kosri 2, 20: שהיא תחלת המזרח ליישוב und Zeitsch. „Orient" 1847. I, S. 10. Strabo 11, 519. kennt ebenfalls eine Gegend Thinä, wo die östlichste Spitze der Erde ist, wie das heil. Vorgebirge in Iberien die westlichste, vgl. Peripl. mar. Erythr. p. 36 sq. Der griechische und römische Name, Seres, Serica (σηρ, der Seidenwurm, Hesych., Plin. 11, 22.) scheint sich von den Scythen und Armeniern, den Zwischenhändlern der chinesischen Seide, herzuschreiben.
Leyrer.

Siniter. Sini, 1 Mos. 10, 17., vgl. 1 Chr. 1, 15, סִינִי, LXX ὁ Ἀσενναῖος, Vulg. Sinaeus, der achte unter den 11 Söhnen Kanaans, steht hier als Stammvater eines sonst nicht näher bekannten, kleineren, wahrscheinlich ackerbauenden, kanaanitischen Volksstammes. Derselbe wohnte in dem fruchtbaren Landstriche nördlich von Tripolis, zwischen den עַרְקִי u. אַרְוָדִי und gerieth wahrscheinlich später, wie seine ebenfalls kleineren Nachbarstämme, die Arkiter und Semariter, in Abhängigkeit der reicheren und mächtigeren phöniz. Vororte Sidon und Aradus, die im Verein mit Tyrus in der Nähe die Bundesstadt Tripolis bauten (s. Ritter XVII, 12 ff. Movers, Phön. II, 1. S. 114). Strabo 16. S. 755. erwähnt ein Raubschloß der Ituräer, Σιννᾶ auf dem Libanon, von welchem aus sie die ackerbauenden Bewohner der Ebene räuberisch überfallen haben. Möglich, daß dieses Sinna von den Sinitern den Namen hat, entweder weil die Ituräer durch diese Zwingveste die Siniter im Zaume hielten oder weil sich (wie der amerikan. Mis-

sionär Thomson vermuthet, Ritter a. a. O. und Thomson, the land and the book, pag. 166. 169) diese verkommenen kanaanitischen Stämme in's Gebirge geflüchtet haben, wo die späteren Ituräer, die jetzigen Nosairier und Drusen, als ihre Nachkömmlinge anzusehen wären. Joseph. Gor. ed. Breithaupt p. 92 (cf. Diod. Sic. 16, 41 sqq.) führt die Sinim nebst den Arkim als Verbündete des Artaxerxes Ochus an, woraus wenigstens zu erhellen scheint, daß sie in dieser Zeit ein selbstständiges Gemeinwesen bildeten. Auch Hieronymus qu. in Gen. 10, 17. Tom. II. p. 516 erwähnt im Nordosten von Tripolis, eine halbe Stunde von Arcä an der Küste, die civitas nomine Sini, quae postea vario eventu subversa bellorum nomen tantummodo loco pristinum reservavit. Der Reisende Breydenbach, 1483 n. Chr. (Reyßbuch. Frankf. 1609. Bd. I. S. 115) kennt einen Flecken Syn (Sinochym) am Fuße des Libanon, nördlich von Tripolis, kaum eine Stunde vom Fluß Arka. Onkelos, Jon. Targ. zu 1 Chr. 1, 15. Beresch. rabb. zu Genes. I, 17. haben ארתוסיא (אוֹר תוּשִׁיָּה), Ὀρθωσιας, 1 Makk. 15, 37., eine Seestadt, südlich von der Mündung des Flusses Eleutherus (= Aradus? vgl. Bd. XI. S. 610. 613), 12 Meilen nördlicher als Tripolis (tab. Peut. cf. Str. 16, 753. Plin. 5, 17. Ptol. 5, 15.) statt סִינִי; dagegen Saadia zu Genes. 10. 17. Juchas. p. 135 b. identificiren es mit Tripolis. Der Name kommt noch weiter nördlich vor. Vgl. Ritter XVII. S. 64 ff. Khalil b. Schahin erwähnt ein سين als Namen einer Stadt im Paschalik von Aleppo. Nahr es Sin heißt ein Fluß, an dessen Mündung Beldeh liegt, das *Πάλτος* bei Strabo a. a. O. zwischen Laodicea und Aradus. Hier werden wir wohl auch den ursprünglichen Wohnsitz der Siniter zu suchen haben.

Leyrer.

Sinnbilder, christliche. Es gehört zur Beschränktheit des geschaffenen Menschengeistes, daß er nicht, wie der schöpferische Geist, sich unmittelbar in Wort und That aussprechen kann, sondern der mannichfaltigsten Vermittelung bedarf. Alle Menschensprache ist nur ein Symbol und die Sprache aller Völker ist wesentlich auf Bild und Gleichniß angewiesen, um zumal für die Vorstellung und den Gedanken des Uebersinnlichen wenigstens den relativen und indirekten Ausdruck zu finden, nachdem der absolute und direkte ihr nicht möglich ist. So hat sich die Religion insonderheit als das Gebiet des Uebersinnlichen überall einen eigenen Bilderkreis und eine mehr oder minder reiche Bildersprache geschaffen. Je niedriger die Religionsstufe ist, desto mehr gilt das Bild. Je vollkommener die Offenbarung ist, desto mehr findet der Geist seinen reinen und unmittelbaren Ausdruck. Im niederen Heidenthum ist das Bild noch nicht einmal Mittel, sondern Selbstzweck, das Bild ist der Gott, das Bild wird angebetet. Die Erhebung des Idols zum Symbol, des massiven Bildes zum bloßen Sinnbilde liegt in der Entwickelung des Heidenthums, das immer wieder zum groben Bilde zurücksinkt. Die alttestamentliche Offenbarung dagegen ist die reine sinnbildliche Religion. Da ist Alles Andeutung und Vordeutung, Abschattung der höheren Gegenwart und der zukünftigen Wirklichkeit; mit dem Sinnbild geht das Vorbild Hand in Hand, um die Epiphanie des Wahrhaftigen vorzubereiten. Erst im Gebiete des N. Testam. ist die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit möglich, die Schattenbilder sind geschwunden, die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater ließ sich sehen mit aufgedecktem Angesichte. Dennoch schauen auch die Christen nur erst wie durch einen Spiegel im dunkeln Worte und noch nicht von Angesicht zu Angesicht, bis Alles in's Licht verklärt ist. Um den Menschen verständlich zu werden, mußte der Gottmensch selbst sich zu seiner und seines Reiches Offenbarung noch des Gleichnisses und Bildes bedienen, und müssen auch die Christen von den Aposteln her sich daran genügen lassen, daß, was außer Christo kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, nur erst andeutungs-gleichniß- und bildweise verkündigt werde, bis die vollkommene Geistessprache im vollendeten Reiche Gottes das Uebersinnliche ohne irdisch-sinnliche Mittel auszudrücken vermag.

Die christliche Sinnbilder-Sprache nun ist theils eine eigenthümlich neutestamentliche, theils schließt sie sich an die alttestamentliche, theils an die allgemein menschliche

an. Auch aus der heidnischen Symbolik und Mythologie ist in der altchristlichen Kirche allerdings Einiges theils unbefangen und harmlos, theils unbedacht und gedankenlos benutzt worden, um christliche Gedanken und Geschichten anzudeuten oder darzustellen. Das spätere Mittelalter und vollends die moderne Zeit vom Ende des 15ten Jahrhunderts an hat sogar das heidnische Sinnbild und die heidnische Sage unfromm und muthwillens dem kirchlichen und biblischen Bilde vorgezogen. Hiervon handelt die „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's 16te Jahrhundert" von Prof. Dr. F. Piper in den beiden Abtheilungen des ersten Bandes aufs gründlichste. Wir haben es hier nur wesentlich mit den christlichen Sinnbildern zu thun, welche nicht der heidnische, sondern der heilige Geist behufs der Offenbarung und der Andacht ausgeprägt hat zu einer Sprache und Kunst, „wie sie den Heiligen geziemt".

Eine große Anzahl von Sinnbildern ist vom Alten Testament her unmittelbar in's Neue übergegangen oder in der christlichen Redeweise gäng und gäbe geworden. Die wichtigsten mögen in alphabetischer Folge hier kurz genannt seyn. Adlerflügel ist das Sinnbild der Allmacht, der Verjüngung und Wiedergeburt (Ps. 103. Jes. 40.); Aerndte ist Sinnbild der Strafe; Ameise — des Fleißes; Apfelbaum (im Hohenliede) — der Fülle gesunden Lebens; Arm — der göttlichen Allmacht. Asche bedeutet (Jon. 3, 6. Matth. 11, 21.) Buße; Auge — die göttliche Allwissenheit; Aussatz — das äußerste menschliche Elend; Babel — die wollüstige Ueppigkeit; Bad — die Reinigung von Sünde und Krankheit; barfuß — Demuth und Selbsterniedrigung der Trauernden (2 Sam. 15. Ezech. 24.), Gefangenen (Jes. 20.) und Sklaven (2 Chr. 28.); Baum, je nachdem er kräftig oder dürr — Leben oder Tod; Bock — unrein; Bogen — die weltliche, kriegerische Macht; Braut — die Gemeinde (Jes. 54, 1. Ezech. 16.); Brunnen, der verschlossene — Jungfräulichkeit (Hohesl. 4.); Burg — Schutz; Ceder — die Hoffart (Ezech. 31.) und das immerwährende Heil (Ps. 92.); Cherub als Stier, Löwe, Adler (bei Ezech.) — die erhabene Schöpferkraft; Flügel und Räder bedeuten die schnellkräftigste Bewegung, die vielen Augen daran die Allwissenheit. Auf seinem Thronwagen von den Cherubim getragen, ist Gott der im ganzen sichtbaren Weltraume nach allen Seiten hin Wirkende, überall Gegenwärtige; die rollenden Räder bedeuten den rollenden Donner. Garten, der verschlossene (Hohelied 4.) — ist die keusche Jungfräulichkeit; gebären, Geburt — ist Sinnbild der Bekehrung zum neuen, geistlichen Leben; Wehen sind die inneren Schmerzen der Buße, Reue, Sehnsucht; Wehen, ohne Kraft zu gebären, bedeuten die fruchtlosen Rührungen und Erschütterungen, Bereuungen und Traurigkeiten der geistlich Todten. Das Glasmeer unter Gottes Thron (Ezech. 1.) ist der Lichtäther. Gold bedeutet das himmlische Element, in welchem Gott wohnt; die im Kampfe bewährte Tugend; als goldenes Kalb — die weltliche Ueppigkeit. Hand Gottes ist Sinnbild der Allmacht. Die Granate ist wegen der vielen Samenkörner Sinnbild des Volkes Gottes. Harfe bedeutet Lobgesang; Heu — das vergängliche Menschenleben; Hirsch — die nach Gott dürstende Seele (Ps. 42.). Hirten sind die Fürsten und Vorsteher des Volkes; Honig ist wegen seiner Reinheit und Süße das Wort Gottes (Ps. 119.); Horn — Stärke; Hunde, bissige sind böse Feinde, stumme sind treulose Wächter. Joch ist das Bild der Knechtschaft und Gefangenschaft. Kelter ist das Blutvergießen (Jes. 63.). Licht ist Gott, als der Heilige, über alles Materielle Erhabene, der reine Gott; Lilie bedeutet Seelenreinheit; Löwe — göttliche Stärke; Mantel — Schutz; Oel — das Heil, die Gnade; Ofen — Gefangenschaft und Trübsal zur Prüfung und Rechtfertigung; Pfeile — göttlicher Zorn; Palmbaum — der Gerechte, der immer glücklich ist; Quelle — Leben und Heil; Rauch — Vergänglichkeit (Jes. 61.); Rechts ist die Ehren- und Kraftseite. Regen bedeutet göttlichen Segen; Regenbogen — Gnade und Frieden (Ez. 1, 28.), die Herrlichkeit des Herrn; Rohrstab — Gebrechlichkeit; Rose — Sinnbild der Liebe; Ruthe — den göttlichen Zorns; Sack — die Trauer;

Salz — die Kraft und Dauer; Schatten ist Nichtigkeit; Schaum — das Werthlose Sündige, Gottlose; Schlange — die Bosheit und Verführung; Schlüssel — Besitz und Amtsgewalt; Schwein — rohe Lust und Gewalt (Ps. 80, 14.); Schwert — die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit, der göttliche Zorn; Sonne — Gott als Urquell des Lichtes und Heiles; Spinnweb — Jes. 59. nutzloses Treiben, Hiob 8. nichtige, grundlose Hoffnung; Stab — Stütze, Sicherheit, Schutz; Stabwehe bedeutet Strafe; Staub — Vergänglichkeit; Stein — das Feste; Stier — das Starke, Gewaltige; Stroh — Unfruchtbarkeit, Werthlosigkeit; Taumelbecher (Jer. 51.) ist Sinnbild des üppigen irdischen Glückes, das übermüthig macht; Thau — Segen des Himmels; Thiere — Leidenschaften; Thron — Herrschaft; Thurm — Festigkeit; Topf — die Creatur, und Tropfen am Eimer — deren Nichtigkeit; Wasser — Reinigung; Weinstock — das Volk Israel als von Gott gepflanzt und gepflegt; Weintrauben und Heerlinge — das Wohl- und Uebelgerathene. Weiß ist die Farbe der Reinheit; Wind bedeutet die Eitelkeit, die Sünde; Wurm — das leibliche Elend; der Wurm, der nicht stirbt, die Reue; Ysop ist Mitttel und Bild der Reinigung. — Ueber das Sinnbildliche im mosaischen Cultus, über die Symbolik der Farben und Zahlen, welche aus dem A. Testam. namentlich in die Apokalypse herübergenommen und damit zum Theil allgemein christlich und kirchlich geworden ist, muß auf die betreffenden Commentare, auf das bekannte Werk von Bähr und auf die einzelnen Artikel in der Encyklopädie verwiesen werden. —

Wir gehen über zu den besonderen neutestamentlichen Sinnbildern, wie sie aus dem Munde Jesu und der Apostel in den Dienst der evangelischen Verkündigung und Erbauung gekommen sind. Das Aas ist Bild des verfaulten Judenthums; der Adler bezeichnet das vernichtende Römervolk; Abraham's Schooß ist der Ort der selig im Glauben Gestorbenen; der Acker ist die Welt und das Herz; der Anker — die Hoffnung; das leibliche Auge ist Bild des geistigen, der Seele. Böcke sind die Gottlosen; Braut des Lammes ist die Kirche Christi; die zwölf Edelsteine sind die Apostel (Offb. 21.); sieben Fackeln sind die sieben Geister Gottes (Offb. 4, 5.; Finsterniß ist Sinnbild der Sünde und des Todes; (Augen wie) Feuerflammen (Offb. 19.) bedeuten den Zorn; Fische sind die Menschen; der Fuchs ist Sinnbild der List; die Taube Bild der Einfalt und Liebe; Kelch bedeutet das Leiden; Hochzeit, Hochzeitskleid und Mahl sind Sinnbilder der freudigen und feierlichen Vereinigung Christi und seiner heiligen Gemeinde; Krone bedeutet die himmlische Herrlichkeit; das Lamm Gottes ist Christus; Lämmer sind die Gläubigen und Seligen; der starke Löwe ist Sinnbild der Heldenkraft und Allmacht Christi; mit dem brüllenden Löwen, der auf Raub ausgeht, ist der Satan verglichen. Lampe bedeutet die geistliche Wachsamkeit; der Morgenstern ist Christus als der den ewigen Tag Bringende; Palme ist das Siegeszeichen des Glaubens; die Perle ist Sinnbild der Herrlichkeit und Seligkeit des Reiches Gottes, sowie des Zeugnisses oder Wortes davon; die Flammenzungen der ersten Pfingsten bedeuten die Geistessprache; Schafe sind gegenüber den Böcken die Frommen; der Schafstall ist die Gemeinschaft der Gläubigen; Schafskleider bedeuten das falsche Scheinwesen; das Schwert ist Bild des göttlichen Wortes; das Senfkorn ist Bild des Wachsthums des göttlichen Reiches; die Sichel bedeutet die Ernte; das Siegel auf der Stirne ist die göttliche Bestimmung, Erwählung und Anerkennung; die Sonne, der Aufgang aus der Höhe, ist Christus, der sich auch das Brod und Licht des Lebens, den Eckstein, die Thüre, den guten Hirten, den Weg, den Weinstock nennt; der Weinberg ist das Reich Gottes; der Weihrauch ist Sinnbild des Gebets; Weiß ist die Farbe der Unschuld und Reinheit; der Wolf ist, wie der brüllende Löwe oder die alte, arge Schlange, der Teufel.

Wie diese Sinnbilder in der heil. Schrift selber eine mehr oder weniger hervorragende Stelle einnehmen, so hat sich die christliche Gemeinde das eine mehr als das

andere zu eigen gemacht. Je nach ihren Stimmungen und Umständen wurden gewisse Sinnbilder beliebt und bevorzugt, dann wieder aufgegeben und vergessen. Manches, ohne was die alten Christen im mündlichen Verkehr, in der kirchlichen Sprache, im ganzen Leben und noch nach dem Tode in den Grüften und an den Särgen, im Gottes- und im Privathause gar nicht seyn konnten, ist später verschollen, um Anderem Platz zu machen oder auch eine leere Stelle zu lassen. Am reinsten und reichsten in heiliger Einfalt und Nüchternheit, hat nach dem Vorgange und aus der Fundgrube der heiligen Schrift die altchristliche Gemeinde sich des Sinnbildes bedient in Wort und That, in Schrift und Kunst. — Aus mehr als einem Grunde haben die alten Christen sich mit Vorliebe dem Sinnbilde zugewandt und an ihm auch in der bildenden Kunst sich genügen lassen. Theils war die Glaubenslehre noch nicht entwickelt, der Lehrgehalt noch nicht klar und bestimmt herausgearbeitet, theils war das Glaubensleben noch ein unmittelbares, einfaches und innerliches, das in der Einfalt auf Christus sich mit sinnigen Andeutungen und Gleichnissen Genüge that, theils erlaubte die heidnische Umgebung nicht offen in unmittelbar geschichtbildlicher Darstellung den gefundenen Schatz im Acker hervorzutragen. Im Sinnbilde sollte das junge Christenthum mit seinen seligen Geheimnissen des Glaubens, Hoffens und Liebens ebenso geborgen als geoffenbart seyn vor der Welt. Daher hat sich die erste christliche Kunst zu einer wesentlich symbolischen gestaltet; nicht das biblische, evangelische Bild in geschlossener Reihe, sondern das alttestamentliche Vorbild, das natürliche Gleichniß, das neutestamentliche Sinnbild wurde neben einer nur kleinen, harmlosen Auswahl evangelischer Geschichten aus dem öffentlichen Leben und dem ersten Leiden Jesu dargestellt. „Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen", hat zuerst Bischof Münter im J. 1825 näher beschrieben und zusammengestellt. Nach ihm und anderen Vorarbeiten geben wir hier eine alphabetische Uebersicht derselben, welche für den Haus- und Handgebrauch der Leser unserer Encyklopädie ausreichen und das Nachschlagen in anderen Werken ersparen soll.

Aehren sind mit Trauben Sinnbilder des heil. Abendmahls. Aehren sind auf einem altchristlichen Sarkophage die Attribute des landbauenden Adam, wie das Lamm der wollenspinnenden Eva.

Anker war bei den Alten ein Sinn- und Wappenbild für gute Hafenstädte, aber nie der Hoffnung. Nach Hebr. 6, 19. kommt es hiefür oft in altchristlichen Grabsteinen und geschnittenen Steinen vor, namentlich mit einem oder zwei Fischen daneben. Auf einem ehernen Sarge ist der Anker neben einem Schiffe die Hoffnung der Kirche. Auch Sinnbild der Standhaftigkeit im Leiden ist es auf einem Grabsteine, wo das Monogramm Christi zwischen einer Taube und einem Anker steht zum Andenken Faustinae Virginis Fortissimae.

Die Arche, aus welcher Noah seine Arme der Taube entgegenstreckt, ist auf altchristlichen Sarkophagen oft das Sinnbild des im Grabe verschlossenen Menschen, welcher der seligen Auferstehung entgegenharrt.

Die Bettlade aus Luk. 5, 25. ist auf altchristlichen Särgen öfters das Sinnbild der Erlösung von aller Gebrechlichkeit durch einen christlichen Tod.

Der Brunnen kommt in christlichen Miniaturen vor, umgeben von den vier Evangelisten, als Sinnbild der Taufe, der Wiedergeburt.

Die Cypresse war heidnisches Trauermal, weil ein abgehauener Baum dieser Gattung nicht wieder ausschlägt, also Sinnbild der heidnischen Hoffnungslosigkeit. Die Christen brauchten daher die Cypresse nur selten auf ihren Grabdenkmälern, und Ambrosius deutet die immergrüne Cypresse (Gregor der Große auch, weil ihr Holz der Fäulniß widersteht) als Bild des Gerechten.

Delphin, der klugblickende Fisch des Mittelmeeres, galt den Griechen und Römern als Sinnbild der Humanität in der feindseligen Tiefe, daher auch als hülfreicher Führer in's Reich der Todten. Auf christlichen Särgen und Gemälden kommen einzelne Delphine vor, ohne etwas zu tragen (vgl. übrigens Fisch), und nur in Neben-

werken, also mit sehr besonnener und leiser Beziehung auf den altheidnischen Gedanken der Ueberfahrt nach den Inseln der Seligen: „Christus führt sicher durch das Dunkel des Todtenreiches."

Die Fichte oder Tanne, welche nie ihre traurigen, dunkelgrünen Nadeln verliert, soll als Sinnbild beständiger Trauer nicht bloß auf heidnischen, sondern auch auf altchristlichen Grabmälern vorkommen (nach Aringho und Mamachi).

Der Oelbaum, der so häufig im A. Testam. vorkommt, ist nicht bloß von je her ein Bild des Friedens, sondern auch durch sein schönes, immergrünes Laub den Christen für ihre Grabmäler ein Sinnbild der Fruchtbarkeit zu guten Werken, der Rechtschaffenheit und Unschuld, des stillen Lebens und der Barmherzigkeit laut der Kirchenväter. So steht er auf dem Grabmale eines achtjährigen und fünfjährigen Knaben.

Die Palme war den Christen heilig durch Offenb. 7, 9. und kommt als Siegeszeichen unzähligemale nicht bloß auf Märtyrergräbern vor.

Das Ei als Sinnbild der Auferstehung Jesu, der aus dem Grabe hervorbrach wie das Küchlein aus dem Ei, worin es begraben lag — ist vor sehr alter Zeit ein Ostergeschenk der einander zur Auferstehung des Heilandes sich Glück wünschenden Christen.

Die Eidechse kommt auf einem altchristlichen Grabmal, auf dem die Genien Trauben lesen, in der Hand eines Genius vor und ist öfters in mittelalterlichen Kirchen ausgehauen, namentlich an christlichen Leuchtern angebracht, — das sich sonnende, Licht suchende Thierchen ist offenbar ein Sinnbild der nach Licht verlangenden, im Lichte wandelnden und im Lichte lebenden Seele.

Das Einhorn war das Symbol des Kreuzes nach Justin und Tertullian, weil im Kreuzespfahl ein Pflock war, auf dem die Gekreuzigten rittlings saßen, damit die Hände nicht aus den Nägeln schlitzten. Im Mittelalter wurde das Einhorn, das nur gefangen werden könne, wenn eine reine Jungfrau ihm ihren Schooß öffne, ein Sinnbild der Menschwerdung Christi, später der Jungfräulichkeit und Keuschheit, auch der Einsamkeit.

Die Evangelisten wurden dargestellt unter dem Bilde von vier Schriftrollen oder vier Quellen, die einem Hügel entrinnen, worauf der Herr steht oder auch das Lamm oder das Kreuz. Hin und wieder sind nur zwei (Doppel-?) Quellen, etwa weil zwei Evangelien von Jüngern, zwei von Gehülfen der Apostel geschrieben wurden. Sehr früh wurden die vier Thiere Ezech. 1, 5. Offb. 4, 6. 7. auf die vier Evangelisten gedeutet, doch finden sie sich nicht in den Katakomben, sondern erst in den Mosaiken des fünften Jahrhunderts. Ueber die Vertheilung der vier Thiere war verschiedene Meinung, bis die von Hieronymus siegte. Weil er die menschliche Herkunft Jesu hervorhebe, bekam Matthäus den Menschen; Markus, da in ihm die Stimme des in der Wüste brüllenden Löwen vernommen wird, bekam den Löwen; da er mit dem Priester (Zacharias) anfängt, bekam Lukas den Ochsen, und dem Johannes wurde, weil er sich in den Himmel schwingt, um von dem göttlichen Worte zu reden, der Adler zugetheilt. In neuerer Zeit hat Dr. Lange es gewagt, diese Tradition dahin zu verbessern, daß er dem Matthäus den Opferfarren gab, weil er besonders dem hebräischen Volke den verheißenen Messias, in dessen Blute es die wesentliche Versöhnung finden sollte, verkündigte; dem Lukas aber das Menschen-Antlitz, weil er die reine, göttlichstarke Humanität Christi mit Vorliebe darstelle (s. Leben Jesu I, 157. 158).

Ein Faß oder mehrere (einmal zwischen zwei Tauben und darunter das Monogramm Christi) kommt öfter in der Katakomben vor, — auf Karren durch Ochsen oder ein großes Faß mit kleinen Fässern einfach durch Männer fortgezogen — ist ein noch nicht recht erklärtes Sinnbild. Münter deutet es auf die Eintracht in der Ehe und Kirche, weil es aus vielen Dauben vereinigt ist. Ein Faß mit zwei Tauben zu den Seiten und dem Monogramm Christi darunter, geht vielleicht auf das in Unschuld und in Ehren gehaltene Faß 1 Thess. 4, 4 — den Leib als Behältniß der Seele; wobei allerdings zu bedenken ist, daß die Alten vorzugsweise irdene Gefäße brauchten. W. Menzel denkt an die Kelterung, also an den Wein des Abendmahls?

Die Fische wurden durch Matthäus 4, 19. und Luk. 5, 2. 7. und durch die Erinnerung an die Taufe, aus welcher sie hervorgezogen werden, ein sehr beliebtes Sinnbild für die Christen, welche auch geradezu den mystischen Namen „Fische", „Fischlein" erhielten. In dem uralten Hymnus bei Clemens von Alex. am Schlusse des Pädagogos wird Jesus angerufen: „Fischer der Sterblichen, der Erben des Heils, der du aus friedlicher Fluth mit süßem Leben die reinen Fische fängst." Auf Grabsteinen, Grablampen und geschnittenen Steinen kommt die Figur eines oder zweier Fische neben einem Anker oder mit der Taube sehr oft vor. Auch krystallene Fische wurden in den Katakomben gefunden. In einem altchristlichen Bilde in Afrika ist der gute Hirte mit seinen Schafen dargestellt, um eines derselben (Apostel) sind sieben Fische gestellt — ein anschauliches Bild der Bekehrung zum Christenthum, der von dem Apostel erfolgreich betriebenen Menschenfischerei. Durch das ganze Mittelalter blieb dieses Sinnbild der durch die Taufe wiedergeborenen Seele beliebt. In einem messingenen Taufbecken einer Dorfkirche bei Ringsted fand Münter drei im Dreieck übereinanderliegende Fische. In der St. Urbanskirche in Schwäbisch-Hall ist ein Fisch in der Sohle eines Chorfensters aus Stein ausgehauen. Und so oft. — Aber nicht bloß die Christen hießen Fische, sondern Christus hieß so. Tertullian sagt: „Aber wir Fischlein werden, nach unserem Fische Jesus Christus, im Wasser geboren." Im Talmud heißt der Messias דָּג — weil er im Zeichen der Fische in der Conjunktion des Jupiter und Saturn geboren werden sollte nach Abarbanel. — Die Entdeckung, daß die Anfangsbuchstaben des Namens Christi: *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ*, das Wort *ΙΧΘΥΣ*, Fisch, geben, gab Veranlassung zu Akrostichen in Gedichten und in Steinschriften. Die Kirchenväter deuten das Wort mannichfach aus. Augustin sagt de Civ. Dei 18, 23.: ICTIS, in quo nomine mystice intelligitur Christus eo, quod in hujus mortalitatis abysso, velut in aquarum profunditate vivus, h. e. sine peccato esse potuerit. Optatus sagt: hic est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut, quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina (das Taufbecken) vocitetur. Der Wunderfisch des Tobias kommt ebenfalls in Gemälden und Gläsern der Katakomben vor und wird auf Christus gedeutet, der piscis magnus, in sua passione decoctus, qui ex sua passione die Heilung des Tobias wirkte; vergl. Augustinus, Sermo IV. de St. Petro et Paulo. Julius Afrikanus nennt ihn den großen, am Hamen der Gottheit gefangenen und die ganze Welt, als ob sie im Wasser wäre, mit seinem eigenen Fleisch ernährenden Fisch — theils in Bezug auf den Leviathan, dessen Fleisch nach jüdischer Fabel alle Juden speisen soll, theils mit Bezug auf die zwei Fische, mit denen Christus 5000 Mann speiste, angewandt auf das heil. Abendmahl. — Auf einem geschnittenen Steine scheint ein Delphin ein Schiff zu tragen, das mit dem Kreuze bezeichnet ist: das ist Christus, der seine Kirche durch die Wogen des Weltmeeres trägt. — Auf ältesten christlichen Bildern, die noch unter Einfluß heidnischer Erinnerungen standen, ist der Fisch in der Hand eines Menschen das Sinnbild des Meeres oder Wassers, neben einem Weibe, das eine Schlange säugt oder in der Hand hält: das Sinnbild der Erde. — Jonas mit dem Fische ist außerordentlich häufig auf Katakomben-Gräbern dargestellt als Bild der allgemeinen Auferstehung und Vorbild dessen, der da ist die Auferstehung und das Leben. — Sonst ist der Wallfisch des Jonas auch Sinnbild des Meeres in dessen Bedeutung der allverschlingenden Sünde und Weltlichkeit. Auf altchristlichen Denkmälern reitet die allegorische Figur des Meeres zuweilen auf einem Wallfisch und wird dadurch kenntlich. —

Unter dem Fischer mit der Angel, an der ein Fisch angebissen hat, während zwei andere die Köpfe aus dem Wasser heben, ist auf einem Sarkophage ohne Zweifel Christus bedeutet, von dem Gregor von Nazianz sagt: „Jesus ward Fischer, um den Fisch, d. h. den Menschen aus der Tiefe und in die Höhe zu ziehen, der in den unsichern und falschen Wegen dieses Lebens schwimmt.

Fels heißt Christus nach 1 Kor. 10, 4., bei Justin, Tertullian, Damasus. Das

Felsenwunder Mosis ist oft in den Wand- und Deckengemälden dargestellt als Vor- und Sinnbild des lebendigen Wassers, das Christus gewährt. Auf dem Grabstein eines Kindes geht eine Taube zu dem Felsen (Christus) hin: das ist die salomonische Taube, die in den Felslöchern (den Wunden Christi nach späterer Symbolik) Zuflucht sucht. Bei Irenäus ist der Fels-Stein ohne Hände in Daniel 2. der Herr und Erlöser, absque coitu humano natus sanguine de utero virginali.

Fluß, die vier Paradiesesflüsse, aus einem Felsen fließend — die vier Evangelien, die aus Christo fließen — sind oft auf altchristlichen Sarkophagen Sinnbilder der Hoffnung, daß die Begrabenen selig seyen durch die Gotteskraft des Evangeliums, die da selig macht Alle, die daran glauben. Auf dem Felsen mit den vier Flüssen steht auch statt Christus bloß das Kreuz, das Lamm oder die Taube.

Die Fußstapfen Christi 1 Petr. 11, 21., als der Himmelsweg, kommen auf mehreren Steinen vor; oder sollen sie den Wunsch I pede fausto, d. h. in eine bessere Welt, nach heidnischem Vorgange ausdrücken? Zuweilen steht In Deo dabei, wohl mit Bezug auf 2 Kor. 5, 8.

Der Hahn war bei den Griechen Sinnbild der Wachsamkeit. Auf alt-christlichen Grabsteinen verkündet er den Morgen der Auferstehung in und nach der Nacht des Grabes. Auch der reuige Petrus mit dem Hahne kommt als Sinnbild des reuigen Sünders oft auf altchristlichen Grabdenkmälern vor. — Kämpfende Hähne sieht man z. B. auf einer altchristlichen Glasscheibe mit der Inschrift: Pie zeses, lebe fromm (im Kampfe mit der Welt und dem Satan). Der goldene, der rothe Thurmhahn ist später Sinnbild des Lichtes und des Feuers.

Hand — aus den Wolken hervorragend und Strahlen unter sich ergießend, oder mit einem Nimbus ist das gewöhnlichste Sinnbild Gottes und der göttlichen Allmacht auf altchristlichen Särgen und in Miniaturen. Nach Origenes ist das Emporstrecken der Hände und das Emporheben der Augen ein Bild derjenigen Gemüthsbeschaffenheit, in welcher sich die Seele bei'm Gebet befinden soll. Sehr oft sieht man auf altchristlichen Denkmalen Männer mit ausgebreiteten und etwas erhobenen Händen, ebenso Weiber; jene unbedeckt, diese stets mit Schleiern. Die Faltung der Hände ist erst spätere (germanische) Sitte. (S. auch Hirte.)

Das Haus ist Sinnbild der Kirche nach 1 Tim. 3, 15., bei Irenäus, Origenes, Cyrill, Chrysostomus und Augustin und auf altchristlichen Grabsteinen. Oder soll es die domus aeterna bedeuten, wie die Römer das Grab hießen? wobei die Christen an die Wohnungen in des Vaters Hause Joh. 14, 2. denken konnten. Im Hirten des Hermas wird die Kirche als ein aus dem Wasser emporsteigender unerschütterlicher Thurm vorgestellt, nicht so auf sonst erhaltenen Denkmälern.

Hiob auf dem Dünger sitzend, neben ihm seine Frau, die Nase sich zuhaltend, ist auf altchristlichen Gräbern häufiges Bild des Gottvertrauens in der menschlichen Ohnmacht und Noth.

Der Hirsch ist nach Ps. 42, 1. ein sehr häufiges Sinnbild in den Katakomben für den gnadendurstigen, insonderheit nach der Taufe sich sehnenden Menschen. Pabst Hilarius schenkte der Johanniskirche in Rom silberne Hirsche, aus deren Munde Wasser in den Taufstein floß. Durch das ganze Mittelalter hindurch wird der Hirsch viel an Taufsteinen und an Taufbecken abgebildet (s. unten).

Der gute Hirte war eines der beliebtesten Sinnbilder der alten Kirche, namentlich im Abendlande, auf Abendmahl- und Agapenkelchen, Sarkophagen, Grabsteinen, Gemälden, Siegeln, Lampen und Gemmen in Menge noch erhalten. Nach Joh. 10, 12. steht der Hirte, der sein Leben für die Schafe läßt, das Kreuz tragend auf einem Mosaik des 4. oder 5. Jahrhunderts bei d'Agincourt. Als der, dessen Stimme die Schafe kennen, sitzt er in einem andern Mosaik bei Ciampini auf einem Steine, mit der Rechten ein Schaf liebkosend, während fünf andere auf seine Stimme hin sich umwenden und ihn ansehen. Das Gleichniß Luk. 15, 4. 5. hat zu einem ganzen Bilderkreise Veran-

lassung gegeben, in welchen die altchristliche Kunst ihre ganze Innigkeit und Natürlichkeit darstellte. Da erscheint er als der gute Hirte inmitten von zwölf Schafen, mit zwei Aposteln als Unterhirten; er sitzt im Walde mit der Hirtenflöte in der Hand, sechs Schafe um ihn her — ganz in der Weise, wie im pompejanischen Gemälde der Hirte dargestellt ist: mit der aufgeschürzten Tunika, dem Mäntelchen, den Strümpfen unter dem Knie gebunden, und Schuhe an den Füßen; er oder sein Gehülfe im Melken begriffen; in Trauer um das verlorene Schaf; das gefundene Schaf zurücktragend und von den aus der Hürde ihm entgegenkommenden treuen Schafen geliebkost oder geleckt, während das gerettete Schaf in der Freude der Wiedervereinigung sich zum Sprunge von der Schulter des Hirten rüstet; er dankt endlich Gott für die Wiederauffindung des verlorenen, mit kreuzweise ausgebreiteten Händen, einer Lieblingsstellung der alten Christen bei'm Gebete. Auch Constantin stellte sofort in Constantinopel das eherne Bild des guten Hirten auf dem großen Springbrunnen des Forum auf.

Holz-Bündel auf dem Rücken eines Jünglings bezeichnen den Isaak, der als Vorbild des kreuztragenden Jesus häufig auf altchristlichen Grabbildern vorkommt.

Der Kelch kommt nur selten vor; auf einem Grabsteine ist eine mit dem Oelzweig im Schnabel, zwischen Anker und Kelch stehende Taube eingehauen, im Kelche liegen drei kreuzweise eingeschnittene Brode (was schon römische Sitte behufs leichteren Zerbrechens war und von den Christen noch die besondere Kreuzbedeutung erhielt).

Die Kelterung von Trauben durch (drei) Knaben ist auf Katakombenbildern das Sinnbild des Opfertodes Christi.

Korb, gewöhnlich drei kleinere Körbe, vor welchen Christus steht, bedeuten auf altchristlichen Gräbern die wunderbaren Speisungen Luk. 9, 14. Matth. 15, 36., welche selber als Vorbilder des heil. Abendmahls gelten, wo mit einem Brode Alle gespeist werden. Dem entspricht dann Christus mit drei Wein-Krügen in dem Wunder zu Kana. Das Wasser, das er dort segnete und den Gästen als Wein vorsetzte, ist Sinnbild des gesegneten Weines, den er im Abendmahle als sein Blut darreicht. — Die Obstkörbe, an denen Vögel naschen, auf altchristlichen Gräbern oft vorkommend, bedeuten die vergängliche Weltlust, oder auch die erst zu erwartenden Früchte vom Baume des Lebens im Paradiese.

Das Kreuz als das bekannteste und verbreitetste Christen-Symbol ist Thl. VIII. S. 55 erörtert.

Kranz und Krone kommt als Zeichen des Sieges sehr oft vor; z. B. bei einer Eheschließung schwebt die Krone über dem Altare: das Zeichen der bisher besiegten Fleischesbegierden, der bewahrten Jungfräulichkeit, noch heute bei uns das „Ehrenkränzchen".

Das Lamm ist nach Joh. 1, 29. Offb. 5, 6. nächst dem Kreuze das häufigste und jedenfalls das schönste Sinnbild der Christen geworden. Wenn es Christus bezeichnen sollte, wurde es meist mit dem Kreuze dargestellt. Einen langen oben gekreuzten Stab, an dem sich später meistens eine Siegesfahne befindet, hält es im rechten Vorderfuße oder auf der Schulter. Auch steht auf dem Haupte ein Kreuz. Oft wird es gesehen, wie ihm „aus feuriger Wolke die Krone reichet der Vater" (Paulinus v. Nola). Auch in einem Lorbeerkranze, dem Zeichen des Sieges, sieht man es stehen. Auf den Sarkophagen und in den Mosaiken der Altarräume der Kirchen wird es meist von zwölf, auch nur von sechs Lämmern, den Aposteln umgeben. Die zwölf Lämmer kommen auch allein vor mit verschiedenen Symbolen. Zuweilen steht es auch auf einem Hügel, von dem 4 Ströme fließen, mit einigen Lämmern am Fuße desselben, d. h. Christen. Das Trullanische Concil (Quinisextum) zu Constantinopel verbot diese Darstellung 692; statt des schattenhaften Bildes, das der Vorläufer Jesu brauchte, solle „das Vollkommene auch mit Farben vor aller Augen dargestellt werden", nämlich die menschliche Gestalt Christus unseres Gottes, welche die Sünde der Welt trug, damit wir so die Hoheit der Erniedrigung des göttlichen Wortes erkennen und zur Erinnerung seines Wandels

im Fleische, seiner Leiden und seines seligmachenden Todes und der daraus entstandenen Erlösung der Welt geleitet werden. Der römische Pabst Sergius verwarf diese Bestimmung, erst Hadrian I. genehmigte sie. Doch ließ Pabst Sergius III. im 10. Jahrhundert ein Lamm aus Gold mit Edelsteinen verfertigen. Die Agnus Dei, runde Scheiben von Wachs, auf denen das Lamm geprägt war, vom Pabste geweiht, auf den Altären von den Gläubigen geküßt und den Kindern zum Schutz gegen Zauber angehängt — wurden weiterhin ganz allgemein.

Die Leier war auf Siegelringen und Gemälden ein häufiges Sinnbild des christlichen Gesanges und Gottesdienstes nach Ephes. 5, 19.

Der Leuchter mit sieben Armen Hebr. 9, 10. Offb. 1, 12. kommt in christlichen Grabmälern und Gemmen vor als Sinnbild Christi, Joh. 8, 12. und der Gemeinden laut Offb. 1, 20. — Auf einem altchristlichen Katakombenbilde stehen zwei Leuchter auf beiden Armen des Kreuzes, d. h. vom Kreuze leuchtet das Licht des Lebens in die Todesnacht.

Der Löwe ist ein ziemlich seltenes Sinnbild Christi nach Offb. 5, 5. Häufiger wird er im Mittelalter als Sinnbild des nach Raub umhergehenden Teufels, zumal außen an die Fenster, Portale und Pfeiler der Kirchen angebracht. — Daniel zwischen zwei Löwen stehend in der Löwengrube ist ein häufiges Bild auf den ältesten christlichen Sarkophagen zur Andeutung des im Grabe und in der Hölle unverletzt gebliebenen Christus, der nun aus Tod und Teufel erlöst.

Der Ochse kommt einige Mal vor als Sinnbild ohne Zweifel eines Lehrers nach 5 Mos. 25, 4. und 1 Kor. 9, 9. 1 Timoth. 5, 18., wie auch Cassiodor die Ochsen in Ps. 8. u. 45. als praedicatores erklärt, qui pectora hominum feliciter exarantes, eorum sensibus coelestis verbi semina fructuosa condunt. Auf einem Grabsteine ist das Brustbild eines römischen Presbyters, darunter Taube und Ochse: Andeutung der Rechtschaffenheit und Arbeitsamkeit des christlichen Lehrers, daneben Daniel in der Grube und Moses, felsenschlagend: Andeutung des Glaubens und Vertrauens auf Gott.

Oelzweige mit Bezug auf Ps. 128, 3. oder als einfaches Sinnbild des Friedens kommen auf altchristlichen Kindergräbern oft vor. — Die Taube mit dem Oelzweig schwebt auf Katakombenbildern über den drei Jünglingen im Feuerofen, welcher als Sinnbild der irdischen Trübsal und der darin bewährten Erlösungsfreude vielfach auf den ältesten Grabbildern — auch ohne die drei Jünglinge, mit nur drei Flammen oder drei Fenstern vorkommt.

Orpheus galt den alten Christen als Sinnbild Christi, des wahren Lehrers der Menschen. Ein Wandgemälde des Coemeterium Callisti an der Appischen Straße zeigt ihn, wie er, auf einer Anhöhe sitzend, die phrygische Mütze auf dem Haupte, den Hirtenstab neben sich, die Leier schlägt, von Vögeln, zahmen und wilden Thieren umgeben, namentlich von zwei Löwen, die ihm aufmerksam zuhören. Das sind die Menschen und Völker, die sich um den Verkündiger des Friedens versammeln. —

Der Palmbaum steht neben Christus auf Katakombenbildern, um ihn als Sieger über den Tod zu bezeichnen, von dem auch die Siege der Gläubigen ausgehen, wie vom Palmbaum die Palmzweige, welche oft auf den Gräbern abgebildet sind. Mit der Palme innig verbunden ist das Sinnbild des fabelhaften Vogels Phönix aus dem Palmenlande, der sich selbst verbrennt und dadurch (vgl. Piper's Mythologie) verjüngt. So sitzt er in altchristlichen Grabgemälden der Katakomben, auf Mosaiken und sonst auf der Palme, um anzudeuten, wie durch den Sieg über Tod und Hölle im Märtyrertode die Wiedergeburt zum ewigen Leben errungen wird. — Als der sich für die Menschheit opfernde und aus dem Tode auferstehende Heiland wird der Phönix von christlichen Kirchenvätern und Dichtern oft gebraucht. Seit dem 13. Jahrhundert wird der Phönix als die Auferstehung statt der Palme lieber mit dem Pelikan als Sinnbild des Opfertodes Christi verbunden.

Der Pelikan ist auf Säulenknäufen der sehr alten Kirche des heil. Cäsarius in

Rom ausgehauen, wie er sich die Brust öffnet, um seine Jungen mit dem Herzblut zu nähren. Gregor der Gr. erwähnt diese Figuren. Wie frühe dieses heidnische Fabelthier als Sinnbild Christi in der Kirche die Geltung bekam, die es im ganzen Mittelalter hatte, ist ungewiß.

Der Pfau, der Vogel der Juno, war den Heiden das Symbol der Unsterblichkeit, weil sein Fleisch für unverweslich galt. Bei Hieronymus ist er Sinnbild des jüdischen Volkes (in Jeremiam 12.) und später, seines Stolzes wegen, Symbol des Teufels. Auf dem Sarkophag der Constantia kommt er in den beiden Ecken neben dem Lamm, dem Bilde der Unschuld, ebenso auf andern altchristlichen Denkmälern, auch mit dem Kreuze, der Weltkugel, aus dem Kelche trinkend, offenbar als Sinnbild der Unsterblichkeit vor.

Die Quelle, von Moses mit dem Stabe aus dem Felsen geschlagen, ist in den alten Gräbern häufiges Sinnbild des aus Jesu Tod und Grab hervorgehenden ewigen Lebens.

Der Rabe des Noah war Symbol der Sünde, sofern er im Gegensatz zu der Taube ausfliegt, in den Sümpfen bei dem Aase bleibt und nicht wieder aufgenommen wird, 1 Mos. 8, 7. Im Baptisterium zu Mailand war er neben dem Kreuz und der Taube abgebildet. Die Täuflinge wurden nach Ambrosius in's Allerheiligste geführt und entsagten dort dem Satan, dann wandten sie sich um und durften das Taufwasser, die Geistlichkeit und jene Sinnbilder sehen. Darauf legten sie das Glaubensbekenntniß ab und stiegen in's Wasser zur Taufe. Im Mittelalter ist der Rabe als Galgenvogel Sinnbild des Teufels.

Ring — Trauring über dem Altare schwebend in einem Bilde — oft auf geschnittenen Steinen mit Anker und Fisch darin oder mit zwei Tauben; eine Schlange um das Kreuz gewunden ist das Bild der Unendlichkeit und Unauflöslichkeit. — Allgemein waren Trauringe nach jüdischer und heidnischer Sitte.

Rosse, mit Palmenzweigen auf dem Kopfe geschmückt und einer Fahne zurennend, sind einige Male auf christlichen Grabsteinen Sinnbilder eines schnellen Hineilens zum Ziele, des Sieges über den Tod. — Pharao mit Roß und Wagen im rothen Meere ertrinkend ist ein so häufig in Katakombengräbern vorkommendes Sinnbild der Hölle, wie Christi Einzug in Jerusalem als Vorbild des Eingangs der Seligen in das himmlische Jerusalem. — So ist auch der Durchzug Mosis und Israels durch das rothe Meer der Pilgerzug durch Trübsal und Tod in's ewige Leben.

Das Schiff kommt als Sinnbild der Kirche, die wie die Arche Noäh sicher durch die Wogen fährt und trägt, sehr oft auf Lampen, Ringen, Gräbern der alten Christen vor, wie es mit günstigen Winde segelt, auch mit der Taube, d. h. dem heil. Geiste und mit dem Kreuz als Anker. Der Mast mit der Querstange für das Segel soll nach Ambrosius das Kreuz bedeuten, durch welches das Schiff allein vor dem Untergange behütet wird (de cruce, 1.). Sodann ist es auf Gräbern besonders ein Sinnbild des Lebens und seines Hineilens zum Ziele, eine Taube sitzt auf dem Maste, ein Leuchtthurm ist am Ufer, von dem es absegelt: das Wort ist die Leuchte, die hinaus auf die dunkle Meerfahrt leuchtet. — Eine eherne Lampe wurde in den Katakomben gefunden, in Gestalt eines Schiffes mit dem Kreuz, Mastbaum und Segel, Christus führt das Steuerruder mit sicherer Hand, Petrus schaut vorn ängstlich auf's Meer hinaus; hinter seinem Rücken sind zwei ineinandergewundene Schlangen in das Segel gezeichnet: der Satan, der Petrus zu sichten sucht durch Kleinglauben? Die römische Kirche als das Schifflein Petri kommt später in den päbstlichen Fischerring, mit dem seit dem 12. Jahrhundert die Breven versiegelt werden.

Die Schlange (bei der Ophitensekte das Symbol der Kraft) kommt auf einem Kunstwerke als altchristliches Sinnbild der Klugheit in Verbindung mit Kreuz und Monogramm Christi vor. Daneben steht *A* und *Ω* und unten um den Stamm des Kreuzes ist die Schlange gewunden, zu beiden Seiten sind zwei Tauben, ohne Zweifel Anspie-

lung auf Matth. 10, 16.: Seyd klug ꝛc. Sonst ist die Schlange nach Offb. 12, 9. 3. Symbol des Teufels. Constantin ließ auf eine Münze mit der Inschrift „Spes publica" eine Schlange setzen, die von dem Labarum mit dem Namenszuge Christi durchbohrt wird; ebenso tritt Majorianus auf einer Goldmünze, wo er in der Rechten einen langen Kreuz-Scepter, in der Linken eine Viktoria hält, kräftig auf das Haupt einer Schlange: das ist der Sieg des Christenthums über das Heidenthum. Die Vorstellung auf einem Sarkophage des 4. Jahrhunderts, wo eine Schlange um einen Palmbaum gewunden ist und ein Jüngling über einem Altar mit Opferfeuer hin ihr vier Opferkuchen reicht, soll nach Bottori sich auf den Bel zu Babel beziehen. Dann wäre die Scene ein Gegenbild zur Schlange im Paradiese: wie diese der Eva die verbotene Frucht in den Mund gab und damit den Tod, so hat Daniel (Christus) den Drachen getödtet durch das, was er ihm in's Maul warf, wobei noch an Christus als das Brod des Lebens gedacht werden könnte (vgl. Piper, Mythol. I. S. 74).

Seepferde mit Fischschwänzen sind in Katakombenbildern — (eine Erinnerung an die heidnische Vorstellung glücklicher Hinüberfahrt der Seele über den Styx nach dem Elysium) — Sinnbilder der Auferstehung zum ewigen Leben, welche durch die Wiedergeburt in der Taufe bedingt ist. So sind fischschwänzige Sirenen auf mittelalterlichen Taufbecken wohl auch Sinnbilder der aus dem Bade der Wiedergeburt zum ewigen Leben gekommenen Seele (pisciculi). Ebenso, wenn sie mit einem Fisch oder mit ihren Jungen abgebildet sind? — Die vogelfüßigen Sirenen des späteren Mittelalters sind Sinnbilder der Verführung zur Lust.

Die Taube gehört zu den ältesten christlichen Symbolen 1) als Sinnbild des heil. Geistes (öfter über dem Monogramm Christi); oft sind die Grablampen in Gestalt einer Taube geformt; solche Tauben, oft von Gold, pflegte man in die Gräber der Märtyrer zu legen, oder man legte die Reliquien der Märtyrer in goldene Tauben und vom 4. Jahrhundert dienten sie zum Behältniß für die geweihte Hostie (wo dann die Taube die Maria bedeuten sollte, welche den heil. Leib in sich getragen?). Die Altartische hatten neben dem Kreuze goldene und silberne Tauben, die man nachher über denselben mit einer Kette vom Ciborium, der Bedachung des Altars, herabhängen ließ — als Bilder des heiligen Geistes. Auch in die Taufkapellen wurden solche Tauben aufgehängt. Auch die Lehrstühle der Bischöfe wurden oben damit geschmückt, wohl nach Jes. 41, 1.: „Der Geist des Herrn ist über mir" ꝛc. Von da kamen sie schon in der Sophienkirche zu Constantinopel an die Kanzel. In alten Gemälden sitzt die Taube auf der rechten Schulter oder dem Haupte des Pabstes Gregors d. Gr.: sein Schreiber soll, als er ihm die Erklärung des letzten Gesichtes des Ezechiel diktirte, eine von Licht strahlende Taube auf seinem Haupte gesehen haben, die ihren Schnabel in seinen Mund gesteckt habe. Auf Gemälden, welche allgemeine Concile darstellen, ist die Taube an der Decke des Gebäudes zu sehen. 2) Die Taube war in der alten Kirche nach Tertull. adv. Valentin. auch Sinnbild Christi; Columba ist einer der Beinamen, die ihm gegeben worden. Auf Denkmalen ist diese Bedeutung nicht erhalten. 3) Die Taube Noäh auf den ältesten christlichen Gräbern ist die Botin des Lebens nach dem Tode des Fleisches. So werden die zwölf Boten Christi, die Apostel auch von Paulinus von Nola mit dem Bilde der Tauben bezeichnet. In seiner Kirche des heil. Felix war ein Kreuz, um welches Tauben schwebten und ein anderes, auf dessen Spitze Tauben standen. In der Apsis der Kirche S. Clemente zu Rom sind auf den Armen eines Kreuzes die zwölf Apostel als zwölf Tauben gemalt. 4) Tauben bedeuten auch die Gemeinde — oder die Seelen selig verstorbener — frommer Christen. In der Bedeutung der Seligen picken die Tauben nach Fruchtkörnern oder Beeren, welche die himmlischen Früchte eines gerechten Wandels darstellen mögen. Tauben, die an einer Traube oder einem Becher picken, bedeuten die im Blute Christi erlangte Seelen-Seligkeit. Mit den Tauben ist in den Katakomben oft der Palmzweig verbunden. Auf einer Grablampe fliegen und stehen vier Tauben um eine Palme — des Sieges oder Paradieses — herum. 5) Christliche

Ehegatten werden als zwei Tauben mit dem Monogramm Christi in der Mitte dargestellt; auf einem geschnittenen Steine sind am Fuße des Monogramms Christi, um das eine Schlange gewunden ist, zwei Tauben mit einem Gefäß in der Mitte, mit Oelzweigen in den Schnäbeln. Auf einem andern sind zwei Tauben und ein Baum in ihrer Mitte: Sinnbild der Fruchtbarkeit und ehelicher Eintracht (sprüchwörtlich ist die eheliche Liebe der Turteltauben). 6) Unzählige Male bezeichnet die Taube auf Grabsteinen jugendlicher Personen Unschuld und Keuschheit; auf Grabmälern von Männern und Frauen die eheliche Treue. Auf einem Steine hat die Taube den Oelzweig, das Zeichen des Friedens, wie gewöhnlich im Schnabel; anderwärts steht sie auf dem Oelzweige zwischen dem Anker und dem mit geweihtem Brode angefüllten Kelche: das ist die gläubige Hoffnung der durch das Abendmahl gewährleisteten Unsterblichkeit.

Der Tod wurde von den Heiden im Genius mit der gesenkten Fackel bezeichnet, die Christen nahmen dieses Bild nicht an, denn Sterben hieß bei ihnen Schlaf zu seligem Erwachen, und der Tod wurde unter den Bildern der Krone, der Palme, des vom Gestade forteilenden Schiffes vorgestellt. Der Tod als Gerippe soll auf einem heidnisch-gnostischen Denkmale erstmals vorkommen; durch die Todtentänze in der Reformationszeit wurde das Gerippe häßliches Sinnbild des Todes in neueren Zeiten, und noch mehr bei Protestanten als Katholiken.

Vögel, mit den Flügeln ein Kreuz bildend und himmelan schwebend, sind bei Tertullian Sinnbild der Märtyrer. Früchte pickend sind sie auf altchristlichen Denkmalen Sinnbilder der Vergänglichkeit.

Der Wagen mit rückwärts gelegter kreuzähnlicher Deichsel und daneben liegender Peitsche ohne Wagenführer auf einer rohen Skulptur im Coemeterium Calisti et Praetextati bedeutet offenbar den vollendeten Lebenslauf.

Waage, das Sinnbild der Gerechtigkeit, findet sich als Verheißung eines gerechten Gerichtes nach dem Tode schon auf sehr alten christlichen Grabmälern.

Weinstock, Weinrebe und Weinlaub nebst Traube ist häufiges christliches Sinnbild bei Verzierungen von Gefäßen und Kirchen. Traubenkränze um das Christkind, der junge Jesus in der Mitte jüdischer Lehrer, umgeben von einem doppelten Halbzirkel von Weinstöcken, in deren Blättern Tauben sitzen und Genien arbeiten; — Weinlaub um den guten Hirten, um eine Palme kommen auf altchristlichen Wand- und Grabbildern vor. Tauben — die seligen Seelen — oder auch der heil. Geist — sind oft damit verbunden. Das geht Alles auf Christum den Weinstock, auf den Wein als Sinnbild und Darreichungsmittel des Blutes Christi, auf die Christen als die Reben, die mit Christi Blut Getränkten, ferner auf den Weinberg des Herrn, d. i. sein Reich, seine Kirche.

Widder oder Bock kommt auf den ältesten christlichen Gräbern auch statt des Gotteslammes vor. Es ist ein männliches Lamm und die Hörner bedeuten die göttliche Kraft. Der Widder, den Abraham stellvertretend für seinen Sohn Isaak opferte, galt als Vorbild des auf Golgatha für die Menschheit geopferten Lammes Gottes. Auf einem Katakombenbilde trägt der Widder den krummen Hirtenstab. — Wenn aber auf solchen Grabbildern der gute Hirte statt des Lammes einen Bock trägt, so ist das verlorene Schaf als der Sünder gemeint, der mit den Böcken den frommen Schafen gegenübersteht. — Wegen seiner gemeinen Sinnlichkeit wurde in der spätern christlichen Vorstellung die Bocksform dem Teufel zugeschrieben. —

Ein wesentlicher Theil der christlichen Symbolik sind die alttestamentlichen Vorbilder Christi, welche anfangs anstatt der, vor den Fremden zu verhüllenden Geheimnisse der Erlösung und ihrer Thatsachen, namentlich der Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt dargestellt und später als alttestamentliche Verheißung der neutestamentlichen Erfüllung zur Seite oder gegenübergestellt wurden. Die bedeutungsvollsten Vorbilder, wie Noah, Jonas, Moses sind schon angeführt. Noch ist auszuheben Abel, das Vor- und Sinnbild Christi, des guten Hirten, des von Bruderhand erschlagenen, sodann auch

das Vorbild aller leidenden und ertödteten Gerechten. Der Mannaregen ist Vor- und Sinnbild des heil. Abendmahls mit dem Mosisquell aus dem Felsen. (Auch der Bienenstock im Löwenrachen aus der Geschichte des Simson wurde später auf das Abendmahl bezogen: „Morte unius tot millia vivunt".) Abrahams Opfer ist Vorbild des Gehorsams und Opfers Christi. Der Besuch der drei Engel bei Abraham ist Vorbild der Verkündigung Mariä. Noah aus der Arche gehend ist Vorbild von Jesu Hervorgang aus dem Grabe. Seine Verspottung durch Ham ist Vorbild der Verspottung Jesu. Simson ist als starker Held, als Leidender und Verrathener ein sehr beliebtes Vorbild Christi. Dem Löwen den Rachen aufbrechend oder die Thore von Gaza tragend bedeutet er Christum den Ueberwinder des Grabes- und der Höllenpforten. (So sieht man ihn besonders über mittelalterlichen Kirchthüren. Das Räthsel, das Simson von den im Gerippe des Löwen nistenden Bienen genommen, wurde Sinnbild der Kirche, die gleich einem Bienenstocke im Grabe Christi ihren Ursprung und ihre Heimath gefunden. Die ausführlichste Vergleichung des Simson mit Christus hat Ruprecht von Deutz vollzogen.) — Jakob mit Gott ringend ist das Vorbild des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane. — Melchisedecks Brod und Wein deutet auf das heil. Abendmahl. — Vorzüglich wurde auch Joseph nach seinen verschiedenen Lebens- und Leidensumständen ein Vorbild der Erniedrigung und Erhöhung Christi. Die Versenkung in den Brunnen sollte die Grablegung vorbedeuten. — Davids Leben ist ebenso ausgiebig an Vorbildlichkeit für seinen „Sohn". In seinem Triumphzuge mit Goliath's Haupt ist Jesu Einzug in Jerusalem, in seiner tiefen Buße die Seelenangst Jesu am Oelberge vorgebildet. — Auch Salomo, der Weise und der Friedereiche, ist Vorbild Christi. — Elias, der sich in der Wüste auf das Amt vorbereitet, gegen die falschen Götzen streitet, Kranke heilt, ein todtes Kind erweckt und gen Himmel fährt, ist sehr häufig als Vorbild auf Christus benützt. Wie ihm der Engel in die Wüste das Brod und die Kanne bringt mit den Worten: „iß und trink", das ist Vorbild des heil. Abendmahls. — Die Verspottung des kahlen Elisa durch die Knaben gilt als Vorbild der Verspottung Jesu. — Im Fische des Tobias, der den Blinden heilte und Teufel austrieb, sah Augustin Christum vorgebildet.

Den biblischen und den altchristlichen Sinnbildern reihen sich die späteren (mittelalterlich) kirchlichen an. Im Allgemeinen entbehrt die specifisch-kirchliche Symbolik der Einfalt und Klarheit, welche die biblische und altchristliche auszeichnet. Im Besondern wird sie verdunkelt durch die Dienstbarkeit, in welche sie sich dem Marienkultus ergibt. Vor Allem hat sie dann Mühe und Arbeit, auch im Sinnbilde die Mutter neben oder über den Sohn zu stellen. Sieben Tauben sind um das Haupt der Maria wie um das Haupt Jesu — Symbol des siebenfältigen heil. Geistes; wie Christus der Weltrichter auf dem Regenbogen thront, so sitzt auch Maria darauf als Fürbitterin und Oeffnerin der Himmelspforten; wie Christus sich den Morgenstern nennt, so heißt auch Maria der Morgenstern, der die nahe Ankunft der Sonne verkündet und über den Sturmnächten der Meere (maria und Maria!) als maris stella aufgeht; das Blut Christi, durch dessen Vergießung die alte Nacht des Heidenthums überwunden wird — aber auch die h. Jungfrau, durch welche die Sonne der Geister, Christus, geboren wird, heißt die Morgenröthe; Christus ist der verheißene Schlangentreter, Maria hat die Schlange nach der falschen Uebersetzung der Vulg. 1 Mos. 3, 15. unter den Füßen. Schon in diesen Beispielen zeigt sich auch die Sucht, allenthalben in der Bibel und in der Natur Vor-, Ab- und Gegenbilder auf die Maria als das Wunder aller Wunder finden zu wollen, um wenigstens durch Vergleichungen und Sinnbilder das Unbegreifliche faßbar zu machen. Die trotz der Geburt unbefleckt gebliebene Jungfräulichkeit mußte im brennenden und doch nicht verbrannten Busche, aus dem Gott mit Mose redete, in dem trockenen und doch blühenden Stabe Aarons, in dem, mitten im Thau trocken gebliebenen Felle Gideons, in der verschlossenen Pforte bei Ezechiel, durch die Gott ging, in dem verschlossenen Garten und Brunnen des hohen Liedes bedeutet seyn. In der goldnen Schmiede Konrad's von Würzburg

kommen noch eine Menge von Sinnbildern aus der Natur hinzu, ja auch die heidnische Fabel mußte zu Vergleichungen herhalten. — Maria selbst war im Grunde nur das Symbol der Kirche, welche wiederum auf die verschiedenste, oft sinnige, oft gesuchte Weise versinnbildlicht wurde. Die heilige Jungfrau z. B. mit dem Monde unter den Füßen war nicht bloß die Himmelskönigin, sondern vielmehr die Kirche in ihrem Siege über das Heidenthum. — Dem Judenthum dagegen als einem zusammensinkenden Weibe mit verbundenen Augen, zerknicktem Stabe und zu Boden fallenden Tafeln Mosis wird die christliche Kirche als eine edle Frau mit Krone, Kreuz und Kelch gegenübergestellt. — Die Granate wurde wegen der innigen Vereinigung unzähliger Samenkörner in einer und derselben Frucht Sinnbild auch der christlichen Kirche, welche hinwiederum dargestellt ist als ein Thier mit vier Evangelistenköpfen.

An einer genügenden Bearbeitung der mittelalterlich-kirchlichen Symbolik fehlt es noch trotz der vielfachen Vorarbeiten. Dr. Piper hat von seiner Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst den ersten Band in zwei Abtheilungen den aus der alten Mythologie und Symbolik herübergenommenen Vor- und Darstellungen gewidmet. Die eigentliche christliche Symbolik verspricht in gelehrtester und umfassendster Weise der folgende Band zu liefern.

Es hat aber die katholische Kirche ihre reiche Symbolik entfaltet 1) in den heil. Personen, 2) in den heil. Handlungen, 3) in den heil. Zeiten, 4) in den heil. Räumen, 5) in den heil. Geräthen. Die Symbolik der göttlichen Personen ist am ausführlichsten zusammengestellt in dem gründlichen Werke von Didron, Histoire de Dieu oder Iconographie chrétienne, Par. 1843. Ueber die bildliche Darstellung der trinitarischen Personen und der Trinität bringt auch Schnaase im 4. Bande seiner „Geschichte der bildenden Künste" das Wesentliche. Ebenso über die Darstellung der Propheten und Apostel. Was die übrigen heil. Personen betrifft, so ist der Priester und Geistliche z. B. abgesehen von der Kleidung im Bilde symbolisirt durch Kelch und Buch in der Hand und im Leben mit der Tonsur, dem Sinnbilde der Dornenkrone Jesu; die eigentlichen Heiligen aber haben neben dem Nimbus, dem Zeichen der Göttlichkeit, ihre besonderen sinnbildlichen Kennzeichen oder Attribute. Sie sind gesammelt und erläutert von Radowitz, 1834, (vermehrt im ersten Bande seiner gesammelten Schriften, 1852); von Dr. Helmsdörfer in der sehr brauchbaren „christlichen Kunstsymbolik und Iconographie", Frankfurt 1839; in dem kurzen alphabetischen Werke: „Die Attribute der Heiligen nebst einem Anhange über die Kleidung der katholischen Welt- und Ordens-Geistlichen", Hannov. 1843 (von A. v. Malortie); in der Schrift von Alt über „die Heiligenbilder", 1845, in dem Manuel d'iconographie chrétienne de Didron, Paris 1845; in dem Dictionnaire iconographique von Guenébault, Paris 1845; in der Iconographie chrétienne von Crosnier, 1848; in Anna Jameson, Sacred and legendary art, London 1848; in Emblems of Saints of Husenbeth, London 1850 und in Louisa Twining, Symbols and emblems of early and mediaeval christian art, London 1852. Nach ihnen hat W. Menzel in seiner christlichen Symbolik, in welcher er unser ganzes Gebiet kurz und geistreich, aber unkritisch und viel katholisirend nach alphabetischer Ordnung umschreibt (2 Bde., Regensb. 1854) und Otte in seinem so reichhaltigen als verdienstlichen Handbuche der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters (3. Aufl., 1854) die Attribute der Heiligen mitbeschrieben. — Ueber die heil. Geräthe und Kleidungen verbreitet Professor Dr. Bock in Freiburg durch seine „Forschungen und Sammlungen" neues Licht, nachdem Augusti's und Binterim's Denkwürdigkeiten und noch früher Rippell, „Alterthum der Ceremonieen" auch hierin vorangegangen. Unter den nicht sakramentalen heil. Handlungen, Weihungen und Segnungen ist die Wasser-, Lichter-, Glocken-, Osterkerzen- und Kirchenweihe, das Benetzen mit Weihwasser, das Emporheben der Finger (die drei Finger bei den Lateinern mit Bezug auf die Trinität) durchaus sinnbildlich. Die große Osterkerze z. B., welche zur Weihe des Taufwassers in's Wasser gesteckt wird, hat fünf Löcher, entsprechend den fünf Wunden Christi; die Kerze selber

ist als Nachbild der feurigen Säule in der Wüste ein Sinnbild Christi, der aus der finstern Macht der Sünden und des Grabes zu Licht, Leben und Freiheit führt. Das Wachs der Kerzen ist Sinnbild der Reinheit der menschlichen Natur und ihr Verbrennen Sinnbild des Opfertodes Christi.

Ueber die Symbolik der heil. Räume gibt das Ausführlichste Kreuser in seinem Werke über den christlichen Kirchenbau, 1850, dessen zweiter Band (1851) die christliche Bildnerei behandelt. Uebrigens haben Aeltere und Neuere in der kirchlichen Architektur, Plastik und Malerei viel zu viel Sinnbildliches gesucht. So namentlich Stieglitz in den Beiträgen zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst und in seiner Geschichte der Kunst; nach ihm Heideloff, Hoffstadt und andere Schriftsteller über die mittelalterliche Baukunst. Ihnen ging in den Fußstapfen der allegorisirenden Kirchenväter voran der gründlichste Symboliker des Mittelalters, Wilh. Durandus, Bischof von Mende in Frankreich, der am Ende des 13. Jahrhunderts Alles, was er irgendwo auftreiben oder irgendwie selbst ersinnen und deuten konnte, in dem großen Sammelwerke der kirchlichen Symbolik: „De Ratione Divini Officii" vereinigte. Vom ersten Grundstein bis zum obersten Dache mußte an der Kirche Alles geistlich gedeutet werden, Alles seinen besondern religiösen Sinn haben. So sollte das gothische Dreiblatt die Dreieinigkeit, das Vierblatt die vier Evangelisten und Cardinaltugenden, das Siebenblatt die sieben Sakramente, die Fischblase Christum als Fisch, der Radius der Rosette den Kreuznagel Christi, das einzelne Rosenblatt die reinste Rose, die Maria bedeuten. Aber die meisten Deutungen sind nichts als „ein unschädliches Spiel des Scharfsinns, das sich an die hergebrachten und baulich nothwendigen Formen anschloß". Es ist das Verdienst von K. Schnaase, daß er in seiner Kunstgeschichte (4r Bd.) durch gründlichen Nachweis hiervon dem vererbten Wahne ein Ende machte. Er ist gewiß im Rechte, wenn er nicht einmal die Grundform des Kreuzes als eine ursprünglich sinnbildlich gemeinte oder erfundene gelten läßt: sie war in der rein architektonischen Entwicklung ein rein formaler, allerdings wichtiger Fortschritt, und erst nachher hat man Bedeutung hineingelegt. So ist es bis zur „Kreuzblume" auf der Thurmspitze und zu den („Krappen") Blättern oder Knollen an den Thurmecken hinauf, die man, nachdem sie aus innerem Formtriebe erwachsen, nachträglich die Fußstapfen Mariä, oder Frauenschuhe hieß — „in denen die Maria zum Himmel stieg". Der ganze Grundriß und Aufriß der Kirche hat es bloß mit dem praktischen Bedürfniß und mit der innerlich weitertreibenden Formentfaltung, nicht mit absonderlichen, religiösen Gedanken zu thun. Fast nur die „Orientirung" der Kirchen im Anschluß an die urchristliche Sitte, bei'm Gebet sich gegen Osten zu wenden, ist ursprünglich und unmittelbar symbolisch. Alle andere Sinnbildlichkeit ist nur theologisch hineingelegt oder populär ausgedeutet.

Allerdings war die ganze Weltanschauung des Mittelalters eine symbolische; statt der klaren geschichtlichen oder natürlichen Abbildung galt die helldunkle, nur andeutende Sinnbildung; alles Irdische und Sichtbare war bedeutungsvoll für das Ueberirdische und Unsichtbare. Aber gerade deswegen hatte das Mittelalter weniger einzelne ausgeprägte Sinnbilder, als die altchristliche Kirche, deren Weltanschauung eine positiv geschichtliche, viel einfachere und klarere war und das inwendig Klare nur leicht äußerlich andeuten wollte im gemeinverständlichen, weil einfach auf die Schrift gegründeten Sinnbilde. Dagegen machte sich der Tiefsinn und die Spitzfindigkeit der einzelnen Gelehrten und Dichter des Mittelalters unendlich mit künstlichen Aus- und Eindeutungen zu schaffen. Mit Fug und Unfug wurde in jede Erscheinung der Natur und Kunst möglichst viel hineingeheimnißt, von dem der kirchliche Gemeingeist und das in ihm webende Volk und der an ihm hängende Baukünstler u. s. w. nichts verstand noch wollte. Der heil. Bernhard hat ein Werk von dreißig Kapiteln über die Symbolik des Weinstocks geschrieben! Ein Hauptdeutler ist der Abt Ruprecht von Mainz gewesen. Die Werke der Mystiker und Minnesänger sind Sammelorte dieser wuchernden Symbolik des Mittelalters, welche von Görres in seiner „Mystik" aufgefrischt und systematisirt worden ist.

An künstlichen Allegorieen reich ist ganz besonders der Hortus deliciarum der Herrard von Landsberg.

Wie in der Architektur, so ist auch in der Plastik und Malerei des Mittelalters nur wenig fest und klar ausgeprägtes Einzelsymbol. Wo einfach die Laune und die Phantasie des in Formen und Figuren frei oder unfrei sich ergehenden Künstlers zu sehen ist, da hat man namentlich von Seiten der Romantiker tiefe Gedankenbezüge und Sinnbilder gesucht. Zu denen, welche zu viel sehen und deuten, möchte auch noch jüngst Dr. Klein mit seinem „Versuch einer historisch-symbolischen Ausdeutung der Bauformen und Portal-Reliefs der Kirche zu Großenlinden bei Gießen" (1857) gehören. Es thut aber Noth, die mittelalterliche Ornamentik als das, was sie ist, ohne das Fernglas der Symbolik zu betrachten. Auf das richtige Maß hat Schnaase a. a. O. die kirchliche Kunstsymbolik zurückgeführt, indem er den Kreis der wirklich symbolischen Gestalten, deren sich die bildende Kunst bediente, als einen nur kleinen beurkundet und die entwickelteren Allegorieen den Kirchenlehrern und Dichtern verbleiben läßt. Dies ist das Ergebniß der besonnenen Ueberschau, welche jener Forscher in Bezug auf die „Spuren einer Symbolik gröberer Art, wo der Schwäche der Darstellungskraft das äußerliche Zeichen zu Hülfe kam", angestellt hat. Zu diesen Symbolen gehört außer dem Kreuzeszeichen namentlich der Heiligenschein (siehe den besonderen Artikel darüber unter „Nimbus" Bd. X. der Encyklopäd.); dann die altchristlichen Sinnbilder des Lammes Gottes und der vier Evangelisten-Thiere; aber schon die anderen altchristlichen Thiersymbole, wie die Taube, der Fisch, der Löwe, der Pfau u. s. w. werden nur zuweilen in wirklich sinnbildlicher Weise gebraucht, meist sind sie bloßes Ornament. „Der heitere Sinn, die Freude an mannichfachen Formen, nicht eine finstere Absichtlichkeit brachte diese Gebilde hervor." Allerdings liebte man frühe den bösen Feind oder die einzelnen Laster unter wirklich thierischer Gestalt, die Anfechtung unter dem Bilde eines Kampfes darzustellen. Löwen, Drachen, „Basilisken", Schlangen und andere Thiere wurden dazu verwendet, nachdem die allegorischen Erklärer der heil. Schrift die Thiere auf Laster gedeutet und förmliche Lehrbücher der Naturgeschichte, die „Bestiarien" sich durch solche Deutungen (z. B. des Elephanten als Bild der Keuschheit) einen höhern Werth zu verleihen gesucht hatten. Allein es wurde keine feststehende, sich gleichbleibende und allgemein gültige Deutung erzielt, welche traditionell geworden wäre, sondern das Bild wurde zu allerlei Sinn verwandt. Der Pfau, bei den alten Christen Bild der Unsterblichkeit, bei Hieronymus Bild der tugendstolzen Juden, wurde auch für ein Sinnbild des Teufels erklärt. Ebenso muß auch der Pelikan, der seine Jungen mit dem eigenen Blute nährt, bald den Opfertod Christi, bald die Kirche, bald die Schwangerschaft der Maria bedeuten. Die Greife, Einhörner, Affen, Vögel und Adler, die Löwen, Hirsche und Hunde, die Sirenen und Centauren, die Jagden und Kämpfe, die Grotesken und Zerrbilder an Säulenfüßen und Kapitälen, Friesen, Consolen, Regenrinnen, Pfeilern und Thürpfosten der Kirchen waren allermeist nur Schmuck und Scherz, und nur da, „wo sie an besonders auffallenden Stellen als selbstständiges Relief angebracht sind, ist ebenfalls die Möglichkeit einer symbolischen Beziehung anzunehmen." Diese selbst aber wird meistentheils für immer schwer nachzuweisen seyn, so interessant auch die Versuche der Deutung sind, wie in der Schrift von G. Heider, „über Thiersymbolik und das Symbol des Löwen in der christlichen Kunst", 1849. Es ist sicher zu viel von Wolfg. Menzel und Andern behauptet, daß Centauren an Kirchthüren Sinnbilder des Rohen und Thierischen seyen, das der Mensch abzulegen hat, wenn er in die Kirche eintritt, und vollends, daß deren (offenbar nur in einem künstlerischen Motiv begründete) Wendung nach rückwärts den Zorn und die Flucht des alten Adam bedeute, der vor dem Neuen weichen müsse. Wenn Christus auf Löwen und Drachen an Kirchen oder Grabsteinen reitet oder ihn unter die Füße tritt, so ist er allerdings als Ueberwinder des Teufels bedeutet; auch ist der heil. Georg mit dem Drachen das Sinnbild des Sieges der Kirche über das Heidenthum in einzelnen Gegenden geworden; aber durchaus nicht

überall bedeuten die Drachenbilder „die kirchenfeindliche Macht". Der Hirsch, welcher die Schlange aus der Erde frißt, doch ohne Schaden wieder von sich gibt, nachdem er aus dem Quell (der Taufe) getrunken, ist öfters an Taufsteinen ein Bild der von der Erbsünde gereinigten Seele; aber sonst sind die Hirsche und Jagden gewöhnlich nur Genrebilder aus dem mittelalterlichen Leben, das überhaupt und überall an die Kirche sich in naiver Weise anschloß, so daß die Kirchen förmliche Sammelorte alles Schönen, Wunderbaren und Interessanten wurden und unsere heutigen Museen vertraten. Die Löwen am Eingange der Kirchen werden als deren Wächter und als Macht der Kirche in Christo (dem Löwen aus Juda) gedeutet, aber auch auf den brüllenden Löwen, der außer der Kirche, extra quam nulla salus, umhergeht zu verschlingen, wen er da außen findet. Welches ist die beste und in jedem einzelnen Falle die richtige Deutung? Wenn Löwen die Säulen der Vorhallen tragen oder an Säulenfüßen angebracht sind — sollen sie bedeuten, daß auch die böse Macht der Kirche dienstbar seyn müsse, oder nur daß die Kirche auf der Ueberwindung des Satans fuße oder auch, daß sie auf dem Eckstein Christus (dem Löwen aus Juda) gründe?? Die Löwenköpfe an den Kirchthüren — sollen sie gleich den Medusen die Abwehr des bösen Feindes und der Bösen bedeuten oder sollen sie, weil der Ring durch das Maul geht, vielmehr der gebändigte, gefesselte Satan selber seyn? Wenn endlich Menschenköpfe häufig in Löwenrachen vorkommen — oder wenn Löwen ein Lamm oder einen kleinen Menschen vor sich zwischen den Tatzen haben — ist dies die Macht der Kirche, welche die Unschuld beschützt und jenes „der Teufel, den die Kirche bändigt" oder nur „warnend den Sündern als das verschlingende Raubthier" vorhält? Wenn ferner sieben Tauben um das Haupt Christi (oder der Maria) schweben, so bedeutet es sicher den heil. Geist, — aber wenn, wie so oft, Vögel, Tauben besonders, auf einem Baume etwa singend dargestellt sind, in welchem Falle sind darunter wirklich „die Seligen im Paradiese" gemeint und in welchen Fällen sind sie nur einfache Naturbilder? — Ein Beispiel lediglich willkürlicher Deutung mag noch der Ochse und der Esel seyn, welcher in den Darstellungen der Geburt Jesu die gewöhnliche Andeutung des Stalles ist, aber von der tiefsinnig seyn wollenden Symbolik so angesehen wird, daß der (reine) Ochse bei der Krippe die für das Heil empfänglichen, der (unreine) Esel die das Heil zurückweisenden Seelen bedeuten soll. Dagegen muß der Ochse mit anderen dummen, gutmüthigen Thieren, wie das Kameel, in Darstellungen des Sündenfalles auf Adam's Seite stehen, während eitle, schlaue und lüsterne Thiere (wie Pfau, Papagei, Fuchs, Katze, Tiger) auf Seiten der Eva gestellt werden. —

Wie nun in der mittelalterlichen Thier-Bedeutung und Ausdeutung eitel Unbestand oder gar Unverstand waltet, so ist es auch mit den Pflanzen, wo die sinnbildliche Bedeutung gewiß viel seltener anzunehmen ist, als z. B. in Puttrich's systematischer Darstellung der mittelalterlichen Kunst — dem sehr lehrreichen Auszuge aus dessen sächsischen Kunstdenkmalen — und sonst gelehrt wird. Der Weinstock, die Lilie, die Rose haben ihre biblische und altchristliche Bedeutung allerdings vielfach bis in's spätere Mittelalter herübergerettet, und bei den mystischen und kirchlichen Schriftstellern ist sie eine gewöhnliche. Aber durchaus nicht alle Gebilde mit Weinranken sollten im Sinne der Darsteller Bilder Christi und des Abendmahls seyn. Die Lilie ist der Maria insbesondere zugetheilt. Christus hat sie als Weltrichter im rechten Auge — den Frommen zugewandt, während im linken Auge das Schwert den Bösen zugekehrt ist. Außerdem ist sie bloßes Ornament. Die „rothe süße" Rose wurde mystisch auf das Leiden, das Blutvergießen und die Wundenmale Christi (auch der Märtyrer) gedeutet; sonst ist sie der Maria geweiht als „der Rose unter Dornen" nach dem Hohenliede 2, 2. oder „der Rose aus der Wurzel Jesse" (Jes. 11, 1. in dem schönen alten Kirchenliede: Ein Rose ist entsprungen, von Jesse war die Art), oder auch „der Rose aus Anna's Schooß"; — weswegen sie gerne im Rosenhage gemalt wurde. In den Marienkirchen glühen die „Fensterrosen" gern in dunklem Rubin. — Das fromme Gebet auch wurde mit der

keuschen wohlduftenden Rose verglichen; eine Folge von Gebeten hieß daher Rosenkranz. — (In vielen alten deutschen Kirchen ist über dem Beichtstuhl eine fünfblätterige Rose angebracht. Schon die Alten pflegten über ihren Tafeln bei großen Mahlzeiten eine Rose aufzuhängen, als Zeichen, daß alles in der Munterkeit des Mahles Geplauderte nicht weiter gesagt, sondern still im Busen verschlossen werden solle. Daher das Sprüchwort „Sub Rosa".) Außerdem sind die Rosen an Schlußsteinen und sonst in den Kirchen rein nur ornamental. — Die Mandel nahm man, weil sie aus Faser, Schale und Kern besteht, als Bild der Dreieinigkeit, — aber auch als Bild der unbefleckten Empfängniß. Der Mandelbaum wurde Sinnbild des Crucifixes, denn die von Natur bittern Früchte werden durch Propfen (Stechen und Schneiden) süße! Solche Art von Symbolik wurde aber nicht gemeinkirchlich. — Die Symbolik der Farben und Zahlen ist schließlich ein reiches Feld für den sinnbildernden Mystiker und Dogmatiker gewesen (vgl. darüber in Kürze Otte's Archäologie. 3. Aufl. S. 279 ff.). Doch in der dem Volke zugewandten bauenden und bildenden Kunst, also im Gemeinbewußtseyn hat auch diese Symbolik keinen größeren und zweifelloseren Rang als die Symbolik der mathematischen Figuren. Das gleichseitige Dreieck (mit dem Auge Gottes) ist erst in neuerer Zeit Symbol der Trinität geworden; das Quadrat ist wohl Sinnbild der (vier Orte der) Welt, der Kreis das Bild der Ewigkeit, drei ineinander verschlungene Kreise sollen die unitas in der trinitas, gewisse Bändeverschlingungen können den alten und neuen Bund bedeuten; aber nicht überall, wo solche Figuren sichtbar werden, darf auf eine bewußte Symbolik, meist nur auf einfache Ornamentik geschlossen werden und in der gothischen Baukunst hat der Dreiort und Vierort u. s. w. keinesfalls den mystisch-symbolischen Werth, den man darin suchte, sondern nur einen construktiv-technischen.

Welche Art von Symbolik aber wirklich, und wie geistreich sie in der mittelalterlichen Kirche durch die bauende und bildende Kunst angestrebt und sowohl in der räumlichen Anordnung, als in der figürlichen Ausbildung verwirklicht wurde, wie dazu auch die Weisen und Propheten des klassischen Alterthums in die Reihen der Vorboten des Heils gestellt werden, das zeigen Werke, wie das Chorgestühl des Ulmer Münsters von G. Syrlen (vgl. Grüneisen und Mauch, Ulm's Kunstleben im Mittelalter), ferner ist es vorzüglich nachweisbar an den Vorhallen des Freiburger und an den Portalen des Straßburger Münsters, an den Vorhallen und Portalen des Doms zu Chartres und zu Amiens; endlich an manchen mittelalterlichen Kirchengeräthen, Wand-, Decken- und Glasgemälden (vgl. die, auch den Theologen höchst ansprechende Ausführung in der Kunstgeschichte von Schnaase, IV. S. 401—415). Hierzu ist zu vergleichen die Symbolik der altkirchlichen Kunst, wie sie Müller, „die bildlichen Darstellungen im Sanktuarium der christlichen Kirchen vom 5. bis 14. Jahrhundert" (1835); von Quast, in seinem Vortrag über die altchristlichen Kirchen in Hengstenberg's Kirchenzeit., März des Jahrg. 1853; Dr. Piper in der Schrift über den christl. Bilderkreis, 1852, beschrieben hat.

Was Dr. Dursch, „der symbolische Karakter der christlichen Religion und Kunst", Schaffhausen. Hurter, 1860., als ersten, allgemeinen Theil eines größeren Werkes gibt, ist specifisch katholische Aesthetik und Universal-Symbolik nach bekannter, Alles idealisirender Anschauung. —

Die evangelische Kirche ist in Bezug auf Symbolik nicht produktiv gewesen, ja nicht einmal recht receptiv und conservativ. Sie suchte und wollte von Anfang an nur das helle Wort Gottes und seine einfache, wahre und klare Predigt. Zwar erhielt sich in dieser, namentlich bei Luther selbst eine Neigung zum Allegorisiren und Sinnbildern, die bei einem Valent. Herberger den Höhepunkt der Naivetät erreicht oder überschreitet; aber zu bestimmter oder gar neuer Ausprägung von gemeinverständlichen kirchl. Sinnbildern kam es nicht. Die allegorischen Bilder in den Bilderbibeln, in den alten Ausgaben von Arnd's wahrem Christenthum (erneuert in der Steinkopf'schen Ausgabe) sind Verstandesreflexionen moderner Art, die nicht zum Gemeinverständniß und nicht zum

Gemeingut der Christenheit werden können. Die reformirte Kirche hat mit dem eigentlichen Sinnbilde einmal für allemal aufgeräumt und sich abgefunden, indem sie die Sakramente zu Zeichen und Bildern herabgesetzt hat *), neben denen sie auch nicht einmal das christliche Gemeinzeichen, das Kreuz, auch nicht die allgemeinste sinnbildliche Handlung, das Knieen in der Kirche geduldet. Die lutherische Kirche hat das aus der alten und mittelalterlichen Kirche überkommene Erbe zunächst, so weit es evangelisch erlaubt ist, theilweise beibehalten, aber in Mißverstand und Gleichgültigkeit nach und nach verkommen lassen bis auf ein Wenigstes. In die Kirchen, auf die Gräber und in die Häuser kamen sogar lieber heidnische als christliche Sinnbilder: der Sensenmann, das Todtengerippe, der Genius mit dem Schmetterlinge und der umgestürzten Fackel, der Mohn, der nur den „ewigen" Schlaf, nicht das christliche Entschlafen zur Auferstehung andeutet, ist Zeuge unserer modernen Verarmung an christlicher Sinnigkeit und Bildlichkeit. Bei der Trauung ist meist auch der Ringwechsel, vielfach auch das Braut-Ehrenkränzchen abgekommen; bei der Beerdigung haben sentimentale Blumenstöcke und Blumensträußchen die Hand oder Schaufel voll Erde zur Bezeichnung des von Erde zur Erde-Legens zu ersetzen. Und wenn auf dem Altare irgendwo noch Lichter brennen, so weiß das Volk selten, was sie außer der Bezeichnung der Zeit, in welcher das Abendmahl eingesetzt wurde, bedeuten sollen; das Sinnbild ist blos auf das Wort der h. Schrift, dem man es nicht nehmen kann, und auf die ihr entnommene Dichtung oder Predigt beschränkt. Fast nur das Crucifix hat seinen Platz behauptet, nimmermehr aber dürfte es heute als wirklicher Baum des Lebens, wie so oft im Mittelalter, wo er etwa als ein zackiger Palmbaum gebildet oder grün mit rothen Aesten gemalt, später mit Beziehung auf Christi Blut ganz roth gemalt, oder in Rosen ausgehend dargestellt wurde, gebildet werden. Den Todtenschädel am Fuße des Crucifixes wird man allgemein auf die Schädelstätte oder als das Zeichen des besiegten Todes zu deuten wissen — und doch bezieht er sich zunächst wohl auf die von Hieronymus, Epiphanius und Ambrosius berichtete Sage, daß Adam auf Golgatha begraben wurde, wo Christus den Tod litt, so daß der zweite Adam sterbend sein Haupt zum Todtenschädel des ersten Adam herniederneigte.

Die neuere Kunst schwankt zwischen altkirchlicher Typik und moderner Karakteristik. Wessenberg, „die christlichen Bilder", billigt das Aufgeben jener Typik, Menzel in seiner Symbolik vertheidigt sie. Neuere Versuche kirchlicher Symbolik bewegen sich auf unsicherem und subjektivem Boden und verfallen daher der Kritik, wie sie Schnaase an der unter Dr. Meurer in Callenberg neuerbauten Kirche namentlich in Bezug auf Anbringung des lutherischen Privat-Sinnbildes (Kreuz auf Rose und diese auf dem Herzen) — vollzogen hat im christl. Kunstblatte 1860, und wie sie auch an dem ebendaselbst bekannt gemachten Steinhäuser'schen Tauffsteine und der symbolisch überladenen Taufkanne geübt werden darf.

Was die evangelische Kirche verhältnißmäßig am meisten und treuesten von der früheren Kirche beibehalten hat, das ist die Symbolik der heil. Zeiten im Kirchenjahr. Aber wie ist auch ihr Verständniß der Gemeinde abhanden gekommen! Den Theologen hat namentlich, aus dem alten Durandus schöpfend, wieder dazu verhelfen wollen „das evangelische Kirchenjahr", in seinem Zusammenhange dargestellt von Dr. Fr. Strauß, 1850, und diesem trefflichen Werke reiht sich an die zweite Abtheilung des „christlichen Cultus" von Dr. Alt (2. Auflage, 1858). Der Gemeinde (den Gebildeten) sucht Dr. Piper in seinem „evangel. Kalender" Ergebnisse seiner gründlichen Forschungen im Gebiete der christlichen und kirchlichen Symbolik auf dankenswertheste Weise mitzutheilen.

H. Merz.

---

*) S. über den reformirten Begriff vom Sakrament überhaupt und vom Abendmahl insbesondere die Artikel „Abendmahl", Abendmahlsstreitigkeiten", besonders „Sakramente".

Anm. d. Redaktion.

Sintram und die Schreibekunst in St. Gallen. Ueber die Persönlichkeit dieses Mannes ist nicht das Geringste bekannt, und doch heftet sich an seinen Namen eine lange, reiche Geschichte der Kunst und des Kunstfleißes. Er heißt bloß ein ausgezeichneter Schreiber des Klosters St. Gallen, ein Schreiber, den das ganze diesseitige Alpenland bewunderte, der so fleißig war, daß jeder namhafte Ort sich eines Manuskriptes mit seinen Schriftzügen rühmen konnte. Mehr erfahren wir nicht, nur noch das, was sich von selbst versteht, daß er Geistlicher im Kloster St. Gallen, anfangs Diakonus und dann auch Presbyter war. Er starb den 18. Christmonat; in welchem Jahre, läßt sich nicht bestimmen, sicher im Anfange des 10. Jahrhunderts. (Vgl. Ekkeh. IV. casus St. Galli c. I., das Necrolog. St. Gallense und den Cod. tradit.)

Ueber seine Kunstleistungen erhalten wir auch nur dürftigen Aufschluß. Ekkehard gedenkt an der bezeichneten Stelle seines Meisterwerkes, eines Evangelienbuches, dem kein anderes an die Seite gestellt werden könne, und erzählt die Genesis desselben in gewohnter Umständlichkeit. Karl der Große besaß zwei ausgezeichnete elfenbeinerne Tafeln, so groß, als wenn der Elephant, von dem das Elfenbein gewonnen wurde, ein Riese gewesen wäre. Er pflegte sie unter sein Kopfkissen zu legen, um bei dem Erwachen seine Gedanken auf die mit Wachs überzogenen Seiten niederzuschreiben. Diese Tafeln hatten so, abgesehen von ihrem Werthe an sich, einen großen historischen: dieselben kamen nun in die Hände Hatto's, Erzbischofs von Mainz, und aus diesen in die des mit ihm innig befreundeten Salomo's III., Bischofs von Constanz und Abtes von St. Gallen, der sie bei dem angeblichen Tode Hatto's seinem Lieblingskloster schenkte. Beide Männer scherzten viel mit einander und hatten ihre Freude daran, sich einander gegenseitig zu überlisten. Hatto hatte nun eine Reise nach Italien unternommen und Salomo erlaubt, im Falle er von seinem Ableben hören würde, seine bei ihm niedergelegten Kostbarkeiten zu vertheilen. Sogleich ließ nun Salomo durch aus Italien zurückkehrende Kaufleute das Gerücht von Hatto's Tode verbreiten und verschenkte frisch darauf los alle ihm übergebenen Herrlichkeiten; die elfenbeinernen Tafeln erhielt St. Gallen. Da die eine schon eine herrliche Skulptur hatte, die andere aber noch spiegelglatt war, so übergab er sie dem ausgezeichneten Künstler in Schnitz- und Erzarbeiten, Tutilo, um auch sie würdig zu verzieren, Sintram aber wurde beauftragt, ein Evangelium in etwas größerem Format zu schreiben, um beide Tafeln zu Deckeln desselben zu verwenden. Dies die Genesis des sogenannten Evangel. longum, das noch vorhanden ist: ein Facsimile der Schrift desselben hat Pertz, Monum. Germ. hist. T. II. p. 92, gegeben. Ueber die Genesis seiner anderen Werke ist nichts Näheres bekannt.

Sintram war nicht ein bloßer Abschreiber; er war wahrhaft ein Künstler. Dies gibt ihm seine Bedeutung. St. Gallen, einst die Pflegestätte aller Künste und Wissenschaften, ward eine solche auch für die zeichnenden. Schon das Bücherabschreiben gehörte aber hierher; es war das damals eine wahre Kunst. Anfangs finden wir in St. Gallen, wie anderwärts, die merovingischen und longobardischen Schriftzüge und Buchstabenverbindungen, eine gröbere eckigere Schrift auf gleich grobem, unsauberem Pergament. Die Iren und Schotten, die, wie Zugvögel, sich überallhin, vorzüglich aber nach St. Gallen wandten, brachten aber eine andere Schrift und Technik mit hierher, die nicht ohne wesentlichen Einfluß auf die alte bleiben konnten. Man konnte zwar nicht die irischen Manuskripte wegen der abweichenden Form der Buchstaben, der Abkürzungen und eigenthümlichen Zusammenziehungen zum Vorlesen in der Kirche gebrauchen (legi non potest, sagen die alten Kataloge); es wirkte aber eben so die im langen Fleiße und Wetteifer ausgebildete vollendetere irische Schriftweise auf die alte gebräuchliche ein, wie umgekehrt die Iren von selbst sich möglichst an die auf dem Continente üblichen Formen, z. B. in den Urkunden, anschlossen. Es versteht sich dies bei den eine ganz eigene Technik erfordernden zeichnenden Künsten von selbst; die in der karolingischen Zeit zu St. Gallen entstandenen kalligraphischen Arbeiten beweisen aber auch das eine wie das andere. So bildete sich unter dem Einflusse der irischen Schrift und

Technik eine eigene Schrift und Schreibmethode aus, die wir gerade so recht bei dem bewunderten Meister Sintram wiederfinden.

Fassen wir nun, um dieselbe gründlich zu würdigen, das Karakteristische der bei dieser Schrift nachgeahmten irischen Schrift und Schreibweise in's Auge, so besteht dasselbe nicht etwa in einer ganz anderen Gestaltung des Alphabets. Man hat nachgewiesen (Westwood, palaeographia sacra), daß die irischen Buchstaben, sowohl in Minuskel- als Cursivschrift, fast ganz in der gleichen Form in den ältesten lombardischen und gallischen Handschriften vorkommen. Es besteht vielmehr 1) darin, daß die Iren bei der durch lange Uebung gewonnenen Meisterschaft jeden Buchstaben zu einem Kunstwerke umzuwandeln und der Gesammtschrift unter Entfernung des Steifen und Eckigen, Schwerfälligen und Rohen durch rundere und sanftere Schwingungen eine wohlthuende Harmonie zu geben wußten, daß sie eben so mit der größten Sicherheit die Schattirung und Betonung der einzelnen Buchstaben ohne verzitterte Dünn- und Dickstriche ausführten als in der Nebeneinanderstellung und dem gleichmäßigen Abstande der einzelnen Buchstaben von einander, wie auch in ihrer Höhe eine groß Gleichförmigkeit erreichten. Es gilt dies eben so von der größeren als der kleineren, der mehr runden, der Uncialschrift sich nähernden Minuskelschrift, wie von der kleineren, ein wenig eckigeren, mehr der Cursivschrift sich nähernden Currentschrift; 2) darin, daß sie sich einer eigenthümlichen, theilweise sehr bizarren, unnatürlichen und gesuchten, theilweise sehr geschmackvollen, zarten und ansprechenden Ornamentik in den Einfassungen und Ausstattungen der Titelblätter und den eben so reichen Ausstattungen der Initialen bedienten. Diese besteht im Einzelnen in mehreren symmetrisch nebeneinander gestellten, ein abgeschlossenes Ganzes bildenden Punkten, in mehreren parallel laufenden und sich durchkreuzenden geraden Linien, in einer oder mehreren sich schnecken- und federartig um einander windenden oder durch einander schlingenden krummen, vorzüglich vielfältig in einander verflochtenen Spirallinien, in Tafelwerk von verschiedenen mathematischen Figuren, Dreiecken, Vierecken und Parallelogrammen, in verschiedenen krähen-, eidechsen-, lindwurm-, drachen-, schlangen- und hundeartigen Thieren, die aber auch, auf eine mathematische Weise behandelt, als Linien in die Länge gestreckt oder in die Form von Dreiecken, Vierecken oder Parallelogrammen gebracht, jedenfalls in strengster Symmetrie abgerundet und ebenso mit einander verbunden werden, endlich in einer sich eng an diese Behandlung der Thiergestalten anschließenden Figurenmalerei. Der irische Zeichner dachte nicht an das Natürliche, sondern an ein möglichst vollendetes Linien- und auch Farbenspiel, an eine schematisch-mathematische Behandlung seiner Gebilde. Es hielt ihn sein künstlerisches Gewissen keineswegs davon ab, die Köpfe kreisrund zu zeichnen und noch mit einem ebenso gestalteten Heiligenscheine zu versehen, Auge, Nase und Mund ganz frei zu behandeln, den Mund in Gestalt eines Schnörkels mit den Ohren zu verbinden und diese wieder in eine Buchstabenform einzukleiden, wenn nur der ganze Kopf das Ansehen einer wohlgezeichneten mathematischen Figur bekam. Man braucht nur das in der St. Gallener Bibliothek noch vorhandene Evangelium des Johannes Nr. 60. und das Evangeliarium Nr. 51. anzusehen, um vor solcher Kunst einen wahren Abscheu zu bekommen. Die hier abgebildeten Evangelisten sind durch die durchgreifende schematisch-mathematische Behandlung der einzelnen Gliedmaßen zu wahren Scheusalen geworden; das non plus ultra der Mißgestaltung ist aber der Herr selbst, der, wenn er nicht etwas Kopfähnliches, roth gemalte steife, den Meilenzeigern ähnliche Arme, spindeldürre, Mitleiden erweckende blaue Beine hätte, gewiß seiner schlangenartigen Einwickelung gemäß für eine Boaschlange angesehen werden würde. Diese ganze Ornamentik, ein Erzeugniß der auf symmetrische Verhältnisse basirten Schreibekunst blieb in Abhängigkeit von ihr; auch die organische Form mußte sich den starr festgehaltenen Principien fügen (vergl. Dr. **Waagen**, Kunstwerke und Künstler in England und Paris. 1r Bd. S. 135 und 3r Bd. S. 142; und Nr. 11. des deutschen Kunstblattes von 1850).

In St. Gallen ahmte man nun diese irische Schreibweise und Kunst, aber nicht

in Allem nach. Es war dies vorzüglich mit den irischen Buchstabenformen und Verbindungen der Fall, jedoch auch dies nicht ohne eine gewisse Selbstständigkeit. Sintram's Schrift nähert sich ungemein der schönsten irischen Minuskelschrift; sie zeigt aber neben gewissen Eigenthümlichkeiten in der Buchstabenbildung eine noch größere Freiheit und Leichtigkeit. Dann fand auch die irische Ornamentik in den Manuskripten St. Gallens, ja in den hier geübten zeichnenden Künsten überhaupt Eingang, jedoch auch diese nicht ohne die gleiche Selbstständigkeit und Freiheit. Man behielt die zierlichen wunderbaren Gewinde und Streifverzierungen, das Arabeskenspiel mit seinen die Phantasie anregenden und spannenden Elementen bei, entfernte aber das Geschmacklose und zu Bizarre. Man wußte den Sinn für Symmetrie zu würdigen, war aber zu selbstständig, um ihn auf Kosten einer gesund bildenden Phantasie und einer gerade in der Schweiz Wunderbares genug bietenden Natur zu huldigen. Die Kenntniß besserer Kunsterzeugnisse, der altchristlichen und byzantinischen Gebilde wirkte ebenfalls solchen Verirrungen entgegen. Was insbesondere die Figurenmalerei anbelangt, so hatte man ebenfalls Geschmack genug, um das naturwidrige Schnörkelspiel zu beseitigen. Freilich sind die naturgemäßeren Gebilde, die anfangs zum Vorschein kommen, noch sehr mangelhaft in Zeichnung und Haltung, in Karakterisirung und Individualisirung; nichtsdestoweniger treten uns doch aus dem meist goldenen Rahmen bekannte Gestalten lebendig entgegen. Es trennen sich nicht nur die Geschlechter; das innere Geistesleben, Erhebung und Ergebung, Schmerz und Freude u. s. w., malt sich schon in den ausdrucksvollen Zügen. Die Hauptsache blieb übrigens die Schreib- und Zeichenkunst; die Malerkunst kam nur insofern in Aufnahme, als sie mit der Architektur in eine nähere Verbindung trat, in welche übrigens auch die Ornamentik mit ihrem zierlichen Arabeskenspiel Aufnahme fand.

Bei solcher hohen Kunstfertigkeit in der Schreibkunst mußte übrigens eine wahre Begeisterung für dieselbe erwachen. Es wurde in St. Gallen wie in einer großen Fabrik gearbeitet. Man hatte ein besonderes Schreibzimmer. Die Einen bereiteten das Pergament so dünn wie das feinste Postpapier, Andere zogen die nöthigen Linien, noch Andere vergoldeten und malten die Titel und Anfangsbuchstaben, die deshalb in einigen Handschriften fehlen, Andere revidirten und corrigirten, Andere banden die Manuskripte in fast einen Zoll dicke eichene, mit Leder, Elfenbein, Gold, Silber und Edelgestein reich verzierte Bretter ein. Bei Prachtwerken pflegte man sich wohl auch älteren Vorbildern gemäß einer silbernen und goldenen Tinte zu bedienen, das Pergament mit Purpurfarbe zu färben und vorzüglich die Anfangsbuchstaben und Zeilen reich mit Gold zu schmücken (s. die Schriftprobe bei Pertz). Es trat ein berühmter Meister nach dem anderen auf; Aebte und Bischöfe rühmten sich dieser Kunstfertigkeit, wie Waldo, Abt von St. Gallen, der mit ihr der bischöflichen Tyrannei trotzte. Neben Sintram wird zunächst im Range Folkart, dann in zweiter Linie eine große Menge Schreiber, ein Waldo, Wolflecz, Gozbert, Bernwick, der heil. Notker, Rifino, Wilkram, Albrich, Eglolf, Burgolf u. s. w. genannt. Kein Wunder, daß bei solcher Meisterschaft und vielseitiger Thätigkeit St. Gallen mit am meisten auf die Ausprägung und Gestaltung der noch jetzt gebräuchlichen lateinischen Schrift einwirkte. E. F. Gelpke.

Sirach, s. Jesus Sirach.

Siricius, Pabst von 384—398, zeigte sich für die Aufrechthaltung des römischen Kirchenglaubens wie für die Entwickelung der kirchlichen Macht durch Erweiterung der Kirchenzucht gleich thätig. In jener Beziehung sprach er die Verdammung über den Mönch Jovinian (s. d. Art.) und den Bischof Bonosus (s. d. Art.) von Sardica aus, betrieb er mit Eifer die Unterdrückung der Manichäer und Priscillianisten in Rom. Durch eine kluge Benutzung der Verhältnisse half er wesentlich dazu, Ostillyrien zum Sprengel von Rom zu ziehen und den Bischof von Thessalonich dahin zu bringen, sich in jener Provinz als Vikar des Stuhles von Rom anzusehen. Im Abendlande machte er den Cölibat (s. d. Art.) zuerst zum Kirchengesetze, und in dieser Beziehung bildet seine Epistola ad Himerium Episc. Tarraconensem das erste Dekretale. Von ihm

sind Episteln vorhanden, s. Petr. Coustant Epistolae Romanorum Pontificum in Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte I. 2. Bonn 1845. S. 333.; vgl. ebendas. S. 199 und 276. R.

Sirmium, Synoden, s. Arianismus.

Sirmond, Jakob, geboren 1559 zu Riom in der Auvergne, im zehnten Jahre in das Jesuitencollegium zu Billom aufgenommen, studirte daselbst sechs Jahre lang und trat selbst 1576 in dasselbe. Nach Verfluß einiger Jahre lehrte er in Paris zwei Jahre lang die sogenannte Humanität und drei Jahre lang die Rhetorik. Seit 1586 warf er sich auf das Studium der lateinischen und griechischen Kirchenväter und der Scholastiker. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war die Ursache, daß der Ordensgeneral Aquaviva ihn 1590 nach Rom berief und zu seinem Sekretär ernannte, in welcher Stelle er zehn Jahre lang verblieb. Dieser Aufenthalt verschaffte ihm Gelegenheit zum Umgange mit den ausgezeichnetsten Männern Italiens, namentlich mit Bellarmin und Baronius, so wie zur Benützung der bedeutendsten italienischen Bibliotheken, aus deren Manuskripten er den Stoff sammelte zu seinen gelehrten Veröffentlichungen. Im Jahre 1608 ging er nach Paris und fing 1610 jene Veröffentlichungen an. Er wurde 1617 Rektor des Jesuitencollegiums in Paris, 1637 auf fünf Jahre Beichtvater Ludwig XIII. Er starb 1651, hochverdient um die Wissenschaft durch seine Ausgaben älterer Werke. Es erschienen seit 1610 die Werke des Ennodius, des Flodoardus, des Fulgentius von Ruspe Schrift: „de praedestinatione et gratia", die Briefe des Petrus Cellensis, die Werke des Apollonius Sidonius, des Paschasius Radbertus, des Eugenius, Bischofs von Toledo: „opuscula", das Chronikon des Idatius, die Werke des Facundus von Hermiane, des Avitus, Bischofs von Vienne, des Hinkmar, Erzbischofs von Rheims, des Theodulph von Orleans u. a. m.

Sisak, s. Rehabeam.

Sisinnius, Mehrere des Namens. 1) Bischof von Rom 708 nach Johann VII., gest. nach 20 täg. Regierung. 2) Bischof der Novatianer in Constantinopel seit 395, Verfasser einer Schrift über die Buße gegen Chrysostomus und einer Schrift gegen die Messalianer. Er hatte zugleich mit Julian vom Philosophen Maximus Unterricht erhalten (s. über ihn Sokrates H. E. V. 10. 21., VI, 21. 22., Sozomenus H. E. VIII. 1). 3) Patriarch von Constantinopel, geweiht 28. Febr. 426, gest. 24. Decbr. 427; seine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit hatte ihm diese Würde verschafft. 4) Patriarch von Constantinopel im J. 994—997. Er erließ einen Tomus Synodalis, unterschrieben von dreißig Metropoliten über damals obschwebende Streitigkeiten betreffend die Ehe.

Sitte, Sittlichkeit. Die verschiedenen Bezeichnungen der von der religiösen Beziehung und Wurzel des Menschen, insbesondere von seinem Gewissen ausgehenden Regelung und Gestaltung, Umbildung und Neubildung seiner Natürlichkeit: Sitte, mos, ἦθος, sind nur als verschiedene nationale Nüancirungen desselben Begriffs zu betrachten. Daher können wir uns hier in der Hauptsache auf den Artikel „Ethik" beziehen; nur einige Bemerkungen werden zu machen seyn, insofern mit Sitte und Sittlichkeit nicht die Ethik als Disciplin, sondern vielmehr das Objekt der Ethik bezeichnet wird.

Das Wort Sitte wird abgeleitet von dem altdeutschen Worte Siton, führen, bewegen (angels. Sitod, ein Fuhrwerk, Bewegung, Treiben). Analog ist der Grundbegriff des griech. τρόπος, Wendung, Sitte, und des lateinischen mos aus movis (von movere, bewegen). Die Ableitung des Wortes Sitte von dem latein. situs, dispositio kann gegen die Ableitung ans dem Altdeutschen, wie sie durch die genannten Analogieen festgestellt wird, nicht aufkommen. Sie wird zudem unterstützt durch die verwandten Ausdrücke: Erfahrung, Wohlfahrt, fahre wohl; ebenso durch das Wort Aufführung und ähnliche. Wahrscheinlich hängt der Begriff sogar mit der religiösen Grundidee des germanischen Odin und des germanischen Wortes: Gott zusammen. Lebensbewegung ist sittliches Leben; die Weise, das Leben zu führen, zu fahren, ist Sitte.

Was die Bildung des lateinischen und des griechischen Ausdrucks anlangt, so ent-

faltet sich der erstere von den inneren Momenten des sittlichen Verhaltens zu den äußeren fort; der letztere macht den umgekehrten Weg von den äußeren zu den inneren Momenten. Mos: der Eigenwille (als das bewegende Motiv), der Wille, die Willensnorm, das Herkommen, die Sitte, die Naturbeschaffenheit, die Mode; ἦθος der Aufenthalt, die Lebensweise, die Gewohnheit, die menschliche Sitte, die Gesinnung, der Karakter.

Die Sitte als solche kann sowohl eine böse als eine gute seyn, d. h. der Ausdruck ist zunächst medial und bezeichnet jede Art der geistigen Bestimmung und Gestaltung der menschlichen Natur und Natursphäre. Insofern ist sittlich ungefähr gleich menschlich, oder doch gleich ländlich (ländlich, sittlich); d. h. überall gestaltet sich das Menschenleben von dem geistig bestimmten Naturgrunde des Hauses, der Familie, des Stammes, des Volkes aus nach bestimmten Regeln, zu bestimmten Gewohnheiten, die bei allem menschlich Gemeinsamen sich von Volk zu Volk, vom Stamm zu Stamm, von Haus zu Haus unterscheiden. Die erste aller menschlichen Sitten ist daher die Ordnung des ehelichen Lebens (Ehegesetz), die letzte und umfassendste ist das Völkerrecht.

Obschon aber das Wort Sitte insofern medial ist, als es mit den guten Sitten auch die bösen, die Unsitten, die gräuelhaften Sitten (z. B. Menschenopfer, Kinderaussetzen, Wittwenverbrennen) umfaßt, so strebt doch die Sache wie die Bezeichnung insofern zur guten Sitte hin, als der menschliche Geist den Trieb hat, die Natur und das Leben dem Gesetz des Geistes in Religion und Gewissen gemäß zu gestalten. Daraus erklärt es sich, daß die Sitte als solche vorzugsweise noch die äußere geistig geregelte conventionelle Gewohnheit bezeichnet, Sittlichkeit dagegen die auf gute Sitte gerichtete von dem religiösen Gesetz oder Princip bestimmte, gewissenhafte Gesinnung. Auch das Wort Sitte selbst bezeichnet im engeren oder im emphatischen Sinne die gute Sitte; die böse Sitte heißt insofern Unsitte.

Sowohl in der Wissenschaft wie im Leben gelten nun Sittlichkeit und Moralität durchweg für identisch. Hegel freilich hat das Moralische als das gesetzliche Thun, worin der Wille noch nicht identisch ist mit dem Begriffe des Willens (dem objektiven Willen) von dem Sittlichen, worin diese Identität vorhanden seyn soll, unterscheiden wollen (Philosophie des Rechts S. 151). Ebenso Stahl. Rothe hat diese Unterscheidung in bedingter Weise gebilligt (I. S. 5). Sie muß jedoch als rein arbiträr erkannt werden, und wird durch den Grundbegriff des latein. mos am wenigsten begünstigt, da nach diesem die Moralität vom Willen ausgeht. Für den von Hegel bezeichneten Gegensatz ist aber auch bereits eine andere genügende Unterscheidung vorhanden; die Legalität unterscheidet sich von der Moralität; die Moralität aber ist = Sittlichkeit. Vielleicht ist die Hegel'sche Unterscheidung aus der Reaktion seiner Zeit gegen die rationalistische Verflachung des Christenthums zur Moral zu erklären.

Was nun die Sittlichkeit anlangt, so muß zwischen der allgemeinen Sittlichkeit und der Sittlichkeit nach ihrer christlichen Begründung und Bestimmtheit unterschieden werden, doch nicht in dem Sinne, wie wenn die erstere als eine Schein-Sittlichkeit der letzteren als der wahren Sittlichkeit gegenüberstände (Augustin); auch nicht einmal so, wie wenn zwischen der justitia civilis und der christlichen justitia dei eine unübersteigliche Kluft und gar kein Zusammenhang wäre. Andererseits freilich auch nicht, wie wenn es zweierlei parallele Arten entschiedener, gereifter Sittlichkeit geben könne, einerseits eine philosophische oder allgemein menschliche, humane, andererseits eine christliche; oder wie wenn gar die erstere als die höhere Sittlichkeit über den Glauben emporragte. Die Wahrheit der allgemeinen Sittlichkeit ist ihre Gravitation nach der christlichen Sittlichkeit hin; die Sittlichkeit des Sehnens und Forschens, selbst des Wanderns nach dem dunkel geahnten Ideal der Sittlichkeit hin, nach der Wiedergeburt aus dem Versöhnungsglauben oder der Glaubensgerechtigkeit. Alles was unter dem Walten des λόγος σπερματικός oder der Gratia praeveniens in der allgemeineren Sphäre des Menschenlebens dem christlichen Glauben entgegenreift in der Gestalt

edler Gesinnung und regen Strebens gehört der allgemeinen Sittlichkeit an. Sie ist um so entschiedener, je bestimmter sie das Gepräge der Demuth, der Verzweiflung an der eigenen Gerechtigkeit hat, je williger sie sich bei der ersten Gelegenheit zu der christlichen Sittlichkeit vollendet, deren Princip die Wiedergeburt ist, der Glaube als Geistestrieb.

Die christliche Sittlichkeit steht als Heiligungstrieb in einem harmonisch polaren Gegensatze zum christlichen Heils- und Rechtfertigungsglauben. Der Glaube ist auf die Principien des Heils in Gott und seiner Offenbarung gerichtet (die ἀρχαί); die Sittlichkeit auf die Verwirklichung der Zwecke des Heilslebens in der Welt (τά τέλη) durch die Personificirung der Natur vermittelst der Naturwerdung oder Organisirung des persönlichen Lebens. Wir halten dafür, daß sich demgemäß auch die Sittenlehre von der Glaubenslehre unterscheidet als die Lehre vom christlichen Leben bezogen auf seine Zwecke im Unterschiede von der Lehre vom christlichen Leben auf seine Principien bezogen; jedenfalls würde eine Scheidung zwischen dem, was Gott thut, und dem, was der Mensch zu thun hat, in Bezug auf das christliche Leben mit dem christologischen Princip streiten, und ohne Gewaltsamkeiten innerhalb beider Systeme nicht auszuführen seyn.

J. P. Lange.

Sixtus I—V., Päbste. Sixtus I. wird als Nachfolger von Pabst Alexander I. aufgeführt, soll den römischen Stuhl im Jahre 116 oder 119 bestiegen und bis zum Jahre 128, nach Anderen bis zum Jahre 139 inne gehabt haben, darauf aber enthauptet worden seyn. Die Tradition schreibt ihm die Einführung der Feste vor Ostern und das Verbot zu, daß weibliche Personen die Gefäße des Altars berühren. Er wird als Märtyrer verehrt; als solcher gilt auch

Pabst Sixtus II., der im Jahre 257 den römischen Stuhl inne hatte und schon im Jahre 258 starb. Er wurde während der Verfolgung durch Valerian hingerichtet.

Pabst Sixtus III. bestieg den römischen Stuhl im Jahre 432 und besaß denselben bis zum Jahre 440. Er sendete, wie erzählt wird, den Apostel Irlands, Patricius, ab und an Sixtus appellirten, den Angaben nach, die Metropoliten von Tarsus und Tyana, als sie fürchten mußten, abgesetzt zu werden. Ihm wird auch die Erbauung mehrerer Kirchen zugeschrieben, namentlich der liberischen Basilika St. Maria Maggiore. Nun verflossen mehr als tausend Jahre, ehe der Name Sixtus in der Reihe der Päbste wieder vorkommt.

Sixtus IV., Pabst von 1471 bis 1484, hieß vor der Stuhlbesteigung François d'Albescola della Rovère und stammte aus niedriger Familie; sein Vater war Leonaro Rovère. Geboren am 22. Juli 1414 in Celle bei Savona, erhielt François Rovère die Erziehung und Bildung, welche ihn für den geistlichen Stand befähigte; er trat dann in den Orden der Franziskaner, erlangte als Prediger einen bedeutenden Ruf, galt selbst als gelehrt (der nachmalige Cardinal Bessarion war sein Schüler), stieg in dem Orden von Stufe zu Stufe, wurde General der Franziskaner und Pabst Paul II. erhob ihn zum Cardinal. Nach Paul's Tode wurde er, vornehmlich durch den Einfluß der Cardinäle Latino Orsino und Rodrigo Borgia, auf den päbstlichen Stuhl erhoben (9. Aug. 1471) und nannte sich nun Sixtus IV. Er gehört zu den Päbsten, die wohl durch Errichtung von Kirchen und Förderung des Mönchwesens ihren kirchlichen Sinn bethätigten, durch vielerlei Verschönerungen, namentlich durch prächtige Bauten und durch Ansammlung herrlicher Werke der Kunst und Wissenschaft sich berühmt machten, aber durchdrungen waren von Ränkesucht und Unsittlichkeit, die Kirche noch mehr verwirrten, Italien mit Blut erfüllten, dadurch unter ihren Zeitgenossen sich Haß und Verachtung zuzogen und für die Nachwelt ihren Namen mit Schande bedeckten. Getrieben von dem Streben, seine Familie aus der Niedrigkeit zu Rang und Würden zu erheben, vergaß Sixtus IV. ganz und gar die eigene Würde und die Sorge für das Wohl der Kirche; er ließ sich zu Simonie und Geldgier, zu einem empörenden Nepotismus, zur Betheiligung an Mordscenen und zu einer treulosen Politik hinreißen. Als er den päbstlichen

Stuhl eingenommen hatte, faßte er sogleich den Vorsatz, den Frieden in der Christenheit herzustellen und den Krieg gegen die fort und fort gefährlichen Türken zu Stande zu bringen. Zu diesem Zwecke wollte er ein Concil bald im Lateran, bald in Mantua veranstalten, die Verhandlungen über den Ort zogen sich aber in die Länge und das Concil trat gar nicht in's Leben. Wohl verband sich Sixtus mit den Venetianern und Neapolitanern gegen die Türken, aber ohne glücklichen Erfolg, ja die Sorge für die Erhebung und Bereicherung seiner Verwandten beschäftigte ihn so, daß dadurch jedes Unternehmen gegen die Türken scheitern mußte. Zu seinen Nepoten gehörten die Brüder Hieronymus und Peter Riario; beide werden selbst als seine Söhne bezeichnet. Peter Riario, ein unsittlicher Mensch, der ungeheuere Summen leichtsinnig vergeudete, wurde von Sixtus zum Cardinal ernannt, für Hieronymus aber, dem Schwiegersohne des Herzogs Galeazzo Visconti von Mailand und Grafen von Imola, suchte er ein Fürstenthum zu gewinnen. Zu diesem Zwecke, zugleich aus Verdruß über die Macht des Hauses Medici und aus persönlichem Hasse gegen Lorenz von Medici, betheiligte sich Sixtus an einer Verschwörung der Pazzi gegen die Medici in Florenz. Sixtus sendete seinen Neffen, den jungen Cardinal Raphael Sansoni nach Florenz, und bei den Festen, die zu dessen Ehre stattfinden sollten, beabsichtigten die Verschwörer (an deren Spitze Franz Pazzi stand, der auch seinen Oheim Jakob Pazzi, den Pabst Sixtus, den Erzbischof Franz Salviati von Pisa und Bernardo Bandini für sich gewonnen hatte) die beiden Medici, Julian und Lorenz, zu ermorden. Die Hauptkirche St. Raparata sollte der Schauplatz der Ausführung der Verschwörung seyn in dem Augenblicke, in welchem der Priester beim zweiten Ertönen der Glocke die Hostie ergreifen würde. Am 26. April 1478 hielt der Cardinal das Hochamt, Lorenz von Medici war bereits in der Kirche, noch fehlte aber Julius von Medici. Mit List wurde Julius von den Verschworenen in die Kirche gelockt; als die Glocke zum zweiten Male ertönte, fiel Julius durch den Dolch, während Lorenz, am Halse nur leicht verwundet, in die Sakristei sich rettete und dem Tode entrann. Das Volk, über die Gräuel erbittert, fiel über die Verschworenen her, ermordete viele, knüpfte den Erzbischof von Pisa an einem Fenster des Stadthauses auf und der Cardinal konnte nur mit Mühe gegen die Volkswuth geschützt werden. Ein schweres Gericht traf die Verschwörer, welche der Rache des Volkes entgangen waren; selbst Geistliche wurden als Theilnehmer an der Verschwörung hingerichtet, der Cardinal aber durch Lorenz von Medici nach Rom zurückgesendet. Pabst Sixtus schleuderte nun den Bannstrahl gegen Alle, welche irgendwie gegen die Geistlichen Beistand geleistet, insbesondere deren Tod mit herbeigeführt hatten, belegte die Stadt und das Gebiet von Florenz mit dem Interdikte und erklärte auch, unterstützt durch ein Bündniß mit dem König Ferdinand von Neapel, den Krieg an Florenz. Doch hier fand er einen entschiedenen Gegensatz, um so mehr, als die Gutachten der tüchtigsten Canonisten über das Verfahren des Pabstes dem Florentinischen Klerus das Recht zusprachen, an ein allgemeines Concil zu appelliren. Die Appellation erfolgte, das Concil fand statt, die Signoria von Florenz erließ am 21. Juli 1478 ein energisches Schreiben an Sixtus und der Bischof Gentilis von Arezzo erklärte am 23. Juli im Namen des Concils die Theilnahme des Pabstes an der Verschwörung und allen Folgen derselben nicht nur für erwiesen, sondern auch den ausgesprochenen Bann und das verhängte Interdikt für ungültig. Das Verfahren des Pabstes hatte in der That die tiefste Erbitterung allgemein gegen ihn hervorgerufen. Der König Ludwig XI. von Frankreich schickte (Novbr. 1478) eine Gesandtschaft an ihn ab, welche ihm erklären sollte, daß durch die Stürme, welche er, der Pabst, mit dem Könige von Neapel heraufbeschworen hätte, die von den Türken der Christenheit drohenden Gefahren nur gesteigert worden seyen; der König habe daher durch die Großen seines Reiches in Orleans eine Versammlung halten lassen, um zu berathen, was bei der schwierigen Lage der Dinge zu thun sey. Die Versammlung habe sich dahin erklärt, daß ein Generalconcil berufen werden müsse; er, der König, fordere den Pabst auf, diese Berufung zu

bewirken, nach dem Beispiele Christi den Frieden zu verkündigen und mit Florenz, wie auch mit dessen Verbündeten Frieden zu schließen. Würde Sixtus diesen Anträgen kein Gehör schenken und gar etwas Feindliches auch gegen Frankreich unternehmen, dann würde der König von dem übel berathenen an den wohl berathenen Pabst oder an das nächst bevorstehende allgemeine Concil der Kirche appelliren, keine Gelder fernerhin aus Frankreich nach Rom gehen lassen und die Prälaten wie alle anderen bei der römischen Curie befindlichen kirchlichen Personen, die in Frankreich ihre Beneficien hätten, zurückrufen oder durch Entziehung ihrer Einkünfte zur Rückkehr zwingen. — Sixtus ließ sich auf die Anträge der Gesandtschaft nicht ein, indem aber König Ludwig auf einer Versammlung seiner Prälaten zu Lyon (1479) den Grundsatz erneuern ließ, daß ein allgemeines Concil über dem Pabste stehe, indem auch der Kaiser Friedrich III. und der König Matthias von Ungarn den Pabst zum Frieden aufforderte, Lorenz von Medici den König Ferdinand von Neapel von einem Bündnisse mit dem römischen Stuhle abzog und zum Friedensschlusse bewog (6. März 1480), sah sich Sixtus der Hülfe beraubt, mußte nachgeben und zum Frieden mit Florenz sich verstehen, um so mehr, da die Türken in Italien eingefallen waren und sich Otranto's bemächtigt hatten (11. August 1480). Dieses Ereigniß setzte ihn so in Schrecken, daß er sogar zu dem Entschlusse kam, aus Italien nach Avignon zu fliehen. Diesen Entschluß führte er zwar nicht aus, doch ermahnte er nun die Fürsten dringend zur Eintracht, insbesondere die italienischen Großen zu einem Waffenstillstande und zu Hülfsleistungen. Kaum waren die ihm drohenden Gefahren verzogen, da begann er aber auf's Neue seine Pläne zu Gunsten seiner Nepoten zu verfolgen, indem er die Besitzungen des in Ferrara herrschenden Hauses Este für seinen Nepoten Girolamo Rimio zu gewinnen suchte. Er verband sich mit Venedig, der Krieg brach wieder aus (1482) und schien für Ferrara, obschon es von dem König Ferdinand Beistand erhielt, unglücklich zu werden. Da schloß aber König Ferdinand Frieden mit dem päbstlichen Nepoten unter Bedingungen, die demselben höchst günstig waren, und Sixtus suchte nun Venedig nicht nur zur Einstellung des Krieges, sondern auch zur Zurückgabe der gemachten Eroberungen an das Haus Este zu bewegen. Venedig fügte sich dem Ansinnen des Pabstes nicht; sofort trat derselbe, uneingedenk des früheren Bündnisses, auf die Seite der Gegner der Republik (Dezbr. 1482) und belegte diese mit dem Interdikte (23. Mai 1483). Venedig wußte jedoch sich zu behaupten, das Interdikt durfte nicht vollzogen werden, Mönche, die es ausführen wollten, wurden mit dem Exile bestraft, und von Neuem erfolgte die Appellation an ein allgemeines Concil, um hier die Klage über das ungerechtfertigte und verletzende Verfahren des Pabstes zu erheben. Als ungeachtet des Interdiktes Ludwig Sforza, Vormund des jungen Herzogs von Mailand, einen Separatfrieden mit Venedig abschloß (7. Aug. 1484), vernahm Sixtus mit Staunen und Aerger die Kunde von diesem Frieden, den er nicht mehr rückgängig machen konnte. Er war bereits erkrankt und die Gemüthsbewegung, die ihn jetzt ergriff, führte seinen Tod rasch herbei (12. Aug. 1484).

Die Kriege, in die sich Sixtus im Interesse seiner Anverwandten verwickelte, wie seine unausgesetzten Bestrebungen, seine Nepoten zu bereichern, veranlaßten ihn, auch die verwerflichsten Mittel nicht zu scheuen, um seinen Zweck zu erreichen. Er verkaufte die höheren Kirchenämter, nahm für Geld Beförderungen vor, erhöhte die Steuern und legte neue auf, trieb Zehnten von den Prälaten ein, wucherte in schmählichster Weise mit Taxen und Sporteln, und steigerte durch dieses Alles, wie selbst durch den Verdacht, der Knabenschändung schuldig zu seyn, das Verderben in der Kirche wie den Haß und die Verachtung, welche der päbstliche Stuhl schon lange auf sich gezogen hatte. Wohl nahm er griechische Fürsten, die aus ihrem Reiche vertrieben worden waren, bei sich auf, wohl gründete er Kirchen und die nach ihm genannte Kapelle, wohl verschönerte er Rom durch prachtvolle Gebäude, baute die Tiberbrücke, stellte eine große Wasserleitung her, — aber Alles, was er in dieser Weise that, wurde doch durch den Schaden, welchen er der Kirche durch seinen Karakter und seine Regierung zufügte, noch lange

nicht aufgewogen. In kirchlicher Beziehung dürfte von ihm noch zu bemerken seyn, daß er den Bonaventura kanonisirte, das von dem italienischen Franziskaner Bernardinus de Bustis verfaßte Officium immaculatae conceptionis gloriosae V. M. (im Mariale des Bernardinus. Mediol. 1494) bestätigte, die Feier der unbefleckten Empfängniß durch eine Bulle vom Jahre 1477 anempfahl (— er bezeichnete jedoch die Empfängniß selbst in der Bulle weder als unbefleckt, noch als befleckt —), für die Feier den Ablaß des Frohnleichnamsfestes gewährte, die Privilegien der Franziskaner und Dominikaner sicherte und in zwei Bullen zusammenfaßte (1474), die das Mare magnum der genannten Orden heißen; durch die sogenannte Bulla aurea (1479) erhielt das Mare magnum noch eine Ergänzung und Erweiterung. Sixtus ließ es sich auch angelegen seyn, den damals lebhaften, auf Eifersucht gegründeten Streit zwischen den Bettelmönchen und Weltgeistlichen beizulegen, wozu ihm namentlich die Klagen der deutschen Bischöfe, insbesondere die zwischen den genannten Parteien in Eßlingen stattfindenden Verhältnisse hinreichende Veranlassung boten. Für Spanien ertheilte er die Genehmigung zur Einführung eines allgemeinen Inquisitionsgerichtes (1480).

Vgl. Vita Sixti IV. ex mscpt. cod. Bibliothecae Vaticanae in Ludov. Anton. Muratorii Rerum Italicarum Scriptores T. III. P. II. Mediol. 1734. p. 1052—1067; T. XXIII. Mediol. 1733 (die Vorrede ist vom J. 1736) p. 87 sq. 113 sq. 181 sq. 272 sq. 774 sq. 898 sq. 1157 sq, 1179 sq.; Corpus historicum medii aevi a Jo. Georgio Eccardo. T. I. Lips. 1723. p. 1313 sq.; Laurentii Medicis Magnifici Vita. Auct. Angelo Fabronio. Pis. 1784. Vol. I. p. 58 sq., Vol. II. p. 136 sq.; Preuves des libertez de l'eglise Gallicane. 1651 (ohne Angabe des Druckortes) Chap. XIII. 12. p. 235 sq.; Annales Ecclesiastici auct. Odorico Raynaldo. T. XIX. Col. Agripp. 1693. Ann. 1478 p. 271. 275. Ann. 1482 p. 310. Ann. 1483 p. 322. — K. Walchner, Polit. Gesch. der im J. 1478 zu Florenz gehaltenen großen Kirchensynode und des Zwistes dieser Republik mit dem römischen Pabste Sixtus IV. Rotweil 1825. — Geschichte der europäischen Staaten. Herausg. von A. H. L. Heeren und F. A. Ukert. — Geschichte von Italien von Heinr. Leo. Bd. III. Hamb. 1829. S. 183 ff.; Bd. IV. S. 381 ff. — Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. Abth. 4. Bonn 1835. S. 152 ff.

Sixtus V., Pabst von 1585—1590, verband mit einer außerordentlichen Energie und Thatkraft eine große staatsmännische Klugheit und Gewandtheit, stellte aber den politischen Rücksichten die religiösen nach, war kalt und verschlossen gegen seine Umgebung, gestand derselben keinen Einfluß auf sich zu, führte selbstständig die Zügel der Regierung, ordnete und regelte, oder löste und beseitigte mit fester Hand, ja mit einer Härte und Strenge, die vor keinem Mittel zurückbebte, unhaltbar gewordene Zustände, griff mit einer tiefen Einsicht in den Organismus des Kirchenstaates ein, hob das Ansehen des römischen Stuhles von Neuem, führte prächtige Bauten aus und häufte einen großen Staatsschatz an, wenn auch nicht mit den Mitteln, die vor dem Richterstuhle der Moral bestehen. Er gehört ohne Zweifel zu den ausgezeichnetsten Päbsten der röschen Kirche. Seiner Abstammung nach war er der Nachkomme einer slavischen Emigrantenfamilie, die sich in Dalmatien, später in Montalto in der Mark Ancona niedergelassen hatte. In dem Kriege zwischen Leo X. und dem Herzoge von Urbino war die Familie verarmt; der Vater des Sixtus, Peretto Peretti, zog sich daher nach Grotte a Mare, einem Dorfe bei Fermo zurück, wo er einen Garten pachtete. Hier in Grotte wurde ihm 18. Decbr. 1521 ein Sohn geboren, der den Namen Felix erhielt. Der Knabe mußte in seiner frühesten Kindheit das Obst bewachen, selbst die Schweine hüten, doch sein Oheim, der Franziskaner Salvatore, nahm sich seiner an, sorgte für seinen Unterricht und Felix Peretti trat dann im 13ten Lebensjahre, unter der Leitung seines Oheims, in den Franziskanerorden ein (1534). Bei regem Fleiße gelang es ihm, sich so weit auszubilden, daß er die Universitäten zu Ferrara und Bologna besuchen konnte; er studirte scholastische Philosophie, Theologie und römische Literatur, und erwarb sich

bald so ausgezeichnete Kenntnisse, daß er die akademischen Grade erlangte, seit 1544 selbst als Lehrer des kanonischen Rechtes zu Rimini, seit 1546 zu Siena auftrat, 1548 Priester, Doktor der Theologie und Rektor der Schule zu Siena wurde. Auf einem Generalconvente der Franziskaner 1549 gewann er als Dialektiker einen glänzenden Sieg und der Cardinal Pius von Capri schenkte ihm sein besonderes Wohlwollen. Von Siena ging Felix nach Rom, wo er durch seine Predigten den Ruf eines ausgezeichneten Kanzelredners sich erwarb, über mystische Theologie schrieb und einen Auszug aus den Schriften des Aristoteles und Averrhoes herausgab, aber auch manche Angriffe theils wegen seiner Lehren, theils wegen seiner Bestrebungen für Reformen des Ordens erdulden mußte, doch die Freundschaft des Großinquisitors Michael Ghislieri und anderer einflußreicher Männer gewann. Die Händel, in die er sich verwickelt sah, veranlaßten ihn, nach Venedig überzusiedeln; hier wurde er zwar Vorsteher der Franziskanerschule (1556) und Generalinquisitor (1557), aber dennoch konnte er den Widerstand, den ihm die Ordensbrüder noch entgegenstellten, nicht beseitigen. Er kehrte 1560 nach Rom zurück, wirkte als Lehrer an der Universität, war als Mitglied der Congregation für das Concil zu Trident thätig; Pabst Paul IV. schenkte ihm ein besonderes Vertrauen, erhob ihn zum Consultor der Inquisition, dann wurde er auf Betrieb des Cardinals von Capri Generalprokurator des Franziskanerordens und im J. 1565 ging er mit dem päbstlichen Legaten nach Spanien, wo er durch seine Predigten die Gunst des Königs Philipp II. gewann und großes Aufsehen erregte. Auch Pabst Pius V. wandte ihm seine ganze Gunst zu und ernannte ihn zum Generalvikar des Franziskanerordens; in dieser Eigenschaft beseitigte Felix mit Energie und Umsicht viele eingerissene Unordnungen, führte er strenge Visitationen ein, stellte er die alte Verfassung des Ordens wieder her und Pius war von der Thätigkeit seines Günstlings so befriedigt, daß er denselben zum Bischof von Agatha de Goti ernannte, zu seinem Beichtvater erwählte und ihm auch das Bisthum Fermo verlieh. Als Bischof ließ es Felix vor Allem sich angelegen seyn, unter dem Klerus seiner Bisthümer auf eine Reformation der Sitten hinzuwirken. Im Jahre 1570 wurde er mit dem Cardinalshut geschmückt; von jetzt an nannte er sich Montalto, nach dem Wohnsitze seiner Ahnen. Wohl mochte Ehrsucht ihn schon lange beherrschen, der Gedanke nach einem höheren Ziele, nach der dreifachen Krone ihn beseelen; die Klugheit, die er besaß, zeigte ihm die Mittel vor, wie er auch dieses Ziel erreichen könne. Man hat diese Klugheit als eine ausgeprägte Schlauheit und Arglist bezeichnet, die ihn nun zu einer wohlberechneten, mit Ausdauer durchgeführten Verstellung hingeleitet habe, daß er sich krank, schwach, hinfällig und der Auflösung nahe gezeigt hätte, doch Ranke's kritische Untersuchungen der ältesten Biographen des Kardinals und nachmaligen Pabstes beweisen uns, daß an jener Angabe von der bewiesenen Verstellung Montalto's nicht viel Wahres ist, und in Berücksichtigung der damaligen Verhältnisse wird man Ranke auch darin beistimmen, daß vielmehr Jedermann die Ueberzeugung hegen müßte, daß die Kirche eines kräftigen Oberhauptes bedurfte. Die Klugheit rieth daher dem aufstrebenden Cardinal, daß ein Betragen, das keine Eifersucht erregte, daß Mäßigung in dem Gebrauche seines Einflusses und eine vollkommene Selbstbeherrschung die Mittel seyn würden, die ihn zum Ziele führen könnten. Er zog sich nun nach dem Tode von Pius V., dann von dessen Nachfolger Gregor XIII. von jeder Partei im Conclave zurück, lebte still und einsam für sich, verwendete seine Einkünfte zu wohlthätigen Zwecken, that aber für seine armen Anverwandten kaum Einiges, bewies sich stets leutselig und sanft, ertrug selbst Beleidigungen gelassen, zeigte überall eine tiefe Demuth, verläugnete gänzlich den Ungestüm und die Thatkraft, die in seiner Herrschernatur lag, und beschäftigte sich mit der Herausgabe der Werke des Ambrosius (1580).

Das war die Politik, die Montalto jetzt befolgte und von seiner Klugheit zeugt; es gelang ihm vollständig die Cardinäle über seinen Plan wie über sein eigentliches Wesen zu täuschen, sie zu dem Glauben zu bringen, daß gerade ein Karakter, wie er ihn nun seit Jahren gezeigt habe, unter ihren Willen bald sich beugen und von ihnen

leicht sich leiten lassen werde. Nach dem Tode Gregor's XIII. wurde er daher am 24. April 1585 fast einstimmig zum Pabste gewählt und nun nannte er sich Sixtus V. Es wird erzählt, daß er in der Wahlkapelle, als die Stimmen für ihn festgestellt waren, von seinem Sitze kühn und kräftig sich erhoben habe, während er doch vorher Allen schwächlich, krank und elend erschienen sey, daß er den Stab, auf den er sich bisher gestützt, weggeworfen und das Te Deum laudamus mit einer so starken und sonoren Stimme gesungen habe, daß alle Cardinäle, vor Erstaunen hingerissen, weder ihren Augen noch ihren Ohren hätten trauen wollen. Mit Recht wird die Richtigkeit dieser Angabe theilweise bezweifelt.

Gleich nach der Stuhlbesteigung griff Sixtus V. mit festem Karakter und unbeugsamen Willen, ja oft mit einer Härte, die man als Grausamkeit bezeichnen muß, in die zerrütteten Zustände des Kirchenstaates ein. Vor Allem unterdrückte er mit einer unerbittlichen, selbst barbarischen Strenge das Banditenwesen und mit Hinrichtungen verschonte er weder Vornehme noch Geringe; Gerichtspersonen, die sich nachsichtig zeigten, setzte er ab, Richter, die sich bestechen ließen, bestrafte er mit Galeere, unnachsichtlich hielt er an der Ausführung der Gesetze fest, und in kurzer Zeit stellte er nicht nur die Sicherheit im Lande, sondern auch einen geordneten Rechtszustand her. Streitigkeiten, die mit dem päbstlichen Stuhle im Gange waren, wie mit Mailand und Venedig, beseitigte er, die Congregation für die kirchliche Gerichtsbarkeit — eine Quelle zahlreicher Streitigkeiten — hob er auf, die einflußreichen und mächtigen Familien der Colonna und Orsini knüpfte er durch Verheirathung an sich, den Wohnsitz seiner Ahnen, Montalto, und auch Tolentino erhob er zum Bisthume, Fermo aber zum Erzbisthume, für die ganze Provinz Ancona schuf er einen höchsten Gerichtshof in Macerata, an der Universität Bologna stiftete er ein Stipendiaten-Colleginm unter dem Namen Montalto, in Rom ein Collegium des heil. Bonaventura für junge Franziskaner. Ferner regelte er das Schuldenwesen der Städte, förderte er die Industrie, suchte er namentlich Fabriken für Seide und Wolle einzuführen, unterstützte er den Ackerbau, war er für die Austrocknung der pontinischen Sümpfe thätig. Zur Ordnung des päbstlichen Verwaltungswesens für Staat und Kirche setzte er durch die Bulle Immensa (1587) fünfzehn Congregationen ein, die aus Cardinälen bestand; er bestimmte die Zahl der Cardinäle auf 70, verordnete, daß die Cardinäle durchaus musterhafte Männer seyn, daß die Bischöfe innerhalb 3, auch 5 und 10 Jahren einmal nach Rom kommen sollten, und wenn er auch hohen Würdenträgern oder seinen zu hohen Aemtern berufenen Anverwandten Wohlwollen zeigte, ließ er doch nie seine Pläne von ihnen durchkreuzen, blieb er doch stets selbstständig und entschiedener Selbstregent. In der Hofhaltung zeigte er sich äußerst mäßig und sparsam; seine Sparsamkeit war zum Theil auch ein Mittel, durch das er die erschöpften Finanzen verbesserte; es gelang ihm aber sogar, in wenigen Jahren Millionen zu sammeln, die er für genau bestimmte Fälle, z. B. für einen Türkenzug, zur Abwehr von feindlichen Einfällen, Hungersnoth u. dergl. von seinen Nachfolgern verwendet wissen wollte. Die Hauptquelle zur Füllung seiner Kassen gewann er in fortwährenden Auflagen auf Handel und Gewerbe, selbst auf unentbehrliche Lebensbedürfnisse, ferner in Anleihen und Verkauf von Aemtern. Durch große Bauten, die er unternahm, gewährte er Vielen Unterhalt, unterstützte er die Armen; es kam ihm dabei darauf an, den Glanz seiner Hauptstadt zu heben, doch schonte er dabei Ueberreste des Alterthums nicht. Er stellte die große Wasserleitung, die er nach seinem Namen „Aqua felice" nannte, her, sorgte für die Anbauung der Höhen zur Vergrößerung und Verschönerung Roms, brachte Säulen vom Septizonium des Severus, das er freilich gänzlich zerstören ließ, nach der Peterskirche, stellte hier auch den großen Obelisk auf, schmückte die Peterskirche mit der Kuppel, baute den Lateranpalast, nachdem er die Reste des päbstlichen Patriarchiums hatte niederreißen lassen, stiftete das Hospital an der Tiber und die vatikanische Bibliothek in einem prachtvollen Gebäude mit einer eigenen Druckerei, aus der die von ihm veranstaltete Ausgabe der Septuaginta (1587) und

seine Normalausgabe der Vulgata (1590, vgl. L. van Ess Doctorum Catholic. Tridentini circo Vulgat. decreti sensum testantium historia. Salisb. 1816; desselben Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Tüb. 1824. S. 263 ff.) hervorging. In theologische Händel ließ sich Sixtus V. nicht ein, die Jesuiten haßte er, doch schätzte er sie als nützliche Kundschafter, die er bei dem ausgedehnten Spionirsystem, das er in seiner Nähe wie an den Höfen der Fürsten aufrecht erhielt, wohl gebrauchen konnte. Fremde Gesandten empfing er mit großer Freundlichkeit, er gab ihnen aber meist kurze Antworten und wußte überhaupt durch ebenso bündige als schlagende Antworten Einreden zu beseitigen. In politische Händel war er vielfach verwickelt; er verfolgte in denselben unausgesetzt das Ziel, seine landesherrliche und kirchliche Macht zu erweitern, ohne doch dieses Ziel wirklich zu erreichen. Es gelang ihm nicht, Deutschland von Rom wieder abhängig zu machen, wenn schon Kaiser Rudolph II. sich bereitwillig zeigte, seiner Aufforderung zur Verfolgung der Ketzer nachzukommen; ebenso wenig gelang es ihm, Rußland durch den König Stephan Bathori, Aegypten durch den Herzog von Toscana unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Mit Kühnheit und Hochmuth trat er in den Händeln mit den Königen von Frankreich, Spanien und Navarra auf. Den Herzog von Guise, der zur Vernichtung der Hugenotten die heilige Ligue gestiftet hatte, unterstützte er so, daß die Anarchie im Reiche immer mehr um sich griff und König Heinrich III. machtlos dastand. Dieser trat mit dem Könige Heinrich von Navarra in Unterhandlung und sicherte demselben die Thronfolge mit der Rückkehr zur römischen Kirche zu. Da griff die Ligue zu den Waffen, erklärte den Cardinal von Bourbon zum Thronerben, Sixtus V. aber belegte den König Heinrich von Navarra als einen Ketzer durch eine Bulle vom 9. Septbr. 1585 mit dem Banne. Nach mannichfachen Kämpfen und widrigen Intriguen unter den Parteien ließ endlich König Heinrich III. von Frankreich den Herzog von Guise und dessen Bruder, den Cardinal von Lothringen, ermorden (Decbr. 1588). Die Blutthat setzte Paris in die größte Aufregung; die Sorbonne, unter dem Einflusse der Ligue, sprach darauf das Volk vom Gehorsame gegen den König Heinrich III. los, ja sie erklärte, daß es gegen den König zu den Waffen greifen könne (Januar 1589). Rathlos flüchtete Heinrich, auf die Nachricht, daß der Bruder der ermordeten Guisen, der Herzog von Mayenne zum General-Statthalter ernannt worden sey, zum König Heinrich von Navarra (30. April 1589). Jetzt sprach Sixtus V. auch über den König Heinrich III. den Bann aus, doch beide Könige zogen mit vereinter Macht gegen Paris, als die plötzliche Ermordung Heinrichs III. durch den Dominikaner Jakob Clement (1. August 1589) — eine That, die von Sixtus V. gebilligt wurde — eine neue Wendung in die politische Lage der Dinge brachte. Die Ligue und König Philipp II. von Spanien beeiferten sich zwar, den Pabst zu bewegen, auch gegen den neuen König Heinrich IV. in derselben Weise wie gegen dessen Vorgänger sich zu verhalten, doch ließ er sich dazu nicht bewegen. Dagegen förderte Sixtus V. den Kampf, den König Philipp II. von Spanien gegen die Königin Elisabeth von England unternahm, denn er glaubte, bei dieser Gelegenheit seine Besitzungen in Italien durch Neapel erweitern zu können. Sein Tod erfolgte schon am 24. August 1590 durch ein Fieber. Nicht begründet ist die Vermuthung, daß sein Tod durch Gift herbeigeführt worden sey, das er auf Anregung Philipps II. von Spanien wegen seines milderen Auftretens gegen Heinrich IV. erhalten habe. Das römische Volk haßte ihn und bethätigte seinen Haß dadurch, daß es bei seinem Tode die Bildsäule niederriß, die der Senat auf dem Capitol ihm errichtet hatte.

Vgl. Die römischen Päbste, ihre Kirche und ihr Staat von Leop. Ranke. I. Bd. (Fürsten und Völker von Süd-Europa. II. Bd.). Berlin 1834. S. 437—481, dazu die im III. (IV.) Bde. Berlin 1836. S. 317—345 angeführten Biographieen von Gregor Leti, Casimir Tempesti u. A. mit den beigefügten Kritiken. Neudecker.

Skandinavische Bibelübersetzungen. Was Dänemark betrifft, so machen wir zuerst auf eine Bemerkung in dem betreffenden Artikel Bd. III. S. 597 auf-

merksam: „Auch fand sich eine dänische Bibelübersetzung im 15. Jahrhundert, wovon noch Bruchstücke übrig sind.“ Es wurden nämlich einige historische Bücher 1470 übersetzt herausgegeben von Molbech. Kopenh. 1828. (S. Jak. Grimm in den Göttinger Gel. Anzeigen 1831. St. 96.) Im Jahre 1524 erschien das dänische Neue Testament, im Jahre 1550 die vollständige dänische Bibel, mit genauer Anschließung an die lutherische, von mehreren Theologen und dem Stylisten Pedersen verfertigt (Bd. III. S. 608); neu durchgesehen von Besenius erschien sie 1607, von Svaning 1647. (Vgl. Baumgarten, hallische Bibl. Bd. VI. Nachrichten VI, 289). Diese dänische Bibelübersetzung ist bis auf den heutigen Tag in Norwegen im Gebrauche. Gegenwärtig arbeitet eine von der Regierung ernannte Commission an einer neuen, eigentlich norwegischen Uebersetzung. Mitglieder dieser Commission sind die Professoren Kauri a. D., Caspari, Holmbo, der Privatgelehrte Fistedal. Sie übersetzen aus dem Grundtexte und gehen mit vieler Sorgfalt zu Werke, so daß die Vollendung der Arbeit nicht nahe bevorsteht. Das Neue Testament erschien zuerst in schwedischer Sprache im J. 1526 (s. Bd. XIV. S. 76), die ganze schwedische Bibel 1541 durch Olaf und Lorenz Petri.— Verschieden davon ist die unvollendet gebliebene Uebersetzung von Tingstadt 1783 (vgl. Eichhorn, Bibl. X. S. 516). Auf Island erschien im J. 1540 die erste Uebersetzung des Neuen Testaments und 1584 die Uebersetzung der ganzen Bibel. (S. den Art. „Island“ Bd. VII. S. 94. 95).

Sklaverei bei den Hebräern. Indem das Alte Testament dem Menschen die Würde der Gottebenbildlichkeit als unveräußerlichen Grundzug seiner Natur zuspricht, indem es ferner die Abstammung der ganzen Menschheit von Einem Blute behauptet und diese demnach als ein verbrüdertes Geschlecht hinstellt, ist ein Zustand persönlicher Rechtlosigkeit, wie die Sklaverei bei heidnischen Völkern erscheint, von vorn herein für unzulässig erklärt. Daß vollends ein Stamm geradezu dem Loose der Sklaverei geweiht ist, wie dies in dem an die Spitze der Menschengeschichte gestellten Weissagungsworte 1 Mos. 9, 27. über Kanaan verkündigt wird, das soll nur als Folge eines durch besondere Verworfenheit verwirkten Fluches betrachtet werden. Doch setzt das A. Test. die Leibeigenschaft, vermöge welcher das Gesinde (עֲבֻדָּה) einen Theil des Vermögens gleich der Heerde bildet (1 Mos. 24, 35. 26, 14. Hiob 1, 3.), ja den Sklavenhandel (1 Mos. 37, 28.) als herkömmlich bereits für das patriarchalische Zeitalter voraus. Abraham besitzt eine Menge von Sklaven; er stellt sich nach 14, 14. bei einem Kriegszuge an die Spitze von 314 waffengeübten Hausgeborenen (יְלִידֵי בַיִת, ein Ausdruck, der zugleich auf die Vererbung der Leibeigenschaft hinweist); zu diesen kommen noch die um Geld erkauften Sklaven (מִקְנַת כֶּסֶף, 17, 23 ff.). Weiter erwähnt die patriarchalische Geschichte Sklavinnen (שְׁפָחוֹת, אֲמָהוֹת*)) als Dienerinnen der Hausfrau, beziehungsweise der Töchter, sowie als Kebsen des Hausherrn (16, 1. 22, 24. 24, 59. 29, 24 u. s. w.). — Die patriarchalische Lebensform bringt die Sklaven der Familie näher und bewirkt so die Durchdringung des Sklaventhums durch den sittlichen Geist der Familie, vermöge welcher das Verhältniß zwischen der Herrschaft und den Dienenden zu einem wirklichen Pietätsverhältniß sich gestaltet. Am schönsten tritt dies 1 Mos. 24. in dem Bilde des vertrauten Knechtes Abraham's hervor, der vermuthlich Eine Person mit dem Elieser ist, den Abraham nach 15, 2 f. in Ermangelung eines Sohnes zu seinem Erben bestimmt hatte (vergl. was Nägelsbach, homerische Theologie S. 232 ff., über den Karakter des Sklaventhums bei Homer bemerkt). Dazu kommt noch, daß, indem bei der Einführung der Beschneidung (Kap. 17.) sämmt-

*) Ueber den Unterschied von אָמָה und שִׁפְחָה läßt sich sicher nur so viel sagen, daß der letztere Ausdruck der niedrigere ist; vgl. besonders 1 Sam. 25, 41; auch 2 Mos. 11, 5. (s. Gusset im Lexikon unter dem Worte שִׁפְחָה). Hieraus erklärt sich, daß für die geehelichte Magd vorzugsweise die Bezeichnung אָמָה üblich gewesen zu seyn scheint (s. Saalschütz, Archäol. II, S. 244); aber streng läßt sich dieser Unterschied nicht durchführen.

liche Sklaven, die im Hause geborenen, wie die aus der Fremde erkauften, ebenfalls beschnitten werden müssen, ihnen durch dieses Bundeszeichen ein gewisser Antheil an der Würde des erwählten Stammes und den ihm ertheilten göttlichen Verheißungen gewährt wird. Die vollen Consequenzen der anthropologischen Voraussetzungen des A. Test. werden allerdings auch später nicht verwirklicht. Aber während auf dem Boden des Heidenthums, und zwar vorzugsweise des gebildeten, das Sklaventhum mehr und mehr zur stärksten Entwürdigung der Menschennatur herabsinkt, bewährt der Mosaismus seinen humanen Karakter dadurch, daß er der Sklaverei, insoweit er sie duldet, wenigstens durch eine Rechtsordnung Schranken setzt.

In den die dienende Klasse betreffenden Gesetzen wird unterschieden zwischen solchen, welche von Geburt Israeliten waren, und den aus anderen Völkern durch Kauf oder Erbeutung im Kriege erworbenen Sklaven. Diese Gesetze beruhen auf einem zweifachen Princip: 1) Israel ist das Eigenthumsvolk Jehovah's, das er aus der ägyptischen Dienstbarkeit losgekauft hat (2 Mos. 19, 4 f. 20, 2.); darum sind alle Angehörigen dieses Volkes Jehovah's Knechte und in dieser Gebundenheit aller menschlichen Knechtschaft entnommen. Nachdem ihr Gott das auf ihnen lastende Joch gebrochen und sie „aufrecht" ausgeführt hat, sollen sie nicht mehr unter ein Sklavenjoch gebeugt, nicht wie Sklaven verkauft werden (3 Mos. 25, 42. 55. 26, 13.). Durch dieses Princip wird die Leibeigenschaft für das theokratische Volk eigentlich völlig aufgehoben. Da aber das Gesetz Fälle offen läßt, in denen ein Israelit auf rechtmäßige Weise in die Dienstbarkeit eines Anderen gerathen konnte, so werden Anordnungen getroffen, durch welche dem in Knechtschaft Gerathenen die Rückkehr in die der Würde eines theokratischen Bürgers allein entsprechende selbstständige Stellung gesichert ist. Dagegen wird die Leibeigenschaft in Bezug auf die ganze profane Masse der Gojim als zuläßig erkannt, 3 Mos. 25, 44 ff.: „Dein Knecht und deine Magd, welche dir seyn sollen, — von den Nationen rings um euch her möget ihr Knechte und Mägde kaufen; auch von den Söhnen der Beisassen, die sich aufhalten bei euch, von ihnen möget ihr kaufen, und von ihrem Geschlechte bei euch, das sie gezeugt haben in eurem Lande; sie mögen euer Eigenthum seyn und ihr möget sie vererben auf eure Söhne als Eigenthum; auf ewig möget ihr sie als Knechte brauchen." Aber abgesehen davon, daß, wie wir unten weiter sehen werden, auch den Sklaven heidnischer Abstammung ein gewisser Antheil an den Segnungen des Bundesvolkes gesichert ist, kommt ihnen 2) das Princip zu gute, das als Richtschnur für die Behandlung der Dienenden eingeschärft wird, daß nämlich die Israeliten, da sie selbst einst Knechte und Fremdlinge in Aegypten gewesen sind und darum wissen, wie es solchen zu Muthe ist, Dienenden und Fremdlingen in humaner Weise begegnen und dadurch ihren Dank gegen Gott bethätigen sollen, der sie von dem ägyptischen Drucke erlöst hat (2 Mos. 22, 20. 23, 9. 5 Mos. 5, 14 f. 10, 19. 15, 15. 16, 11 f. 23, 18. 22.).

I. Die Verhältnisse der dienenden Israeliten. — Ein Israelit konnte auf rechtmäßige Weise in die Knechtschaft entweder durch freiwilligen Selbstverkauf oder durch gerichtlichen Zwangsverkauf kommen. Dagegen sollte Menschendiebstahl, sey es, daß der Entführte bei dem Diebe gefunden wurde (2 Mos. 21, 16.) oder von ihm verkauft worden war (5 Mos. 24, 7.), mit dem Tode bestraft werden. Der freiwillige Selbstverkauf erfolgte natürlich wegen Verarmung, wenn ein Israelit sich selbstständig nicht mehr durchzubringen vermochte (3 Mos. 25, 39. 47.). Gerichtlicher Verkauf fand statt wegen Unfähigkeit, für einen begangenen Diebstahl Ersatz zu leisten (2 Mos. 22, 2.). In diesem Falle wurde der Dieb ohne Zweifel in der Regel dem Bestohlenen zugesprochen (*τοῖς καταδικασαμένοις δοῦλος ἔστω*, Jos. Ant. IV, 8. 27.); auf keinen Fall durfte er, was sich aus dem Zusammenhang der Gesetzgebung mit Nothwendigkeit ergibt, an Auswärtige verkauft werden. (Als Herodes den Verkauf von Dieben in's Ausland anordnete, wurde dies mit Recht als ein schwerer Verstoß gegen das väterliche Gesetz betrachtet, Jos. Ant. XVI, 1. 1.). Neben den angeführten zwei Fällen wird nur noch die Befugniß des Vaters, seine Tochter zu verkaufen — worüber das Nähere

unten — erwähnt (2 Mos. 21, 7.); über die Söhne hatte der Vater diese Gewalt nicht. Wenn manche Archäologen noch ein Verkaufsrecht der Gläubiger in Bezug auf zahlungsunfähige Schuldner oder deren Kinder angenommen haben, so läßt sich hiefür wenigstens aus dem Pentateuch kein sicherer Beleg beibringen und ist nur zuzugeben, daß der Ausdruck in 3 Mos. 25, 39. 47. einen Zwangsverkauf wegen Insolvenz nicht ausschließt. Die Ansicht von Mielziner (die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern. 1859. S. 18), daß ein solches Recht der Gläubiger in entschiedenem Widerspruch mit den Pfandgesetzen des Pentateuchs stehen würde, ist insoweit wohl begründet, als wenigstens ein eigenmächtiges Einschreiten des Gläubigers gegen die Person oder die Kinder des Schuldners nach dem mosaischen Recht als durchaus unzulässig betrachtet werden muß. Das Gesetz verbietet dem Gläubiger, das Gewand eines Armen über Nacht zu behalten (2 Mos. 22, 25 f. 5 Mos. 24, 12.); es verbietet, die Mühle eines Schuldners zu pfänden, weil das die „Seele", d. h. etwas zum Lebensunterhalt unumgänglich Erforderliches pfänden hieße (24, 6.); es verbietet, daß der Gläubiger das Haus des Schuldners betrete, nämlich für den Zweck, sich ein Pfandobjekt nach Belieben auszuwählen. Wie sollte nun dasselbe Gesetz die Person des verarmten Schuldners oder seiner Kinder der Willkür des Gläubigers preisgegeben haben? Auf der anderen Seite wäre durch alles dieses eine gerichtliche Zuerkennung des Schuldners nicht ausgeschlossen, und darauf bezieht Saalschütz, mos. Recht, S. 707, die angef. Stelle aus 3 Mos. 25. Indessen läßt sich selbst für die Gesetzlichkeit des letzteren Verfahrens aus den übrigen Büchern des A. Test. kein genügender Beweis führen. Spr. 22, 7. gehört nicht hieher, da dieser Spruch ganz allgemein die Abhängigkeit des Gläubigers vom Schuldner aussagt. 2 Kön. 4, 1. Am. 2, 6. 8, 6. beweisen nur für die Praxis des Zehnstämmereichs; der in der ersteren Stelle erwähnte Fall, daß einer Wittwe zwei Söhne vom Gläubiger weggenommen werden, darf gewiß nicht als dem Sinne des mosaischen Gesetzes entsprechend betrachtet werden; die Stellen aus Amos aber bezeichnen es als grobe Versündigung, daß Arme um geringer Schulden willen der Sklaverei überliefert werden. Außerdem pflegt man noch Hiob 24, 9. Nehem. 5, 5. Jes. 50, 1. Matth. 18, 25. als Belege anzuführen. Die Stelle aus Hiob straft die Hartherzigkeit, mit der einer Mutter der Säugling von der Brust als Pfand weggenommen wird. Mit Neh. 5, 5. ist V. 8. zu verbinden, wo Nehemia das Verfahren, wornach die Armen zur Deckung ihrer Schulden ihre Kinder als Sklaven hergeben müssen, mit den stärksten Worten rügt. Endlich in den beiden letztgenannten Stellen wird allerdings der Verkauf eines insolventen Schuldners als herkömmlich vorausgesetzt; aber auch diese Stellen beweisen nichts für die gesetzliche Zulässigkeit der Sache. Diese wird auch von der rabbinischen Ueberlieferung geläugnet. (Vergl. über diesen Gegenstand Alting, acad. dissert. in opp. vol. V. p. 223.)

Wie es nun mit den in die Knechtschaft gekommenen Volksgenossen gehalten werden sollte, darüber finden sich im Pentateuch zweierlei Verordnungen, einerseits im Bundesbuche 2 Mos. 21, 1—11. und im Deuteronomium 15, 12—18., andererseits in 3 Mos. 25, 39—55. 1) Die beiden ersteren bestimmen Folgendes: a) Wenn ein Israelite einen seiner Volksgenossen, männlichen oder (s. die deuteronom. Stelle und Jer. 34, 9 ff.) weiblichen Geschlechts, gekauft hat, so soll die Dienstzeit nur sechs Jahre dauern. Daß dieses Gesetz auch den wegen Diebsstahls Verkauften zu gute kam, ist nach der jüdischen Tradition, die sogar dasselbe allein auf solche bezog (vgl. auch Jos. Ant. XVI, 1. 1.; Philo de spec. leg. M. II, 336), nicht zu bezweifeln. Wahrscheinlich soll die sechsjährige Dauer nur das Maximum der Dienstzeit bezeichnen, so daß, wenn der abzudienenden Summe als Aequivalent eine kürzere Dienstzeit entsprach, die Freilassung früher erfolgen mußte. (Nach den Rabbinen dagegen konnte der Dieb überhaupt nie auf kürzere Zeit als auf sechs Jahre verkauft werden, und wäre, wenn der zu leistende Ersatz geringer als der Lohn einer sechsjährigen Dienstzeit war, der Verkauf des Diebes ganz unterblieben.) Die Zeitbestimmung, welche an die siebenjährige Dienstzeit Jakob's

(1 Mos. 29, 18.) erinnert, beruhte vielleicht auf altem Herkommen; im Gesetze aber ist sie, worauf der Zusammenhang der deuteronomischen Stelle hinweist, zunächst der Sabbathperiode nachgebildet. Wie nach sechs Arbeitstagen ein Ruhetag, nach sechs Jahren des Landbaues ein Feierjahr folgt, so soll das siebente Jahr dem Knechte Freiheit von seiner Dienstbarkeit bringen. Nur fiel das Jahr der Freilassung natürlich nicht geradezu mit dem Sabbathjahre zusammen, wenn auch nach Jer. 34, 8 ff. in der Zeit Zedekia's das Sabbathjahr einmal Veranlassung zur Freilassung der israelitischen Dienstboten gegeben hat. — b) Wenn der Knecht allein in den Dienst getreten ist, wird er auch allein wieder frei; tritt er aber verheirathet ein, so wird sein Weib mit ihm frei. Wenn dagegen sein Herr ihm ein Weib gibt und diese ihm Kinder gebiert, so verbleiben das Weib und die Kinder dem Herrn und er geht für seine Person allein frei aus. Unter dem Weibe, das nicht frei wird, ist ohne Zweifel eine nichthebräische Sklavin zu verstehen (s. die Mechilta z. d. St.); war sie eine Hebräerin, so mußte sie nach 5 Mos. 5, 12. ebenfalls erst ihre sechs Jahre abdienen; war sie aber eine Nichthebräerin, so hatte sie überhaupt keinen Anspruch auf Freilassung. — c) Will der Knecht aus Liebe zu seinem Herrn oder zu Weib und Kindern nicht frei werden, so soll ihn der Herr vor Gericht bringen, wohl namentlich auch für den Zweck, um die volle Freiwilligkeit des Entschlusses des Knechtes außer Zweifel zu setzen. Hierauf soll der Herr den Knecht an die Thüre oder den Thürpfosten führen und ihm das Ohr (wahrscheinlich das rechte) mit dem Pfriemen durchbohren, wodurch nun der Knecht zu beständigem Dienste verpflichtet wird. Nach der jüdischen Tradition wäre das Ohr der Magd nicht durchbohrt worden; aber es ist nicht natürlich, in der deuteronomischen Stelle die Schlußworte von V. 17. nur auf V. 14. zurückzubeziehen. Daß bei der Thüre an die des Hauses, in welchem der Knecht dient, zu denken ist, zeigt der Zusammenhang im Deuteronomium, wo freilich das Erscheinen vor Gericht gar nicht erwähnt ist. Dagegen wollen Aben-Esra und Abarbanel das Stadtthor, unter welchem das Gericht gehalten wurde, verstanden wissen (s. Alting a. a. O. S. 225 f., wo auch noch anderes Rabbinische zur Erläuterung beigebracht wird); Ewald (Alterth. des Volkes Isr. S. 195) bezieht 2 Mos. 21, 6. auf das oberste Gericht am Heiligthum und meint, das Ohr des Knechts sey von dem Priester an die Thüre oder den Pfosten des Heiligthums gehalten und dann von dem Herrn durchstochen worden. Da die Bedeutung der Ceremonie im Allgemeinen die Verpflichtung zu bleibendem Gehorsam ist, so wird sie an dem Hörorgane vorgenommen und zwar durch ein demselben für immer anhaftendes Zeichen. Dagegen ist es schwerlich richtig, das Durchbohren selbst als Oeffnung des Ohrs, somit als Symbol der Weckung der Aufmerksamkeit zu fassen; der hiefür angezogene Ausdruck in Ps. 40, 7.: „Ohren hast du mir gegraben", ist anderer Art. Vielmehr dient das Durchbohren zum Anheften des Ohrs an den Thürpfosten; dieses aber bezeichnet offenbar das bleibende Gebundenseyn des Knechtes an das Haus. Wenig passend ist es, wenn Ewald zur Erläuterung die Durchstechung der Nase von zu zähmenden Thieren vergleicht. Obwohl der Vorgang durch einen sittlichen Zug motivirt ist, was ihn überhaupt allein zulässig machte, so liegt in ihm doch unstreitig etwas Herabwürdigendes. So haben ihn auch die Rabbinen gefaßt und in diesem Sinne die Ceremonie weiter ausgedeutet. In der Durchbohrung sehen sie eine Bestrafung des Ohrs, denn, lehrt Jochanan ben Sakkai, es hat gehört vom Berge Sinai: „du sollst keine anderen Götter neben dir haben", und hat abgeworfen das Joch des himmlischen Königthums und auf sich genommen das Joch von Fleisch und Blut. Das Ohr, das gehört hat am Sinai: „meine Knechte sind die Söhne Israels", ist hingegangen und hat einen anderen Herrn erworben (s. die Gemara zu Kiduschin I, 2.; Ugolin. thes. XXX, 415.). — Ueber die Deutung des לְעֹלָם in 2 Mos. 21, 6. wird gestritten. Nach Jos. Ant. IV, 8. 28. soll die Gränze das Jobeljahr seyn und soll in diesem der Knecht unter allen Umständen und zwar mit Weib und Kindern frei werden. Ebenso hat die talmudisch-rabbinische Tradition den Ausdruck erklärt und noch die Bestimmung hinzugefügt, daß

der Knecht mit dem durchbohrten Ohr auch durch den Tod des Herrn seine Freiheit erlange, denn es heiße: „er diene ihm“, nämlich dem Herrn, nicht den Erben. Es ist immerhin möglich, daß das unbestimmte לְעֹלָם in dem späteren Jobelgesetz seine Begränzung gefunden hat; daß aber das ursprüngliche Gesetz nicht lebenslängliche Knechtschaft gemeint habe, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die angeordnete symbolische Handlung dem Knechte ein unzerstörbares Zeichen aufdrückte. — d) Dem Gesetze des Bundesbuchs fügt das Deuteronomium noch die Vorschrift hinzu, daß der Herr den im 7ten Jahre entlassenen Knecht noch mit Naturalgeschenken (von Kleinvieh, von der Tenne und von der Kelter) unterstützen solle; es war dies eine Ausstattung, durch welche dem Knechte der Anfang einer selbstständigen Wirthschaft erleichtert wurde. Das Deuteronomium motivirt endlich das ganze Gebot theils im Allgemeinen durch die Erinnerung an die Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft, theils im Besonderen durch Hinweisung darauf, daß der Knecht in den sechs Jahren „das Doppelte eines Taglöhners“ gearbeitet habe. Der letztere Ausdruck ist dunkel; von dem doppelten Maße der Arbeit (in Bezug auf Schwere oder Dauer derselben) ist er, zumal wenn 3 Mos. 25, 39. hinzugenommen wird, schwerlich zu verstehen; am natürlichsten wird er (s. Schulz z. d. St.) darauf bezogen, daß ein Taglöhner, dem man nicht bloß den Unterhalt, sondern auch Löhnung zu reichen hat, die doppelten Kosten erfordert haben würde. — d) In dem Bundesbuche folgt nun V. 7—11. ein Gesetz, welches den Fall betrifft, da ein Israelite seine Tochter einem Anderen in der Voraussetzung verkaufte, daß sie die Frau oder Kebse des Käufers oder seines Sohnes werden sollte. Es ist nämlich hier von etwas ganz Anderem als in 5 Mos. 15, 12 ff. die Rede; letzteres Gesetz handelt davon, wie es mit einer Hebräerin zu halten sey, die nicht für den Zweck der Verehelichung in den Dienst eines Mannes kam; der Widerspruch, den Manche zwischen beiden Gesetzen finden wollten, ist also gar nicht vorhanden. (S. Hengstenberg, Beiträge zur Einleit. in's A. Test. III, 439; Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze S. 22 ff.) In Bezug auf eine für den Zweck der Ehelichung Verkaufte wird nun im Bundesbuche verordnet, daß es mit ihrer Freilassung anders als beim Knechte gehalten werden solle. Werden ihr die Bedingungen der Ehe gehalten, so bleibt sie natürlich bei ihrem Herrn für immer; wo nicht, so werden drei Fälle unterschieden. *α*) Wenn sie mißfällt ihrem Herrn, der sie für sich (K'ri לוֹ) bestimmt hatte*), so soll er sie loskaufen lassen (entweder durch den Vater oder durch einen anderen Israeliten, der sie heirathen will); er ist aber nicht befugt, sie an ein fremdes Volk zu verkaufen wegen seiner Treulosigkeit gegen sie; *β*) bestimmt er sie dagegen seinem Sohne, so soll sie hinfort wie eine Tochter gehalten werden; *γ*) nimmt er noch eine Andere hinzu, so soll er die erste nicht in Nahrung, Kleidung und Beiwohnung verkürzen. (Vers 10. geht nur auf den Herrn, nicht zugleich auf den Sohn; denn wenn der letztere sie genommen hat, hört das Magdverhältniß ganz auf und tritt an die Stelle desselben das Tochterrecht; s. Bertheau a. a. O.). Wenn er ihr dieses Dreifache nicht leistet, so ist sie unentgeltlich frei zu lassen. (Es dürfte am passendsten seyn, das שְׁלָשׁ־אֵלֶּה in V. 11. auf die 3 debita conjugalia in V. 10. zu beziehen. Dagegen nach der rabbinischen Erklärung wäre der Sinn: wenn der Herr weder sie selbst geheirathet, noch sie seinem Sohne bestimmt, noch ihre Loskaufung bewirkt hat, soll er sie unentgeltlich frei lassen. Allein wenn V. 11. auf V. 8—10. zurückbezogen wird, würde das שְׁלָשׁ־אֵלֶּה vielmehr auf die drei in V. 8. 9. u. 10. benannten Fälle gehen: wenn er nicht, nachdem er sie verschmäht, ihre Lösung bewirkt oder wenn er, falls er selbst sie geehelicht, neben einer Anderen sie verkürzt, soll er sie loslassen unentgeltlich; so Knobel zu dieser Stelle.)

---

*) Wird das K'tibh לֹא beibehalten, so kann auf keinen Fall mit Raschi erklärt werden: „ita ut non desponset eam sibi“; sondern יְעָדָהּ müßte dann von der wirklichen Annahme zur Gattin verstanden werden: „quam (oder qui eam) sibi non adscivit conjugem“. — Eine ausführliche Erörterung der Stelle gibt Vitringa, observ. L. III. S. 697 ff.

Neben den bisher erläuterten Verordnungen findet sich nun 2) eine ganz anders lautende im Zusammenhang des Jobeljahrsgesetzes 3 Mos. 25, 39 ff., deren Inhalt folgender ist. Es wird der Fall gesetzt, daß ein Israelit, der nach Veräußerung seines Grundbesitzes sich auch nicht einmal wie ein Beisasse durch Lohnarbeit durchzubringen im Stande ist, zum Selbstverkauf schreitet. (Die Tradition — s. Sifra z. d. St. in Ugol. thes. XIV, 1555. — schärft nachdrücklich ein, daß es mit einem Israeliten, ehe er diesen Schritt thut, wirklich zum Aeußersten gekommen seyn müsse.) a) Verkauft er sich nun einem anderen Israeliten, so soll dieser ihn nicht Sklavendienste thun lassen. (Zu diesen ist nach Sifra zu dieser Stelle a. a. O. und der Mechilta zu 2 Mos. 21, 2. bei Ugol. XIV, 433 ff. Alles zu rechnen, was zur persönlichen Bedienung gehört, wie Dienstleistungen beim Ankleiden — besonders galt das Sandalen-An- oder Ausziehen als Zeichen der Sklaverei [s. Selden, de jure nat. et gent. VI, 8.], — Bedienung bei'm Baden, Tragen in der Sänfte u. dergl., ferner die Verwendung zu einem Gewerbe, das der Knecht nicht schon vorher gelernt hat.) Vielmehr sollen ihm nur solche Arbeiten auferlegt werden, wie man sie einem Taglöhner zumuthet, und soll er überhaupt wie ein solcher behandelt werden. (Sifra z. d. St.: „er soll bei dir seyn in Speise, in Trank, in reiner Kleidung", in diesen Stücken solle er nicht ärmlicher gehalten werden, als der Herr selbst sich hält.) Dieses Verhältniß soll ferner nur dauern bis zum Jobeljahre, in welchem der Knecht mit seinen Kindern*) frei wird und zu seinem Geschlechte und väterlichen Erbe zurückkehrt**). Eine Ausstattung von Seiten des Herrn war in diesem Falle überflüssig. — b) Verkauft sich dagegen (V. 47 ff.) der verarmte Israelit an einen im Lande wohnenden Fremden, so darf er ebenfalls nur wie ein Lohnarbeiter behandelt werden, zugleich kann er losgekauft werden, sey es, daß einer seiner Angehörigen für ihn oder daß er selbst, wenn er wieder zu Vermögen kommt, das Lösegeld bezahlt. Die Kaufsumme ist zu berechnen nach der Zahl der Jahre, welche von dem Verkauf bis zu dem Jobeljahre verfließen, wobei der Betrag der Löhnung, welche ein Tagearbeiter anzusprechen hat, zu Grunde gelegt wird. An dieser Kaufsumme wird im Falle der Loskaufung der Betrag des bereits geleisteten Dienstes nach gleicher Berechnung in Abzug gebracht. Im Jobeljahr aber geht der Knecht mit den Seinigen ganz frei aus.

Das Gesetz des Leviticus nun steht ganz unvermittelt neben den oben erörterten Verordnungen des Bundesbuchs und des Deuteronomiums. Ueber das Verhältniß, in welchem dieselben zu einander stehen, sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Nach Ewald u. Anderen haben wir hier gesetzliche Bestimmungen aus verschiedenen Zeitaltern. Nachdem die im Bundesbuche vorgeschriebene Freilassung der Knechte im siebenten Jahre außer Brauch gekommen, habe man sich darauf beschränkt, die Freilassung derselben im Jobeljahre anzuordnen, was freilich, da die Mehrzahl der Knechte das Jobeljahr gar nicht erlebte, ein sehr kümmerliches Surrogat gewesen wäre. Später habe dann der Deuteronomiker das alte Gesetz wieder hergestellt. Dieser Ansicht steht im Allgemeinen entgegen, daß die Annahme eines jüngeren Ursprungs des Jobelgesetzes unhaltbar, die Entstehung desselben aus späteren Verhältnissen nicht zu begreifen ist. Im Besonderen aber machen die im Jobelgesetz enthaltenen Bestimmungen gar nicht den Eindruck, ein vollständiges Dienstbotengesetz geben zu wollen. Da doch nicht anzunehmen ist, daß dem bei einem anderen Israeliten dienenden israelitischen Knechte die

---

*) Nach der talmudischen Auffassung bezieht sich dies nur auf die mit einer freien Gattin gezeugten Kinder, die mit ihrem Vater in die Knechtschaft gekommen waren, wogegen die mit einer Sklavin, die ihm der Herr gegeben, gezeugten dem Herrn verblieben; demnach wäre im Jobeljahr dasselbe, was 2 Mos. 21, 4. bestimmt ist, beobachtet worden. (S. Selden a. a. O. VI, 7. und Mielziner S. 34.)

**) Die Freilassung erfolgte nach Maimon. hilchot schhemita v'jobel X, 10. am Versöhnungstage. Die neun Tage vom ersten Tisri bis dahin wurden von den Knechten in lustiger Weise nach Art der römischen Saturnalien begangen.

Erlangung der Freiheit innerhalb der ganzen 50jährigen Jobelperiode abgeschnitten gewesen seyn soll, warum wird denn hierüber in V. 39—46. gar nichts gesagt? Sollte denn in dieser Hinsicht der bei einem Israeliten Dienende gegenüber dem bei einem Beisassen Dienenden verkürzt gewesen seyn? Genügend dagegen erklärt sich die Unvollständigkeit der Verordnung V. 39 ff., wenn neben ihr noch jene Bestimmung des Bundesbuchs in Kraft war. Es wird nämlich der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Gesetzen mit J. D. Michaelis (mos. Recht §. 127.), Hengstenberg (Beitr. III, 440) und Anderen so zu lösen seyn, daß während der 44 ersten Jahre einer Jobelperiode die Freilassung der Knechte sich lediglich nach der Verordnung des Bundesbuchs richtete, wogegen denjenigen, die während der letzten Jahre einer Jobelperiode in Knechtschaft geriethen, das Jobeljahr auch in dem Falle, wenn sie noch nicht sechs Jahre gedient hatten, die Freiheit brachte. Daher geht das Jobelgesetz von der Voraussetzung aus, daß der Knecht die Frist der Loslassung, das Jobeljahr noch erleben werde. — Andere Ausgleichungsversuche nehmen an, daß in den beiderseitigen Gesetzen von verschiedenen Personen gehandelt werde. Nach der bereits erwähnten rabbinischen Ansicht (s. schon die Mechilta zu 2 Mos, 21, 2.) soll sich die Verordnung des Bundesbuchs auf den wegen Diebstahls vom Gericht verkauften, die des Jobelgesetzes auf den aus Armuth in den Dienst getretenen Knecht beziehen. (Doch sollte nach der rabbinischen Tradition, womit Jos. Ant. III, 12. 3. zu vergleichen ist, auch der wegen Diebstahls Verkaufte im Jobeljahre frei werden.) Nur in Bezug auf die Hebräerin wurde, da (s. Mischna Sota III, 8.) weibliche Personen wegen Diebstahls nicht verkauft werden durften, dem Gesetze 5 Mos. 15, 12 ff. die Deutung gegeben, daß es auf ein unmündiges Mädchen gehe, das der Vater aus Armuth weggegeben hat; dieses werde schon innerhalb der sechs Jahre frei, wenn das Jobeljahr eintritt oder die Zeichen der Mannbarkeit sich einstellen; außerdem nach Verlauf von sechs Jahren (s. Raschi z. d. St.). Die Willkürlichkeit dieser ganzen Auffassung liegt auf der Hand; in Jer. 34, 9 ff. ist jedenfalls keine Spur dieser Beschränkung des Gesetzes. — Mehr läßt sich zu Gunsten derjenigen Ansicht geltend machen, welche unter den hebräischen Knechten im Bundesbuche eine besondere Klasse verstehen will, die eine mittlere Stellung zwischen den im Jobelgesetz gemeinten Israeliten, welche überhaupt nicht als Knechte, sondern nur wie Taglöhner zu behandeln waren, und den heidnischen Sklaven eingenommen haben. So Saalschütz (mos. Recht S. 703 ff.). Nach ihm wäre bei den hebräischen Knechten an solche zu denken, die durch Naturalisation Hebräer geworden oder in einer israelitischen Familie nach 2 Mos. 21, 4. als Knechte geboren waren; diese wären, wenn sie aus dem Hause, dem sie ursprünglich angehörten, einem anderen Herrn verkauft wurden, von dem letzteren nach sechs Jahren freizulassen gewesen. Später hat Saalschütz (Archäol. der Hebräer II, 240) seine Ansicht dahin abgeändert, daß unter den hebräischen Knechten Stammverwandte zu verstehen seyen, die aus dem eigentlichen Heimathlande der Hebräer herübergekommen waren; mit ihnen, vermuthet er, sollten durch die Concession einer bloß siebenjährigen Dauer der Dienstbarkeit wechselseitige friedliche Beziehungen angeknüpft werden. Gegen beide Hypothesen spricht aber entschieden nicht bloß der sonstige Gebrauch des עִבְרִי, das in seiner älteren weiteren Bedeutung seit 1 Mos. 10, 21. (vgl. 14, 13.) nie mehr vorkommt, sondern auch das in 5 Mos. 15, 12. beigefügte אָחִיךָ, das offenbar wie 3 Mos. 25, 39. zu nehmen ist und auch in Jerem. 34, 9. durch יְהוּדִי erklärt wird.

II. Die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven. — Die eigentlichen Sklaven waren nach der oben mitgetheilten Stelle 3 Mos. 25, 44—46. zu erwerben, theils von den ringsumwohnenden Nationen, theils von den Beisassen im Lande. Durch den Ausdruck „Nationen ringsum" werden (s. Raschi z. d. St.) die im Lande wohnenden kananäischen Stämme ausgeschlossen: diese nämlich sollten völlig vertilgt werden (5 Mos. 20, 16—19.). Da dies aber nicht geschah, vielmehr bedeutende Reste der Kanaaniter im Lande übrig blieben, wurden diese, insoweit Israel ihrer mächtig wurde,

nach Richt. 1, 18. zum Frohndienste bestimmt, wie schon vorher jenes „Pöbelvolk“, das sich nach 2 Mos. 12, 38. 4 Mos. 11, 4. an Israel bei'm Auszug aus Aegypten angeschlossen hatte, im Lager zu niedrigeren Dienstleistungen verwendet worden war (5 Mos. 29, 10.). — Ueber die auf ähnliche Weise entstandene Klasse der Heiligthums-sklaven s. d. Art. „Nethinim“. — Auch für die Zukunft wird durch das Kriegsgesetz 5 Mos. 20, 11 ff. angeordnet, daß die Bewohner nichtkananäischer Städte, welche Israel sich freiwillig unterwarfen, der Frohnpflichtigkeit verfallen sollten, wogegen von den mit Gewalt bezwungenen feindlichen Städten die Männer zu tödten und nur Weiber und Kinder in die Sklaverei zu führen waren (vergl. 4 Mos. 31, 16 f. 26 f.). Hiernach bildete sich im israelitischen Staate eine Art von Heloten, die besonders unter David (2 Chron. 2, 16. vgl. 2 Sam. 20, 24.) und Salomo (1 Kön. 9, 20. 2 Chron. 8, 7.) erwähnt werden. Diese zu den öffentlichen Arbeiten verwendete frohnpflichtige Klasse (מַס עֹבֵד) wird 2 Chron. 2, 2, 16. zu 153,600 Köpfen geschätzt. (Ueber das Verhältniß dieser Stelle zu 1 Kön. 5, 27 ff. siehe die verschiedenen Ansichten bei Keil, Comm. zu d. BB. der Könige S. 68 f.; Ewald, Gesch. Isr. III. 34; Bertheau, Comm. z. Chronik S. 294 f.). Aus dieser Bevölkerung mögen theilweise auch die Privatsklaven erworben worden seyn. Da das A. Test. Sklaveneinfuhr und inländische Sklavenmärkte nirgends erwähnt, so ist zu vermuthen, daß Israel selbst in den Zeiten, in denen es einen lebhafteren Verkehr mit anderen Völkern unterhielt, keinen bedeutenderen Sklavenhandel getrieben, also durch Kauf aus dem Auslande verhältnißmäßig nicht viele Sklaven erworben hat. Mit dem phönicischen Sklavenhandel kam es, wie es scheint, mehr nur leidend in Berührung (Joh. 4, 6. Obadj. 20.). Wie wenig das Gesetz die Vermehrung der heidnischen Sklaven begünstigte, zeigt die merkwürdige Verordnung 5 Mos. 23, 16 f., wornach ein seinem heidnischen Herrn entlaufener Sklave, der sich auf israelitisches Gebiet geflüchtet hatte, nicht ausgeliefert, überhaupt nicht gewaltthätig behandelt werden durfte, vielmehr die Erlaubniß erhalten sollte, wo es ihm gefiel, in einer israelitischen Stadt sich niederzulassen. Daraus, daß die heidnischen Sklaven in Israel großentheils von jener frohnpflichtigen Klasse herkamen, deren Grundstock nach dem oben Bemerkten die Reste der kanaanäischen Stämme bildeten, sowie aus Berücksichtigung von 1 Mos. 9, 25. erklärt es sich, daß im rabbinischen Sprachgebrauch עֶבֶד כְּנַעֲנִי die allgemeine Bezeichnung der nichthebräischen Sklaven ist. (Vergl. z. B. die Mischna Kiduschin I, 3.) — Nach dem Bisherigen kann es nicht auffallen, daß die Zahl der Sklaven in Israel verhältnißmäßig weit geringer war, als bei anderen Culturvölkern des Alterthums. Wenn z. B. in Athen (vgl. Schömann, griech. Alterthümer I, 349), während der blühenden Zeit des Staates die Anzahl der Sklaven zu der bürgerlichen Bevölkerung sich wie 4 zu 1 verhalten hat, so war bei den Israeliten das Verhältniß wohl eher das umgekehrte. Nach Esr. 2, 64 f. Neh. 7, 67. befanden sich im Gefolge der aus Babel zurückkehrenden 42360 Juden bloß 7337 Sklaven beiderlei Geschlechts, wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß vorzugsweise die ärmere Klasse der Exulanten sich bei der Rückkehr in die Heimath betheiligt zu haben scheint.

Die Bestimmungen, welche das Gesetz über die religiöse und rechtliche Stellung der Sklaven enthält, sind folgende. In Betreff der Aufnahme der Sklaven in die religiöse Gemeinschaft des Bundesvolkes durch die Beschneidung blieb die Ordnung der patriarchalischen Zeit in Geltung. Die Stelle 2 Mos. 12, 44. setzt als selbstverständlich voraus, daß hausgeborene Knechte beschnitten wurden, und erneuert die Verordnung in Betreff der neu erkauften Sklaven. Nach der rabbinischen Tradition durfte ein heidnischer Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden, war aber, wenn er beharrlich dieselbe ablehnte, nach einem Jahre wieder zu verkaufen, außer wenn er bei'm Eintritt in den Dienst die Freiheit von der Beschneidung sich ausdrücklich ausbedungen hatte; im letzteren Falle durfte der Herr ihn für immer behalten. Ein beschnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. (S. Mielziner S. 58; auch den Art. „Proselyten“, Bd. XII, S. 238.) — Durch die Beschneidung erhielten die Sklaven

nach der angef. Stelle das Recht der Theilnahme am Passah; sie sind demnach, im Unterschied von Beisassen und Taglöhnern V. 45., als Glieder der Familie zu behandeln, wie nach 3 Mos. 22, 11. die Sklaven eines Priesters ganz wie die Familie desselben von den heiligen Speisen genießen dürfen. Die Theilnahme der Sklaven an den Opfermahlzeiten ergab sich hiernach von selbst (5 Mos. 12, 12. 17 ff. 16, 11. 14.). Die Sabbathruhe durfte nach 5 Mos. 5, 14. dem Sklaven nicht verkümmert werden. Daß, wenn der Herr keine männlichen Nachkommen hatte, er einen Sklaven mit seiner Tochter verheirathen und an Sohnesstelle annehmen konnte, zeigt das 1 Chr. 2, 34 ff. Erzählte. — Was die Behandlung der Sklavinnen betrifft, so ist besonders karakteristisch für den humanen Geist des Gesetzes die in 5 Mos. 21, 10 ff. in Bezug auf weibliche Kriegsgefangene gegebene Verordnung. Ein Israelit darf an einer solchen Gefangenen nicht ohne Weiteres Begierden stillen; erst nach einem Monat, wenn dem Heimweh der Sklavin sein Recht geworden ist und sie in die neuen Verhältnisse sich einigermaßen eingewöhnt hat, darf er eheliche Gemeinschaft mit ihr eingehen; ist sie einmal geschwächt, so darf er, wenn sie ihm nicht mehr gefällt, sie nicht mehr verkaufen, sondern muß sie freilassen. (Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Selden, de jure nat. et gent. V, 13.). — Ueber das Leben des Sklaven hat nach dem mosaischen Gesetz der Herr kein Recht, 2 Mos. 21, 20 f. (eine Stelle, die, wie der Schluß zeigt, von den nichthebräischen Sklaven handelt; in Bezug auf israelitische Dienstboten wurde es ohne Zweifel nach dem Blutrachegesetz 4 Mos. 35, 16 ff. gehalten.) Es wird hier verordnet: „wenn ein Herr seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stabe schlägt und er stirbt unter seiner Hand, so soll es gerächt werden.“ Nach der jüdischen Tradition hätte der Herr in diesem Falle die Todesstrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt (s. Hottinger, juris hebr. leges pag. 60). Dagegen pflegen die neueren Ausleger des יִנָּקֵם allgemeiner auf eine vom Gericht je nach Beschaffenheit des Falls zu bestimmende Strafe zu beziehen. Dies ist wohl richtig, aber es ist hiebei noch Folgendes zu beachten (s. Saalschütz, mos. Recht S. 540). Die Stelle handelt nur von der Tödtung eines Sklaven mit dem Stabe aus Veranlassung einer gewöhnlichen Züchtigung, bei der in der Regel die Tödtung nicht beabsichtigt war (vgl. dagegen die Ausdrücke in 4 Mos. 35, 16—18.). Dagegen fiel die absichtliche Tödtung auch des eigenen Sklaven ohne Zweifel unter das Gesetz 2 Mos. 21, 12. 3 Mos. 24, 17. (man beachte den Gegensatz gegen V. 18.) und 24, 21 f. Wurde doch auch nach ägyptischem Rechte (Diod. I, 77.) die Tödtung eines Sklaven gleich der eines Freien behandelt. Dagegen bei dem Fall, den das vorliegende Gesetz berücksichtigt, sollte zwar auf keinen Fall Straflosigkeit stattfinden, aber es waren doch die Umstände und nach ihnen das Maß der Strafe von dem Richter näher zu erwägen. Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, soll es nach V. 21. nicht geahndet werden, denn „es ist sein Geld“, d. h. der Herr ist durch die Einbuße, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge bestraft. Die Absicht zu tödten, konnte hier ohnehin nicht vorausgesetzt werden. Uebrigens wird auch diese Bestimmung durch die Tradition geschärft; nach dieser sollte, wenn der Herr sich zur Züchtigung eines Werkzeuges bedient hatte, mit dem augenscheinlich eine tödtliche Verletzung zugefügt werden mußte, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erst nach längerer Zeit erfolgte, die Todesstrafe über den Herrn verhängt werden. Endlich bestimmt V. 26 f., daß, wenn Jemand seinem Sklaven ein Auge oder einen Zahn ausschlug, er ihm sofort die Freiheit zu geben hatte; der Herr erlitt so eine Vermögensstrafe, der Gemißhandelte aber war eben durch die Freilassung entschädigt. — Wie der Sklave dritten Personen gegenüber in strafrechtlicher Beziehung gestellt war, darüber ist im Gesetze nichts bestimmt. Nach der Tradition wurde Tödtung und Verwundung eines Sklaven durch einen Dritten ganz behandelt, wie wenn sie an einem Freien verübt worden wäre; ebenso wurde natürlich umgekehrt der Sklave behandelt (vergl. Mielziner S. 55). Dagegen war nach Mischna Jadajim IV, 7. Streit unter den Pharisäern und Sadducäern darüber, ob für

den Schaden, den ein Sklave einem Dritten angerichtet hatte, er selbst oder sein Herr verantwortlich sey. Die Sadducäer beschwerten sich darüber, daß nach der Ansicht der Pharisäer der Herr wohl zum Ersatz des durch sein Vieh angerichteten Schadens verpflichtet sey, nicht aber verantwortlich seyn solle für das Unheil, das sein Sklave anrichtet; wogegen nun die Pharisäer den Unterschied des mit Vernunft begabten Wesens und des Viehes geltend machten; sonst könnte der Sklave, wenn ihn sein Herr erzürnt hat, hingehen und das Getreide eines Anderen anzünden, was dann der Herr zu bezahlen hätte. Nach Baba kama VIII, 4. war übrigens der Sklave, wenn er Jemand verletzte, im Falle der Freilassung zum Schadenersatz verpflichtet. — Ueber die Freilassung der nichtisraelitischen Sklaven ist außer dem oben Angeführten im Gesetze nichts bestimmt; selbstverständlich konnte sie durch Loskaufung oder freiwillige Losgebung erfolgen. Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Mielziner S. 65 ff.

Die humane Behandlung der Sklaven, welche das Gesetz fordert, wird auch sonst im A. Test. eingeschärft. Wie entschieden dasselbe die Menschenwürde im Sklaven geachtet wissen will, zeigt besonders die Stelle Hiob 31, 13—15: „Wenn ich verwarf das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn sie stritten mit mir —, was wollt' ich thun, wenn Gott sie erhöbe, und wenn er heimsuchte, was ihm erwiedern? Hat nicht im Mutterleibe, der mich schuf, ihn geschaffen und Einer uns im Mutterschooße bereitet?" — Die Ermahnungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, Spr. 20, 19. 21., sind in Eine Linie mit den die Kinderzucht betreffenden zu stellen. Wenn der Siracide 30, 33 ff. [33, 25 ff.] die Forderung stellt, daß man den Sklaven in strenger Zucht zur Arbeit anhalten solle und empfindliche Strafen für den faulen und boshaften verlangt, so ermahnt er doch zugleich, hierin nicht zu weit zu gehen, und verlangt, daß für einen guten Sklaven der Herr wie für sich selbst und für seinen Bruder sorge. — Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des Judenthums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwerfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, quod omn. prob. M. II, 457; de vit. contempl. II, 482). — Eine gute Monographie über den Gegenstand ist die Schrift von Mielziner, die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt. Kopenhagen 1859. Dort ist S. 4 f. auch ein Ueberblick über die Litteratur gegeben. Oehler.

Sklaverei, Verhältniß derselben zum Christenthum. Was das Alte Testament vorbereitet hatte (s. d. vorhergehenden Art.), das vollzog der Neue Bund. Indem er das Heil als ein allgemeines, allen Menschen zugedachtes hinstellt und verkündet (Tit. 2, 11. 1 Tim. 2, 4.), spricht er auch die Gleichberechtigung aller Menschen aus, und dieser Grundsatz mußte schon für sich auch auf die Anschauung vom Sklaventhum wirken (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11.) und dessen Untergang vorbereiten. Indem ferner das Christenthum nicht mit ganzen Massen und Völkern als solchen verkehrte, sondern Einzelne zum Glauben aufforderte, zu sich rief, sich einverleibte, indem es den Glauben als ein inneres, befreiendes (Joh. 8, 36.) Lebensprincip aufstellte, durch welchen der Einzelne Christum ergreift, sich mit ihm verbindet: ist das Recht der Subjektivität ausgesprochen, welches den Heidenvölkern verborgen, im A. Test. verhüllt, im Christenthum zur vollen Geltung gebracht (Gal. 2, 19—21. Apg. 2, 41. 13,46.), in seiner Durchdringung und vollen Verwirklichung durch den Protestantismus der Sklaverei ein Ende machen und jemehr es zur Geltung kommt, den Todesstoß versetzen muß. Indem Christus, das verwirklichend (Luk. 4, 18—21), was im Alten Bunde verheißen war (Jes. 61, 1 f.), das Gesetz der Freiheit aufstellte und sie den Gläubigen verhieß und versiegelte (Joh. 8, 32. Jak. 1, 25. 2, 12. Röm. 8, 2.), mußte nothwendig die auf das innere Gemüth sich zunächst beziehende Verkündigung der Freiheit von Seiten der Apostel 1 Kor. 7, 23. Gal. 5, 1. 1 Petr. 2, 16. vgl. Gal. 2, 4. 5, 13. 2 Petr. 2, 19. zu dem großen Grundsatz führen, daß mit Christo die Freiheit über-

haupt gekommen sey (Luk. 1, 79. 2 Kor. 3, 17.), die als ein Sauerteig vom innersten religiösen Leben aus sich auf alle Lebensverhältnisse erstreckt, wie ja das Heil der Seele auch des Leibes Erlösung Röm. 8, 23., ja das Heil Christi auch sogar die der Creatur Röm. 8, 19—22. nach sich zieht, und daß der Christ, von aller Knechtschaft unabhängig, ein freier Mensch und aller Segnungen theilhaftig sey, die Gott ausschütte in der Welt (1 Kor. 3, 22. 23.). Hierbei müssen wir die große Weisheit und Besonnenheit der Apostel bewundern, welche der gleich damals in einzelnen Kreisen hervortretenden Neigung zur Ueberstürzung und vorzeitigen Ergreifung der letzten Gedanken des Christenthums (Röm. 13, 1—7. 1 Petr. 2, 13—17.) nach dem Vorgang und der Anweisung ihres Herrn (Matth. 22, 16—21.) mannhaft und übereinstimmend entgegentraten, die Verwirklichung der Idee der Freiheit, welche bestimmt als alle Lebensverhältnisse durchdringend vorausgesagt wurde (Offb. 21, 5. vgl. 2 Kor. 5, 17.), der fortschreitenden Entwickelung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, sowie der Macht des Christenthums über die Welt anheimstellend.

In Beziehung auf die Sklaverei ist insbesondere wichtig die Stelle 1 Kor. 7, 21., von welcher bekanntlich zwei entgegengesetzte Erklärungen gegeben worden sind. Wie man aber dieselbe auffassen mag, so viel bleibt gewiß, daß Paulus, der Apostel der Freiheit, ebenso wenig als die übrigen Apostel gemeint war, die bestehenden Verhältnisse, so widersprechend dem Geiste des Christenthums sie auch waren, von außen anfangend, umzukehren, sondern nur erst die innere Freiheit befestigen wollte, aus welcher selbstverständlich im Laufe der Zeit auch die äußere hervorgehen werde. Dieselbe Bahn schlug in apostolischer Weisheit, wenn auch nicht ohne den Schein des Selbstwiderspruchs, Luther ein, als man sich rasch mit der evangelischen Freiheit im Bauernaufstand überstürzen wollte, was in der damaligen Zeit den Verlust derselben hätte nach sich ziehen müssen. So waren in der apostolischen Zeit Bestrebungen wie des Abfalls vom Gehorsam gegen die Obrigkeit (Röm. 13, 1 ff,), so gewiß auch der Entziehung der Knechtschaft vorhanden, wie wir aus dem Beispiel des Onesimus ersehen können. Wäre dieser nicht zuvor ein Christ oder wenigstens christlich angefaßt gewesen, hätte er nicht für Paulus die höchste Verehrung, das größte Zutrauen zu ihm gehabt, so würde er auf seiner Flucht vor dem Herrn sich nicht zu demselben in Rom gewendet haben. Es spricht aber Alles dafür, daß ihn ein christlicher Freiheitsschwindel ergriff, V. 11. von dem ihn Paulus durch tiefere Belehrung über die Natur, das Wesen, die Bestrebungen des Christenthums (V. 10.) gründlich heilte (V. 15.).

Aehnliche Bestrebungen der Sklaven mochten auch in Korinth, wo sich gewiß viele derselben (1 Kor. 1, 20. 26—28.) zum Christenthum bekehrt hatten, vorhanden seyn und durch Verfrühung der irdischen und leiblichen Freiheitsideen dem Laufe des Evangeliums Gefahr drohen. Daher stellt der Apostel den Grundsatz auf, daß jeder in der damaligen Zeit Christ gewordene Mitbruder in dem Berufe ausharren soll, welchen ihm Gott in der Welt angewiesen habe (1 Kor. 7, 17. 20.), daß wie der geborene Jude sich keine Vorhaut ziehen, noch der geborene Heide sich beschneiden lassen solle, weil er Christ geworden sey (V. 18.), da beides für das Christenthum unwesentlich sey (V. 19.), so auch der Sklave sich darüber nicht bekümmern, noch seines Standes wegen Bedenken machen soll, weil der als Sklave Berufene sich als einen Gefreiten des Herrn, der in Freiheit Geborene und Berufene sich als einen Knecht Christi zu betrachten habe. Es sey jetzt aber um so weniger die Zeit, Veränderungen in den äußeren Verhältnissen vorzunehmen, als die von Christo vorausgesagte (Luk. 21, 23.) Drangsalszeit (1 Kor. 7, 26.) angebrochen sey, welcher bald die große Katastrophe nachfolgen werde, durch welche diese äußeren Verhältnisse von selbst umgeschaffen und eine veränderte Gestalt bekommen werden. Es sey daher zweckmäßig, da es nicht mehr der Mühe lohne, eine Veränderung vorzunehmen, daß Jeder in dem gegenwärtigen Zustande bleibe, der Unverheirathete im ledigen Stande, der Sklave in der Sklaverei. Denn die Zeit zu dieser großen Weltveränderung sey kurz zugemessen (1 Kor. 7. 29.). „Man lebt jetzt",

sagt der Apostel — wie Dr. Baur, theol. Jahrb. 1852, 17., richtig ausführt — „in derjenigen Periode der Welt, in welcher man ganz darauf gefaßt seyn muß, überhaupt mit Allem, was zur Welt gehört, zu brechen. Es ist eine Zeit, in welcher nichts einen festen Bestand hat; Alles, was man hat, jede Stimmung und Empfindung ist etwas so Wechselndes und Augenblickliches, daß nichts eine reale Bedeutung gewinnen kann. — Man muß alles Weltliche abbrechen, um seinen Sinn ungetheilt auf das Eine zu richten, das jetzt unser ganzes Interesse in Anspruch nehmen soll. Wenn nun hier der Apostel jeden zum Beharren bei seinem Berufe ermahnt und namentlich auch die Sklaven gegen die Verführungen überspannter christlicher Freiheitsmänner warnt, auch sonst mit den übrigen Aposteln zum Gehorsam gegen die Herren und Frauen ermuntert (Eph. 6, 5—8. Kol. 3, 22—25. Tit. 2, 9 f. 1 Petr. 2, 18—20.), so hat er damit das Recht der Selbstständigkeit und Freiheit nicht gefährden wollen, das aus dem Princip des Christenthums fließt, sondern vielmehr gerade hier den Grundsatz der christlichen Freiheit und Unabhängigkeit laut verkündigt, welcher aus der durch Christum geschehenen Erlösung fließt und aller Menschenknechtschaft ein Ende macht (1 Kor. 7, 23.), man mag nun sonst diese Stelle fassen, wie man will. Wenn auch 1 Kor. 7, 21 b. wegen καὶ nach χρῆσαι mit Phot. b. Oek., Chrysostomus, Theodoret u. s. w. unter den Alten, Meyer, Baur, Osiander unter den Neueren δουλείᾳ zu ergänzen ist, und nicht mit den übrigen Erklärern alter und neuer Zeit ἐλευθερίᾳ; so muß doch auch hinwiederum aus V. 26. νῦν oder διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ergänzt werden, womit also Paulus nur für damals, wie Luther für seine Zeit, weltliche Freiheitsbestrebungen als unreif für bestimmt gegebene Fälle zurückhalten, durchaus nicht an sich verurtheilen will, was er um so weniger thun könnte, als er dadurch mit sich selbst 1 Kor. 9, 1., mit seinen Bestrebungen, vom Gesetzesjoche frei zu machen, und seinem obersten Grundsatz, daß durch Christum Alles neu werden müsse (2 Kor. 5, 17.), in grellen Widerspruch käme. Hierzu kommt noch, daß, wie Bengel, der zwischen beiden Erklärungen die Wahl läßt, δουλείᾳ aber für sich deswegen lieber ergänzt, weil der Sklave, welcher frei werden kann, einen christlichen und milden Herrn haben muß (1 Tim. 6, 1 u. 2.), in dessen Dienst die Entwickelung der damaligen Entscheidungszeit (κρίσις) abzuwarten viel besser sey, als eigener Wahl zu folgen, zu V. 23. sagt, im Christenthum mit dem inneren auch der äußere Zustand möglichst zusammenstimmen und dieser jenem dienstbar werden muß (vgl. Neand, Apg. 1, 359 ff.). Die Grundsätze der christlichen Freiheit wurden schon damals in der Weise angewendet, daß christliche Herren, wenn sie auch nicht, wie Philemon dem Onesimus, ihren Sklaven die Freiheit gaben, doch dieselben milde, ja wie Brüder behandelten, wozu auch die Apostel in ihren Vorträgen und Schriften ermahnten (Philem. V. 16. Eph. 6, 9. Kol. 3, 26.). Wie die Christen sich der Armen, Kranken, Gefangenen, ja in Seuchen der unbeerdigten Verstorbenen annahmen, so auch der Sklaven, die sie nicht nur selbst zu halten aufgaben, sondern auch zur Freiwerdung loskauften, wie namentlich der Vorfall bei Bischof Gregor dem Großen zeigt, der im 6. Jahrhundert britannische Jünglinge, die zu Rom als Sklaven feilgeboten wurden, nicht nur loskaufte, sondern sie durch den Mönch Augustinus zurücksandte, um ihrem Volke die Segnungen des Christenthums zu bringen. Ja, wie die Sklaverei, so kann das Christenthum als das Gesetz der Freiheit auch Leibeigenschaft, Hörigkeit, Despotismus und Absolutismus des Staatslebens nicht dulden, auch keinen bloßen Polizeistaat, sondern nur einen Staat des Gott heiligen Rechtes; und diese Uebel können nur da noch mit ihm fortbestehen, wo es selbst auf einer unentwickelten Stufe stehen geblieben ist, wie in Rußland, oder auf eine solche zurücksank, wie im mittelalterlichen Mönchthum, wo selbst die Klöster und Bischöfe Leibeigene und Hörige sich erwarben, anstatt ihren Beruf darin zu finden, dem Feudalunwesen als einer Uebertragung germanisch-heidnischer Zustände, wie sie namentlich von Wirth im ersten Bande seiner trefflichen deutschen Geschichte aufgedeckt und dargestellt sind, mit der Kraft des christlichen Geistes entgegenzuwirken. Da wir die Sklaverei unter allen heidnischen Völkern, die Chinesen

wohl kaum ausgeschlossen, und ebenso unter Muhamedanern finden, welche in der Türkei, Aegypten und den Barbaresken=Staaten bis in die neuere Zeit Weiße in Sklaverei führen und als Sklaven kaufen und verkaufen, was schon im Jahre 1270 eine heilige Allianz zur Züchtigung der Barbaresken zwischen England und Frankreich herbeigeführt, aber das erwünschte Ziel erst seit den dreißiger Jahren durch die Eroberung und Kolonisation Algiers gefunden hat: so ist es also wie Aufgabe, so auch das Verdienst des ursprünglichen und vorherrschend protestantischen Christenthums, diesen Schandfleck der Menschheit auszutilgen, dessen Fluchwürdigkeit in der neueren Zeit auch nur von den lebendigen Christen unter den Evangelischen lebendig genug erkannt und bestritten worden ist, während das Pabstthum sich gleichgültig oder unkräftig gegen dieselbe verhielt und katholische Länder nur in dem Maße zur Theilnahme bewogen wurden, als sie, wie in Frankreich, vom evangelischen Christenthum berührt oder durch den politischen Einfluß protestantischer Staaten bestimmt wurden. Vor allen ragt in dieser Thätigkeit das freilich durch seine unmittelbare Berührung in Westindien und seine Machtstellung auf dem Meere am meisten dazu berufene Großbritanien hervor, das die von Gregor dem Großen an ihm einst bewiesene Wohlthat den afrikanischen Sklaven mit reichen Zinsen zurückgibt und in Uebereinstimmung mit dem christlichen Geiste aller evangelischen Länder und den vorherrschend protestantisch gebildeten nördlichen Gebieten der vereinigten Staaten von Nordamerika nicht ruhen wird, bis die Sklaverei überall getilgt und Afrika bis in sein innerstes Herz dagegen mit den Segnungen des Evangeliums erfüllt seyn wird, wie auch im russischen Reiche die Leibeigenschaft in dem Maße zu Grabe getragen werden muß, als es an der christlichen Civilisation näheren Antheil nehmen und der deutsche Geist in jenem Ländercoloß mächtiger durchdringen wird.

Die erste Thätigkeit der europäischen Christenheit zur Abschaffung des Sklavenhandels, dessen Rechtlosigkeit und Schändlichkeit selbst die hochgebildeten Griechen so wenig erkannten, weil sie mit Aristoteles den Menschen nur an die Spitze der Thiere stellten und weder seine volle Persönlichkeit noch seine Bestimmung für eine höhere Welt erkannten, daß sie den Sklaven für ein lebendiges Werkzeug erklärten, wie das Werkzeug ein lebloser Sklave sey (s. Arist. Politik), richtete sich auf die an Weißen ausgeübte Sklaverei. Philipp, der Kühne, griff nach der heiligen Allianz zuerst Tunis, den damaligen Hauptsitz der Barbaresken=Staaten, an. Im J. 1389 unternahmen die Engländer mit ihren Verbündeten einen zweiten Zug nach Tunis und zwangen die Barbaren, wie das erstemal, alle christlichen Sklaven loszugeben. Dessen ungeachtet machten Oran, Algier, Tunis und Tripolis seit 1494 die Seeräuberei zu ihrem Hauptgeschäft, in welchem sie zwar von den Engländern, Franzosen und Amerikanern immer wieder gestört wurden, jedoch bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts von den verschiedenen Mächten theils Tribut, theils Lösegelder erhielten. Erst die nun von Frankreich nach Ueberwindung Algeriens begonnene Kolonisation der Nordküste Afrika's ist im Stande, diesem Unwesen ein Ende zu machen; und in der Türkei wird dasselbe Ziel bloß durch die nahe Auflösung dieses tief und unheilbar erkrankten Reiches erreicht werden können. Viel später dachte man an die Abschaffung des Sklavenhandels mit Negern. Die Ersten, deren christliches Gewissen hierüber mit Erfolg erwachte, waren die Quäker, welche in Pennsylvanien 1696 und wiederholt 1711 Beschlüsse dagegen faßten, denen sie seit 1727 praktische Folgen gaben. Thätig waren hierin insbesondere die Stifter dieser Sekte, Georg Fox und William Penn. Als Schriftsteller traten gegen den Sklavenhandel zuerst auf Wilhelm Burlin (1718) und nach ihm besonders Thomas Lay. Bald nachher wirkte auch John Woolman dem Sklavenwesen mit Eifer entgegen, wobei er durch die Schriften seines Freundes Benezet unterstützt wurde, der zu diesem Zwecke auch mit John Wesley, George Whitefield und der Gräfin Huntington in Verbindung trat. Im Jahre 1751 schafften die Quäker den Sklavenhandel unter sich ab. Hierauf erhoben im Parlamente Sidmouth, Wellesley und Andere ihre Stimmen für Abschaffung des Negerhandels. Doch erst den unausgesetzten Bemü=

hungen des frommen, aus einem armen Kaufmannsdiener und dann Schreiber durch dreijähriges Studium der englischen Gesetze zu einem scharfsinnigen Rechtsgelehrten sich emporarbeitenden Granville Sharp gelang es, die Rechte der Afrikaner so erfolgreich zu vertheidigen, daß im Jahre 1772 der Grundsatz festgestellt wurde: „Ein Sklave, der seinen Fuß auf englischen Boden setzt, ist frei." Sharp aber verlangte, von der öffentlichen Meinung unterstützt, nunmehr Abschaffung des Sklavenhandels und Befreiung aller Sklaven in Englands Kolonien. Im Jahre 1783 wurde ein Verein zur Abschaffung der Sklaverei in England gegründet, durch welchen Preisfragen gestellt wurden, in deren Beantwortung sich der 24jährige Thomas Clarkson hervorthat, der von nun an Sharp unterstützte und einen Freund in dem jungen und durch Beredtsamkeit im Parlamente hervorragenden William Wilberforce fand, in dessen durch den berühmten Prediger Milner erweckten Seele Clarkson sein Feuer für die Rettung der unglücklichen Neger goß. Durch diesen wurden die Minister Pitt und Fox für die Sache gewonnen, in eingebrachter Bittschrift des ersteren im Jahre 1788 auf Befehl des Königs eine amtliche Untersuchung über den Sklavenhandel und seine Wirkungen angeordnet und im Februar 1788 eine Commission des Geheimenraths zu diesem Zwecke niedergesetzt.

Zwar erhoben sich jetzt die Sklavenhalter nebst den durch diesen Handel reich gewordenen Städten Liverpool und Bristol mit ihrem Reichthum, ihrer Macht, ihrem Einfluß, jedoch ihre Gegenbemühungen wurden durch immer neue Sammlung von Thatsachen des überall umherreisenden Clarkson vereitelt, und Hunderte von Petitionen verlangten vom Parlamente die Aufhebung dieses schmachvollen Handels, worauf im Jahre 1789 die erste Bill zur Milderung des Sklavenhandels durchging. Die ausgebrochene französische Revolution und die blutigen Folgen ihrer Gleichmachungsdekrete auf St. Domingo hemmten jedoch vor der Hand die Bemühungen der Sklavenfreunde in England, während in den vereinigten Staaten die neun nördlichen und mittleren Provinzen bald nach Erringung ihrer Freiheit die Einführung von Negersklaven verboten. Doch beschloß im Jahre 1792 das Unterhaus mit einer Mehrzahl von 19 Stimmen die Abschaffung des Sklavenhandels für 1795; aber das Oberhaus nahm diesen Beschluß eben so wenig an, als das von Wilberforce 1794 vorgeschlagene Verbot, an fremde Nationen Sklaven zu verkaufen, während im gleichen Jahre der französische National-Convent den Sklaven aller seiner Kolonieen die Freiheit gab und dieselben gegen England bewaffnete. Auch die von Wilberforce im Jahre 1796 eingebrachte Bill wurde trotz der kräftigen Unterstützung von Fox und Pitt abermals verschoben. Nun verdoppelte er mit seinen Freunden den Eifer; und der von Clarkson gestiftete Verein der afrikanischeu Gesellschaft gründete die freie Negerkolonie Sierra Leone. Dänemark, das bereits im Jahre 1793 den Sklavenhandel auf seinen westindischen Kolonien beschränkt hatte, hob ihn 1804 gänzlich auf. Endlich siegte auch im englischen Parlamente das menschliche Gefühl über die herzlosen Vertheidiger des Sklavenmarktes. Der Minister Fox erklärte dem Hause am 10. Juni 1806, daß er diese heilige Sache des Menschengeschlechts im Namen des edeln Wilberforce führen wolle und mit Trauern sein politisches Leben von fast 40 Jahren nutzlos zugebracht erachten würde, wenn es ihm nicht gelinge diese Angelegenheit zu vollbringen. Endlich wurde am 5. u. 6. Febr. 1807 der Beschluß der berühmten Abolition-act of Slavery durchgesetzt und auch das Oberhaus genehmigte den Antrag, so wie das Gesuch an den König, der mit der ganzen königlichen Familie, den Herzog von Gloucester ausgenommen, der Abschaffung des Negerhandels entgegengewesen war, Amerika und die Mächte Europa's zur Theilnahme an diesem Beschlusse einzuladen, was wegen des Krieges erst im Jahre 1814 auf dem Wiener Congresse geschah. Das Gesetz wurde den 4. Mai 1811 durch den Parlamentsbeschluß verstärkt, nach welchem der wissentliche Antheil am Sklavenhandel mit 14jähriger Landesverweisung oder harter Arbeit zu bestrafen sey, und am 31. März 1824 wurde Minister Canning's Vorschlag in beiden Häusern angenommen und be-

stätigt, wornach, wie in einem Theile der Vereinigten Staaten, der Sklavenhandel als Seeräuberei bestraft wird. England begnügte sich jedoch nicht damit, dem Sklavenwesen in seinen eigenen Besitzungen ein Ende gemacht zu haben, sondern schloß seit der Wiener Congreßakte, zum Theil unter großen Geldopfern, mit den übrigen schifffahrenden Staaten verschiedene Verträge zur völligen Beseitigung dieses Schandflecks der europäischen Menschheit, und ist durch eine Reihe von Expeditionen in das Innere von Afrika bemüht, in seine Handelsverträge mit afrikanischen Königen, welche gewohnt waren, Sklaven gegen eingeführte Handelsartikel zu vertauschen, das Aufhören des Sklavenhandels auch in Afrika selbst zur Bedingung der Anknüpfung von Handelsverbindungen zu machen. Ebenso werden von diesem Volke mit großen Staatskosten an den westafrikanischen Küsten kreuzende Wachtschiffe gehalten, um die Sklavenschiffe zu verfolgen und ihnen die Beute abzujagen, die sie als Freie nach Sierra Leone bringen, welches seit 30 Jahren die rascheste Schritte in der Civilisation unter Begünstigung der Predigt des Evangeliums macht und eine große Zukunft vor sich in Verbindung mit den übrigen, allmählich glücklicher werdenden Bestrebungen hat, in das Innere von Afrika einzudringen.

Nordamerika versprach zwar im Frieden von Gent (24. Dezbr. 1814), zur Abschaffung des Sklavenhandels zu thun, was in seinen Kräften stehe, wie denn auch in Südamerika am 23. Novbr. 1826 zu Rio-Janeiro ein Traktat mit Brasilien zur Abschaffung des Sklavenhandels binnen einer dreijährigen Frist abgeschlossen wurde; aber Amerika hielt nicht Wort. In den südlichen Staaten von Nordamerika, deren Bevölkerung überwiegend katholisch ist, dauert die Sklaverei noch fort, so stark auch die nördlichen dagegen sich aussprechen mögen; und es ist empörend, daß gerade von den freien Amerikanern, die für sich die unbedingteste Freiheit und Selbstherrlichkeit in Anspruch nehmen, der schändlichste Sklavenhandel getrieben wird. Ihre Händler und Mäkler wohnen in oder bei den bestgelegenen Städten und Dörfern Westafrika's, in welchen die eingeborenen Beförderer des Sklavenhandels leben. Dort errichten sie große kasernenartige Bauten, Faktoreien, in welchen 500—600 Sklaven untergebracht werden können. Für Weiber und Kinder haben sie besondere Häuser und für sich selbst meist prächtige, mit aller Ueppigkeit ausgestattete Wohnungen. Obwohl nun bei der Wachsamkeit der Engländer, deren eigennützige, dorthin handelnde Kaufleute jedoch nicht selten die Fortdauer des Sklavenhandels begünstigen, die Gefahr der absegelnden Sklavenschiffe sehr groß ist, so lockt doch der Gewinn von 100—120 Procenten amerikanische Händler noch immer an, und selbst in New-York gibt es Handlungshäuser, die trotz des dagegen bestehenden Verbotes diesen abscheulichen Handel betreiben. Und bei dem darauf eingerichteten Bau der Sklavenschiffe, bei dem heimlichen Einverständisse, welches die Eigenthümer mit ihren Gewerbsgenossen und den Negern an der Küste unterhalten, deren ruhig stille Gewässer meist in Dunst und Nebel gehüllt sind, gelingt es wenigstens der Hälfte derselben, der Wachsamkeit der Kreuzerschiffe zu entgehen.

In der neuesten Zeit läßt sich übrigens die Sache zu einer Entscheidung an. Die Wahl des Republikaners Lincoln zum Präsidenten im Herbst 1860 hat die Demokraten der südlichen Staaten zur Verzweiflung gebracht und den lange wegen dieser Differenz der nördlichen und südlichen Staaten gehegten unberechtigten Trennungsgelüsten zum Ausbruch geholfen. Südcarolina hat zuerst den Austritt aus der Union erklärt und Nordcarolina zum Anschluß verführt. In den ersten Tagen des Januar 1861 ist von der Bundesstadt Washington aus die Nachricht ertheilt worden, daß die Staaten Missisippi, Alabama und Florida aus der Union getreten sind und eine Convention zur Lostrennung Virginien's zusammenberufen sey. Es scheint keinem Zweifel unterworfen zu seyn, daß durch die Umtriebe dieser kecken Fraktion alle sklavenhaltende Staaten in eine Union vereinigt werden. Dieser für den Augenblick verderbliche, ganz Europa in seinen Folgen tief berührende Umschwung wird aber die Folge haben, daß zunächst aus den nördlichen Staaten alle Sklavenfreunde verschwinden und

mit der Ausstoßung aller Liebäugelei derselben mit den Grundsätzen der Sklavenhalter Ernst gemacht wird. Dadurch werden sie erst mit Kraft gegen die südlichen Bruderstaaten wirken können. Eben so werden aber auch die jetzt unterdrückten, ächt christlichen Elemente in den südlichen Staaten durch den Abscheu, der von den nördlichen Staaten von England und dem gesammten gesitteten Europa auf die Sklavenhalter und die ganze Union derselben übergehen wird und muß, allmählich an Kraft gewinnen, und dieses vorübergehende Unglück endlich in der Hand der Vorsehung das Mittel werden, dem Sklavenhandel den Todesstoß zu versetzen.

Denn daß er für die Weißen nicht nöthig ist, hat das Beispiel Englands bewiesen, wo namentlich Liverpool, das die meisten Sklavenschiffe besaß, nach Abschaffung des Sklavenhandels nichts an seinem Wohlstand verlor. Auch hat die Erfahrung gezeigt, daß man ohne Schaden in Zuckerpflanzungen den Pflug statt der Hacke anwenden kann, wodurch man nur des zwanzigsten Theils von Menschenarbeit bedarf, die leicht ohne Sklaven beschafft und verrichtet werden kann. Rechnet man, daß derzeit in Nordamerika sich 500,000 Sklaven befinden, so bedarf es bei verbesserter Einrichtung demnach nur noch 25,000 Menschen zur Verrichtung derselben Arbeit, und kann noch die Masse des bebauten Landes vermehrt werden, wie es auf St. Helena, Jamaika und anderwärts seit Abschaffung der Sklavenarbeit geschehen ist. Entsteht aber, wie vorauszusehen ist, eine Vereinigung der handeltreibenden Nationen, den Verkehr mit Sklavenstaaten abzubrechen, da man seiner nicht bedarf, so werden dieselben auch von dieser Seite zur Freilassung der hierdurch immer schwieriger werdenden Neger genöthigt seyn.

Indessen wird durch die vereinten Bestrebungen der Entdeckungsreisenden und evangelischen Sendboten einerseits und die Handelsexpeditionen von England und anderen Staaten andererseits Afrika bis in sein Herz hinein entdeckt und dem Christenthum wie der Civilisation geöffnet werden, so daß, wie in der alten Zeit der Kelten und Germanen (s. den Art. „Gomer) von den Sklavenstaaten aus Rückwanderungen der überflüssigen und christianisirten Neger auf gesegnetere Weise als bisher stattfinden können.

Und Afrika selbst wird je länger je mehr sich gegen den Sklavenhandel sperren. Denn man darf nicht meinen, als hätten die Neger keine Ahnung von der Schändlichkeit des Sklavenhandels, der nur durch den Verkehr mit weißen Sklavenhändlern eine solche Ausdehnung und Abscheulichkeit gewonnen hat. Es gibt Länder in Afrika, wo kein solcher Handel getrieben würde, wenn nicht die Europäer und Weißen dazu gereizt hätten. Bei den Kru-Negern verbot ein Landesgesetz, Sklavenhandel zu treiben. Ja, ein König in Senegambien, Almommy, verbot denselben 1787 gänzlich in seinen Landen. Und ein König in der Umgegend von Gori, der durch Geschenke nicht bewogen werden konnte, auf Sklavenraub auszugehen, aber durch Franzosen und Mulatten trunken gemacht, den Befehl dazu gegeben hatte, bejammerte diesen Schritt gar sehr, als er wieder nüchtern geworden war. Wenn dies bei noch heidnischen Königen vorgekommen ist, was wird geschehen, wenn das Christenthum mit seinen heiligen Grundsätzen durchdringt, wenn die Sklavenhändler von Afrika's Küsten verbannt und verschwunden sind, wenn ein ehrlicher, für beide Theile gewinnbringender Handelsverkehr bis in's Herz Afrika's eingeleitet ist? Summa, das Christenthum ist ein geschworener Feind aller Sklaverei, Leibeigenschaft und Hörigkeit, alles Despotismus, Absolutismus und Büreaukratismus, und wird nicht ruhen, bis die Erde voll ist der Freiheit, wie mit Wasser des Meeres bedecket (Jes. 11, 9. 2 Kor. 3, 17.).

Literatur. Hüne, vollst. histor. Darstellung aller Veränderungen des Negersklavenhandels. Göttg. 1820. — Wadström, Observations of the Slave-trade. — Clarkson, History of the abolition of the Slave-trade. — Winer, biblisches Realwörterbuch, Art. „Sklaven". — Burkhard, die evangelische Mission unter den Negern in Westafrika. Bielefeld 1859. J. G. Vaihinger.

Slawische Bibelübersetzungen. Sie sind verschiedenartig schon wegen der Menge und Verschiedenheit der Dialekte der weit verzweigten slawischen Volksstämme,

wovon manche sich unter einander gar nicht verstehen. Die erste slawische Bibelübersetzung ist die von Cyrillus und Methodius; sie war hauptsächlich das Werk des ersteren. Er gebrauchte dafür ein eigenes Alphabet, das seitdem seinen Namen trägt (Kyrilika). Schaffarik, der gelehrte Kenner der slawischen Sprache, rühmt sehr diese Uebersetzung (s. die Artt. „Cyrillus" und „Methodius", „Bibelübersetzungen" Bd. II. S. 194, und Sillem a. a. S. 31). In Böhmen wurde, nachdem schon früher einzelne Theile der Bibel neue Uebersetzungen erhalten, in der Hussitenzeit eine neue Bibelübersetzung verfertigt; aber später wurde eine andere mit besseren Mitteln veranstaltet (s. Elsner, Versuch einer böhmischen Bibelgeschichte. Halle 1765; Baumgarten, hall. Bibl. I, 474; Nachrichten IV, 290). Es ist dies die Uebersetzung, welche die böhmischen Brüder unter der Leitung von N. Alberti, G. Vetter u. A. zu Stande brachten und im J. 1579 zu Kralitz in Mähren drucken ließen. Sie diente über ein Jahrhundert lang auch den Slawen in Ungarn und ist in Halle öfter gedruckt worden. Davon verschieden ist die katholische Uebersetzung, in Prag zum letzten Male herausgegeben 1769. In Polen wurde für Hedwig, Gemahlin Wladislaw IV., 1390 eine neue Bibelübersetzung veranstaltet, wovon höchstens der Psalter noch existirt. Es gibt noch einen anderen, älteren, polnischen Psalter und ein Stück vom Alten Testament vom Jahre 1455. (S. Grässe, Literaturgesch. 5, 484). In der Reformationszeit gaben sich die verschiedenen akatholischen Parteien eigene polnische Bibelübersetzungen; es erschienen mehre unitarische 1563, 1572, 1577, 1620, eine reformirte von Paliurius, Danzig 1632, eine lutherische von Selucianus 1551. Polnische Bibeln und Neue Testamente sind in unserer Zeit viele gedruckt worden in Berlin, Leipzig, Posen, Petersburg, Moskau. In Rußland ist die ältere slawische Uebersetzung den Meisten unverständlich; sie ist aber vom 17ten Jahrhundert an einige Male herausgegeben worden. Es ist aber auch in neuerer Zeit die Bibel in die nationalrussische Sprache übersetzt und in dieser Gestalt verbreitet worden (s. Bd. V. S. 388). Von besonderem Interesse sind die Uebersetzungen in die südslawischen Dialekte, des Neuen Testaments von Primus Truber, seit der Mitte des 16ten Jahrhunderts, der ganzen Bibel durch Dalmatin, 1584 zu Wittenberg herausgegeben. Paul Vergerius, der Herzog Christoph von Württemberg und der steyermärkische Freiherr von Ungnad standen an der Spitze dieses Unternehmens; es wurde nicht nur die Bibel, sondern auch andere religiöse Schriften, die Augsburg. Confession, Konkordienformel, Luther's Katechismen, Melanchthon's Apologie u. a. in die Sprache der Südslawen übersetzt. Zu bemerken ist, daß die Sprache des Truber'schen Neuen Testaments nur von den Bewohnern Kärnthens, Krains, Steyermarks konnte verstanden werden, während der Dialekt, in den Dalmatin übersetzte, viel weiter verbreitet war. Es wurde theils das cyrillische, theils das davon sehr abweichende glagolitische Alphabet gebraucht. Glagolen heißen die dalmatinischen Priester, die sich des slawischen Ritus bedienen; das Alphabet, dessen sie, sowie die Kroaten, sich bedienen, ist jünger als das Cyrillische, doch älter als man oftmals angenommen hat (s. Sixt, Paul Vergerius S. 369—381 und Sillem, „Primus Truber, der Reformator Krains", Erlangen, bei Bläsing. 1861. S. 25—71. (Wir empfehlen diese lehrreiche kleine Schrift.) Ueber Truber vergl. auch die Artt. „Kärnthen" und „Krain" in dieser Encyklopädie. Was die Uebersetzung in andere slawische Dialekte betrifft, so vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments. 2te Aufl. 1853. §. 489. Demselben Werke sind auch einige der vorstehenden Angaben entnommen worden. Wir verweisen auf dieses Werk auch in Betreff der Litteratur.

Sleidan, Johannes, der berühmte Geschichtschreiber der Reformation, der bei Fürsten und Herren in hohem Ansehen stand, von ihnen zu wichtigen Dienstleistungen verwendet wurde, mit den berühmtesten Männern seiner Zeit befreundet war und einen bedeutenden Briefwechsel führte, war im Jahre 1506 zu Sleiden, im jetzigen preußischen Regierungsbezirk Aachen, geboren. Das Gebiet von Sleiden gehörte dem Grafen von Manderscheid. Sleidan's Vater hieß Philipp, seine Mutter Elisabeth, und nach

dem Namen seines Vaters führte er den Namen Philippsohn. Die erste Bildung erhielt er in seinem Geburtsorte, dann ging er, kaum 13 Jahre alt, nach Lüttich, um hier weitere Studien zu machen. Sein Aufenthalt war jedoch nicht von langer Dauer, er begab sich von Lüttich nach Köln, hörte hier Vorlesungen über lateinische und griechische Klassiker bei Joh. Sobius, Joh. Cesarius, Joh. Phryssemius und Bartholomäus Latomus und gab Epigramme heraus (etwa 1523). Seine Richtung war die humanistische. Auf dem Titel der Epigramme nannte er sich zum ersten Male nach seinem Geburtsorte „Sleidan", indem er der damaligen, unter den Gelehrten auftretenden Sitte folgte, sich nach dem Geburtsorte zu nennen. Mit Joh. Sturm reiste er im J. 1524 nach Löwen, bald darauf aber wählte ihn der Graf Dietr. von Manderscheid für seinen Sohn Franz zum Erzieher. Sleidan begleitete seinen Zögling nach Frankreich, hielt sich mehrere Jahre in Paris auf und setzte hier, wie nachher noch in Orleans (1532), das Studium der Rechtswissenschaft fort, dem er sich gewidmet hatte. In Orleans wurde er (1525) Licenciat der Rechte; hier betrieb er auch mit Eifer das Studium der Geschichte, vornehmlich von dem Standpunkte des praktischen Rechtes und der Staatskunde, und gab einen Auszug aus der französischen Geschichte Froissard's lateinisch heraus (Jo. Froissardi Historiarum epitome — cura Jo. Sleidani. Heidelb. 1587). Von Orleans ging er nach Paris zurück; hier machte er (1537) durch Joh. Sturm die Bekanntschaft des Cardinalbischofs von Paris, Johann von Bellay, der ihn sehr lieb gewann, mit Unterstützung versah, und Sleidan's Anstellung im Dienste des Königs Franz I. von Frankreich vermittelte, dessen Gesandtschaft zum Reichstage zu Hagenau (1540) Sleidan als Dolmetscher begleitete. Auf der Rückreise über Straßburg suchte er seinen Freund Joh. Sturm auf. Inzwischen war er auch dem Landgrafen Philipp von Hessen bekannt geworden, durch dessen Empfehlung er (1541) mit einem Gehalte von 250 Goldgulden zum Botschafter, Dolmetscher und Geschichtschreiber des Schmalkaldischen Bundes auf zwei Jahre bestellt wurde (Philipp der Großmüthige 2c. von Christoph von Rommel II. Giessen 1830. S. 439). Jetzt mußte er also bereits zur evangelischen Kirche gehören; als entschiedener Gegner der römischen Kirche zeigte er sich auch in seinen beiden, im Jahre 1542 verfaßten, an die deutschen Reichsfürsten und an den Kaiser gerichteten Reden, die er pseudonym in deutscher Sprache, dann lateinisch 1544 *) erscheinen ließ. Er trat nun aus dem Dienste des Königs Franz und ließ sich 1542 in Straßburg nieder, wo er von jetzt an für immer seinen Wohnsitz behielt und wahrscheinlich auch als Mitglied des Magistrates thätig war. Im Jahre 1545 gab er eine lateinische Uebersetzung der von Philipp Comines in französischer Sprache verfaßten Geschichte des Königs Ludwig XI. und des Herzogs Karl von Burgund heraus **); er widmete die Arbeit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes, dem Kurfürsten Johann Friedrich und dem Landgrafen Philipp von Hessen. Darauf erhielt er (1545) von dem Schmalkaldischen Bunde den speciellen Auftrag, „neben anderen die ganze Historie der erneuerten Religion zu schreiben". Jetzt begann er seine berühmte Arbeit: De Statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare Commentarii, für die er bereits im Jahre 1540 Materialien zu sammeln angefangen hatte ***). Noch in demselben Jahre 1545 reiste er auch mit der protestantischen Gesandtschaft nach England, um einen Frieden

*) Jo. Sleidani Orationes duae. Argent. 1544, deutsch übersetzt: Joh. Schleidani Histor. Bericht an alle Churfürsten und Stände des Reichs 2c. 1567.

**) Philippi Cominaei et de rebus gestis Ludovici XI. Galliar. regis, et Caroli Burgundiae ducis, Commentarii — cura Jo. Sleidani. Argent. 1545.

***) Er konnte die Arbeit nur mit Unterbrechung, namentlich während des Schmalkaldischen Krieges, fortführen, so daß er erst bis zum Herbste des Jahres 1553 die ersten 16 Bücher vollendete; bis zum Frühjahr 1555 schrieb er das 17—25. Buch, das 26. Buch geht noch bis zum September des Jahres 1556, kann also von Sleidan erst kurz vor seinem Tode fertig gebracht worden seyn.

mit Frankreich zu vermitteln, und nach seiner Rückkehr verheirathete er sich (1546) mit Jola von Nidbruck, mit der er neun Jahre lang in der Ehe lebte und drei Töchter zeugte. Ununterbrochen literarisch thätig ließ er im Jahre 1548 eine lateinische Bearbeitung von dem Werke des Comines über den König Karl VIII.*), im Jahre 1550 eine Summa doctrinae Platonis de republica et legibus (Argent. 1550**) und eine lateinische Uebersetzung der zwei Bücher von Claude de Seyßel über den französischen Staat und die Pflichten der Könige***) erscheinen. Darauf ging er im November des Jahres 1551 als Gesandter der Stadt Straßburg zum Concil von Trident; da er zum Vortrage nicht kommen konnte, machte er eine Vergnügungsreise nach Italien bis Venedig (3. bis 16. Febr. 1552). Zu Ende März verließ er Trident, doch übernahm er schon im Mai (1552) eine neue Gesandtschaft in das Lager des Königs Franz von Frankreich bei Zabern, um den König zu billigeren Forderungen für die Verpflegung seines Heeres zu bewegen. Im Jahre 1554 besuchte er, als Gesandter Straßburgs, den Convent von Naumburg (Salig, Hist. d. Augsb. Conf. I. S. 682; II. S 1043). Wahrscheinlich im letzten Jahre seines Lebens schrieb er noch das auch nicht wenig berühmt gewordene Werk De quatuor summis imperiis Libri tres (Argent. 1557), dem dieselben Anschauungen und Ideen zu Grunde liegen, wie er sie in den oben angegebenen Reden ausgesprochen hatte. Er starb am 31. Oktbr. 1556; seine Gattin hatte er bereits im Jahre 1555 verloren.

Zu den Männern, mit welchen Sleidan im Briefwechsel stand, gehören: Luther, Melanchthon, Vergerius, Bellay, Calvin, Bucer, Franz Burkard, Christoph Carlowitz, Joh. Marbach, Conrad Peutinger, Joh. und Jak. Sturm, Peter Martyr, Paul Fagius, Roger Aschan (Rogeri Aschami — — familiar. Epistolarum libri tres. Hanoviae 1602) u. A.

Der Grundkarakter für Sleidan's Darstellung ist Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe. Für die Form der Darstellung stand Sleidan unter dem Einflusse, den damals die klassische Literatur auszuüben begonnen hatte. Indem er die herkömmliche chronikenartige Zusammenstellung verließ, ist er sichtbar bemüht, die Thatsachen, insbesondere die Verhandlungen der streitenden Parteien in einer natürlichen, ungekünstelten Weise und, so weit es ihm möglich war, mit Treue und Zuverläßigkeit vorzuführen. Seine Latinität ist klassisch, seine Quellen sind trefflich und auch da, wo er nicht unmittelbar aus ihnen schöpfte, trägt seine Darstellung des Thatsächlichen immer ein urkundliches Gepräge, den Karakter einer festen, biederen Gesinnung. Seine Commentare über die Reformationszeit gewannen daher schon früh wegen ihrer Glaubwürdigkeit eine große, weithin wirkende Bedeutung und werden dieselbe für die Geschichte der Reformation auch für alle Zeiten behalten. Sie sind in den Jahren 1555—1786 in ohngefähr 80 Ausgaben (— die beste Ausgabe ist von dem Prediger zu Kaufbeuern Christian Karl Am Ende in 3 Bdn. Frankf. a. M. 1785 u. 1786 besorgt worden —), in Fortsetzungen (von Israel Achacius, Pforzh. 1557, von Gotthard Arthusius, Frankf. a. M. 1618, von Mich. Caspar Lontorp, Frankf. a. M. 1621; von Schadäus, Straßb. 1625 u. A.), in deutscher, französischer, holländischer, italienischer, englischer, schwedischer Uebersetzung, auch in Auszügen erschienen, riefen aber auch bei und bald nach ihrem Erscheinen Gegenschriften hervor. Schon der berüchtigte Karmelit Eberhard Billick trat gegen Sleidan auf, er starb aber noch vor demselben und seine Arbeit kam ebenso wenig zu Stande, wie die Gegenschrift, welche Gropper abfassen wollte. In ächt römischer Weise waren aber die

*) Ph. Cominaei et de Carolo VIII. Gall. rege et bello Neapol. Commentarii, Jo. Sleidano Interprete. Argent. 1548.

**) Deutsch von Georg Lauterbeck: Eine kurze Summa oder Inhalt der Platonischen Lehre, von der Regierung des gemeinen Nutzens 2c. Eisleb. 1554.

***) Claudii Sesellii et de republ. Gall. et Regum officiis libri duo, Jo. Sleidano Interprete. Argent. 1550.

Gegenschriften von Fontaine*), Gennep**), Surius***) u. Maimburg†), dem Seckendorf sein berühmtes Werk Commentarius de Lutheranismo. Francof. et Lips. 1692 entgegenstellte. Vergl. Joh. Sleidan's Commentare über die Regierungszeit Karl's V., historisch-kritisch betrachtet von Dr. Theodor Paur. Leipzig 1843, mit der hier angegebenen reichen Literatur über Sleidan. Neudecker.

Smaragdus. Von den verschiedenen mittelalterlichen Mönchsschriftstellern dieses Namens ist unstreitig der bedeutendste

1) Smaragdus, Abt des St. Michaelsklosters in der Diöcese Verdun an der Maas, einer der gelehrtesten Vertreter der fränkischen Theologie im karolingischen Zeitalter. Für das hohe Ansehen, das er unter Karl d. Gr. genossen haben muß, zeugt der Umstand, daß er im Jahre 810 zusammen mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abte Adelhard von Corbey als Gesandten des fränkischen Kaisers die Beschlüsse der Synode zu Aachen vom Jahre 809, betreffend den Zusatz Filioque im Symbolum, an den Pabst Leo III. zu überbringen und bei den damals geführten Streitverhandlungen über den Ausgang des heil. Geistes und den liturgischen Gebrauch des Symbols als Sekretär oder Protokollführer zu fungiren hatte (s. die von ihm aufgezeichneten Acta collationis Romanae bei Baronius Ann. a. 809, num. 54—63. Labb. Coll. concil. Tom. VII. und bei Migne in der Gesammtausg. des Smaragdus. Paris 1852. S. 971 ff.). Auch bei Ludwig dem Frommen muß er viel gegolten haben, wie ihm denn derselbe nicht bloß zahlreiche Schenkungen und Immunitäten für sein Michaelskloster ertheilte (s. die Chartas Ludovici Pii et Lotharii filii ejus pro monast. S. Michaelis bei Baluz. Miscell. l. IV. und daraus bei Migne S. 975 ff.), sondern auch ihn nebst dem Bischof Frotharius von Toul († um 837) zum Schiedsrichter in dem Streite des Mailändischen Abts Ismundus mit seinen Mönchen bestellte (vgl. die von ihm und von Frothar gemeinschaftlich verfaßte Epist. ad Ludovicum Augustum aus dem Jahre 824 unter den Briefen Frothar's bei Duchesne Script. rer. Franc. Tom. II. p. 71 sqq.). Sein Todesjahr ist unbekannt. Doch scheint er Ludwig d. Fr. nicht überlebt zu haben. — Seine Schriften, die jetzt, wenigstens zum größeren Theile, von Migne und Pitra in des ersteren Bibliothek der K.-Väter Thl. 102. S. 1—980 (1851) gesammelt herausgegeben sind, verrathen eine nicht unbedeutende patristische Belesenheit und einen praktisch-frommen Geist, der von der frischen und biblisch-nüchternen Grundrichtung der fränkisch-deutschen Theologie unter Karl dem Großen nicht unberührt geblieben zu seyn scheint. Allein sie entbehren fast aller und jeder Originalität der geistigen Conception. Der Verfasser gehört zu jenen lediglich reproduktiven Naturen, deren Vermögen über eine zwar gewandte, aber durchaus trockene und mechanische Compilation der Leistungen Früherer nicht hinauslangt, und kann deshalb mit so manchen anderen theologischen Autoritäten der älteren Karolingerzeit, wie Alkuin, Theodulf und Jonas von Orleans, Agobard von Lyon und Claudius von Turin, die sämmtlich wenigstens auf einzelnen Gebieten produktiv zu seyn bestrebt waren, nicht auf eine Linie gestellt werden. Sein exegetisches Hauptwerk: (Commentarius s. Collectiones in Evangelia et Epistolas, quae per circuitum anni in templis leguntur (zuerst Straßburg 1536, dann zuerst wieder bei Migne a. a. O. S. 1—594) ist eine bloße Compilation, in welcher die exegetischen Bemerkungen zahlreicher älterer kirchlicher Schriftsteller, namentlich des Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., Cassiodor, Eu-

---

*) S. Fontaine Histoire catholique de notre tems, touchant, l'estat de la Religion chretienne contre l'histoire de Jean Sleydan. Anvers. 1558 (ital. Venedig 1563).

**) Epitome Wahrhaftiger Beschreibung der vornehmsten Händel, so sich in geistlichen und weltlichen Sachen vom Jahr unsers Herrn MD. bis in das Jahr der minderen Zahl LIX. zugetragen und verlaufen haben. Cöln 1559.

***) Commentarius brevis Rerum in orbe gestarum ab anno salutis DM. usque in an. MDLXXIIII. per Laurentium Surium Carthusianum. Colon. 1564. 1602.

†) Lud. Maimburg Histoire du Lutheranisme. Par. 1680.

cherius, Isidorus und Beda, kritiklos in der sprechsaalartigen Weise früherer Catenenschreiber zusammengetragen sind, mit haltlosem Hin- und Herschwanken zwischen grammatisch-historischer Methode der Schriftauslegung und überschwenglicher Allegorese. Mehr Eigenes bietet schon sein zweites Hauptwerk dar: ein Commentar zur Mönchsregel des heil. Benedikt von Nursia (Expositio s. Commentaria in reg. S. Bened., herausgeg. Köln 1595; dann in Rhabanus Maurus Opp. Tom. IV. p. 246 sqq.; bei Migne S. 690—932), in welchem Smaragdus sich als Anhänger und Gönner der strengen monastischen Reformgrundsätze seines Zeitgenossen Benedikt's von Aniane kundgibt. Eine ähnliche Tendenz verfolgt drittens das Diadema monachorum, eine Sammlung ascetischer Regeln und Betrachtungen, betreffend die vornehmsten Pflichten und Tugenden des Mönchslebens, aus den K.-Vätern zusammengetragen und in 100 Kapiteln angeordnet (nach den früheren Ausgaben. Par. 1532. Antw. 1540. und Par. 1640, in der Biblioth. max. Tom. XVI. und bei Migne S. 593—690). Ein Auszug daraus ist gewissermaßen die Via regia, eine für Kaiser Ludwig d. Fr. bestimmte und demselben durch eine besondere Epistola nuncupatoria gewidmete moralische Hodegetik in 32 Kapiteln, worin die nur für die Mönche geeigneten ascetischen Vorschriften weggelassen, die übrigen aber je nach Bedürfniß erweitert oder in's Kurze gezogen sind (zuerst bei Dachery Spicileg. Tom. I. p. 238 sqq.; dann bei Migne S. 932—970). Hiezu kommen noch die schon oben angegebenen Acta collationis Romanae und Ep. Frotharii et Smaragdi ad Ludov. Aug.; desgleichen eine Epistola Caroli M. ad Leonem III. Pontif. de process. Sp. Sancti (bei Migne Tom. 98, col. 923), welche eigentlich Smaragdus abgefaßt haben soll, und einiges Ungedruckte, z. B. ein Commentarius in Prophetas und eine Historia monasterii S. Michaelis, worüber Mabillon Anall. 350 sqq. zu vergleichen. Die Grammatica major s. Comment. in Donatum, von welcher Mabillon a. a. O. S. 358 f. einzelne Proben aus einer Corbeiensischen Handschr. mitgetheilt hat, scheint einen anderen Smaragdus zum Verfasser zu haben, vielleicht einen der beiden jetzt gleich zu Nennenden. Denn von dem bisher Geschilderten verschieden ist

2) Smaragdus oder, wie er mit seinem eigentlichen Namen hieß, Ardo, ein Freund und Schüler Benedikt's von Aniane, der als Augenzeuge seines Todes die Abfassung einer Lebensgeschichte dieses Heiligen aufgetragen bekam (s. diese Vita S. Benedicti Anianensis bei Mabillon, Act. SS. O. S. B., Saec. IV. part. I. p. 191 sqq.; auch bei Migne Thl. 103. S. 354 ff.) und im J. 843 als 60jähriger Greis starb. — Hierzu kommt:

3) Smaragdus, Abt eines Klosters zu Lüneburg in Sachsen, der erst um das Jahr 1000 gelebt haben kann, da sein Kloster erst 972 von Herzog Hermann Billung gegründet wurde. Ueber seine etwaige schriftstellerische Thätigkeit ist nichts Näheres bekannt. Möglicherweise ist aber gerade er Verfasser jener Grammatica major. Vergl. Dachery, Spicileg. I. p. 238. Zöckler.

Smith, John Pye, Doktor der Theologie und der Rechte, Mitglied der königlichen naturwissenschaftlichen, sowie der mikroskopischen und der geologischen Gesellschaft in London, Sohn eines Buchhändlers, war geboren in Sheffield den 25. Mai 1774, studirte von 1796 an Theologie in der Independenten-Akademie in Rotherham (Yorkshire), wurde im Jahre 1800 Professor („Tutor") der klassischen, fünf Jahre darauf der theologischen Wissenschaften in der (jetzt mit dem new college der Independenten in St. John's Wood-London amalgamirten) Independenten-Akademie in Homerton-London, welchen Posten er sammt dem eines „Principal's" dieser Anstalt und der Pastoration einer nahe gelegenen Independentenkirche (Old Gravel-Pit Meeting House) bis kurz vor seinem Tode, 51 Jahre lang, behielt.

Von früher Jugend an durch seltene Gewissenhaftigkeit, ernste Selbstprüfung und die edelste, demüthigste Frömmigkeit ausgezeichnet (vgl. die Auszüge aus seinen Tagebüchern in den „Memoirs of the life and writings of Dr. J. P. Smith" von John Medway S. 5 ff., insbesondere S. 17. den feierlichen Bund, den er in der Stille mit

Gott schloß, aufzeichnete und mit seiner Namensunterschrift besiegelte), wandte er sich mit Begeisterung erst den klassischen und dann mit ernstem Forscherfleiß den theologischen Studien zu. Sein umfassender Blick, seine große, aus ächter Demuth entspringende Achtung vor der Ansicht Anderer, sein aufrichtiges Streben nach Gründlichkeit ließ ihn bald die wachsende Bedeutung der deutschen theologischen Literatur erkennen, in deren Studium er sich mit ausdauerndem Eifer hineinwarf. Durch die genaue Berücksichtigung derselben in seinen Schriften und Vorlesungen erwarb er sich das große Verdienst, einer der Ersten gewesen zu seyn, der die englische theologische Welt auf die Wichtigkeit der neueren deutschen Theologie aufmerksam machte und ihr mit dem Studium derselben voranleuchtete (m. vergl. z. B. das Vorwort, womit er die Uebersetzung von Tholuck's „Guido und Julius" introducirte; den Abdruck eines in den Archives du Christianisme erschienenen Briefs sur la vie religieuse dans les Universités Allemandes im Vorwort seines Werks „scripture testimony to the Messiah", s. unten, und die warme Empfehlung des Studiums der deutschen Sprache für Theologie Studirende am Schluß dieses Werks, Bd. II. S. 432 ff.); daher er bald für einen der größten Gelehrten unter den Dissenters galt.

Unter den theologischen Fragen scheint die Socinianische Controverse frühe das Hauptaugenmerk Smith's auf sich gezogen zu haben, und hier, in der Bekämpfung des Unitarianismus, liegt auch die Hauptbedeutung des Mannes. Der Uebertritt des Rev. Thomas Belsham († 1829) zu den Unitariern scheint hierzu die nächste Veranlassung gewesen zu seyn (s. Smith's „Letters to the Rev. Th. Belsham", 1. Ausg. 1804. 2. Ausg. 1805); die Schrift desselben „Calm Inquiry on the Person of Christ" legte Smith den Gedanken nahe, in einer eingehenderen Abhandlung alle Angriffe der Unitarier aus der heil. Schrift zu widerlegen. So entstand das Hauptwerk Smith's, auf das er seine „Hoffnung, sich nützlich gemacht zu haben, am meisten gründete" (vgl. Vorwort zur 4. Auflage) und das ihm auch einen bleibenden Ehrenplatz in der englischen Theologie sichern wird: „The scripture testimony to the Messiah: an inquiry with a view to a satisfactory determination of the doctrine taught in the holy scriptures concerning the person of Christ", vier Bücher in zwei Bänden, erste Ausgabe 1818 und 1821, vierte Ausgabe 1847. Dasselbe ist eine bedeutende Weiterbildung früherer ähnlicher Versuche, wie Dr. van Wynpersse's gekrönte Abhandlung über die Gottheit Christi, in's Englische übersetzt von Rev. John Hall; Bischof Huntingford's Gedanken über die Lehre von der Dreieinigkeit; Dr. Wardlaw's Vorlesungen über die Socinianische Controverse; Professor Moses Stuart's Briefe an Dr. Channing über die Dreieinigkeit und Gottheit Christi; Grinfield's Schrift über die Gottheit Christi; Dr. Urwick's Schrift über die Anbetung Christi, und Anderer, die alle für den neueren Stand der Controverse nicht mehr genügen. Smith gibt in diesem Werke in klarer, wohlgeordneter, besonnener Darstellung eine vollständige und unparteiische Darlegung des ganzen Schriftzeugnisses für die Person Jesu als des göttlich zu verehrenden Messias, unter steter Berücksichtigung der unitarischen (besonders Belsham's) Ansichten und namentlich auch der neueren deutschen Theologen, wie Bretschneider's, de Wette's, Gesenius', Griesbach's, Hengstenberg's, Kuinöl's, Michaelis', Rosenmüller's, Seiler's, Semler's, Tholuck's, Wegscheider's u. A., jedoch mit Ausschluß von Strauß und Baur auch in den neueren Auflagen.

Der Weg, den er hierbei einschlägt, ist folgender. Nach einleitenden Bemerkungen im ersten Buche über die Beweisart, die diese Untersuchung fordert, Schriftinterpretation, über die Fehler und Irrthümer der orthodoxen wie der unitarischen Schriftsteller in dieser Controverse, über das sittliche Verhalten, die Nothwendigkeit einer demüthig frommen Gesinnung bei dieser Frage, sucht er die allgemeine Erwartung eines großen Befreiers und Urhebers allgemeiner Glückseligkeit von den frühesten Andeutungen und Spuren hievon sowohl in der Profanliteratur der ältesten Heidenvölker als in der heil. Schrift durch alle folgenden Entwickelungsstufen hindurch bis auf die Zeit der Erfül-

lung des göttlichen Rathschlusses zu verfolgen, wobei er bestrebt ist, auf's Sorgfältigste nach einander die Eigenschaften zu erweisen, deren Vereinigung in Einer Person dieselbe zum erwarteten Erlöser stempeln müssen. Da geht er denn im zweiten Buche nach kurzer Hinweisung auf die Erwartung eines Erlösers unter den alten Persern, Indiern, Aegyptern, Mexikanern, Griechen und Römern, die wir etwas vollständiger gewünscht hätten, über zur Darlegung der Erkenntniß, die wir aus dem Alten Testament über die Person des Messias schöpfen können, und folgt nun eine Betrachtung aller messianischen Weissagungen vom πρῶτον εὐαγγέλιον an bis zum Schluß der Prophetie. Das Resultat dieser Untersuchungen ist, daß eine lange Reihe von Stellen uns hinweise auf einen ursprünglich (1 Mos. 3, 15.) und wiederholt (von 1 Mos. 22, 18. an) von Gott verheißenen, von den erleuchtetsten Männern beständig erhofften, allmählich in eminentem Sinne des Wortes „Messias" genannten Erlöser, der als wirkliches menschliches Wesen, als Nachkomme Adam's, Abraham's, David's, als Weibessame in vorzüglichem Sinne (wofür Smith auch Jer. 31, 22. geltend zu machen geneigt ist), als der vollkommen treue Knecht Gottes (Jes. 42, 1. 52, 13.), als der alle Anderen an Würde überragende, höchste Gesandte Gottes*), als göttlicher Lehrer (Jes. 11, 2, 9, 6.), als Verkündiger eines neuen Gesetzes (5 Mos. 18, 18—19. Jes. 9, 7.), als Hohepriester in neuer, höherer Weise (Ps. 110, 4.), als Friedensstifter zwischen Gott und der Welt (Jes. 9, 6.), als Erlöser von allen sittlichen und natürlichen Uebeln (2 Sam. 23, 1—7. erscheinen, durch die Bosheit des Versuchers, den Ungehorsam der Menschen und seine freiwillige Selbstaufopferung zum Heil Aller das Aeußerste erdulden (1 Mos. 3, 15. Ps. 22 u. 69. Jes. 52—53. Sach. 12, 10.), dann aber, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, die Segnungen der durch ihn gestifteten Erlösung über alle Nationen verbreiten und eine heilige, geistliche und ewige Herrschaft aufrichten werde (vergl. 1 Mos. 49, 10. 2 Sam. 23, 1—7. Ps. 2. 45. 72. 110. Jes. 11, 5. Dan. 7, 13—14.); daß ferner dieser wahrhaft menschliche Erlöser von einer Reihe von Stellen bezeugt sey als Gottes Sohn (Ps. 2, 7. Jes. 9, 6.), als von Ewigkeit her existirender, schon in der Patriarchenzeit wirkender (Ps. 40, 7—9. Micha 5, 1—2. und die vom Engel Jehovah's handelnden Stellen), sich als allgenugsamer Beschützer seines Volks erweisender (Jes. 40, 9—11. u. A.), Anbetung von Engeln und Menschen verdienender (Ps. 2, 12. 97, 7. Jes. 45. 21—25.), ewig unveränderlicher Schöpfer (Ps. 102, 25—28.), als אֵל, אדני, אלהים (Ps. 45, 7. Jes. 9, 5—6.; 45, 21. 6, 1. Mal. 3, 1.), יהוה (2 Sam. 23, 4., wo übrigens die Worte, die Smith's Uebersetzung enthält, „Jehovah, die Sonne", im Grundtext fehlen; Jes. 6, 5. 8, 13.; 40, 3 u. 10. 45, 21—25. Sach. 2. 3. 6.). Um der Gefahr des Polytheismus willen mußte aber das Geheimniß der Dreieinigkeit den Israeliten noch verschlossen bleiben (I. S. 332).

Nach einem Blicke auf die „erhabenen, aber unvollkommen verstandenen und sich widersprechenden" Anschauungen vom Messias, seiner Präexisteuz, Herrschaft und über alle Creatur erhabenen Würde in der Zeit nach dem Aufhören der Prophetie, beginnt nun Smith in Buch III., sich auf den christlichen Standpunkt stellend, die zweite Hälfte des Beweises, nämlich die Nachweisung, daß Jesus der erwartete Messias ist, da in seiner Person alle obigen Züge und Eigenschaften sich vereinigen. Auch hier befolgt Smith dieselbe induktive Methode, indem er zuerst, ganz unabhängig vom A. Testam., alle die Wesenszüge, die Jesu im N. Testam. beigelegt sind, zu eruiren sucht. Aus-

*) Den מלאך יהוה betrachtete Smith als die zweite Person der Gottheit; in dem besonderen, mit Fleiß und Genauigkeit geschriebenen Abschnitt über den „angel of Jehovah" Bd. 1. S. 296—308 sucht er nachzuweisen, daß derselbe einerseits als allwissend und allgegenwärtig, als Gegenstand der Anbetung, als bei sich selbst schwörender Gott, als Jehovah selbst, andererseits wieder als von ihm unterschieden und nur als Gesandter Gottes handelnd dargestellt werde, und zieht aus dieser Einheit, die auch zugleich einen Unterschied involvire, den Schluß, daß er die zweite Person der Gottheit sey. Smith stimmt also hierin mit Hengstenberg, Kurtz, Keil und Anderen überein.

gehend vom Bericht über die wunderbare Empfängniß, stellt er zuerst die Aussagen Johannis des Täufers von Jesu zusammen und entwickelt sodann das Selbstzeugniß Jesu von sich als Sohn Gottes, als alles menschliche Erkennen übersteigend (Matth. 11, 27. Joh. 10, 15.), als Gleichheit in Macht und Ehre mit dem Vater in Anspruch nehmend (Joh. 5, 17—30. 36.), als Eins mit dem Vater (Joh. 10, 24—38.) und als Menschensohn, als vom Himmel herniedergekommen (Joh. 3, 13.), als Klarheit mit dem Vater besitzend vor der Welt (17, 5.), als vor Abraham existirend (8, 58.), als beständig gegenwärtig bleibend (Matth. 28, 19—20. 18, 20.); weiterhin die Aussagen Jesu von seiner persönlichen Wirksamkeit bei der Auferweckung der Todten und dem Weltgericht, und schließt diesen Abschnitt mit einer Zusammenstellung der Fälle, in denen Jesus eine den Anschein von religiöser Verehrung annehmende Huldigung sich gefallen ließ, wozu Smith Matth. 2, 2. 11. 5, 8. 8, 2. 9, 18, 18. 14, 33. 15, 25. 20, 20. 28, 9. 17. Joh. 20, 28. rechnet. Nach einem Blicke auf die wahre Menschheit Jesu, seine Unschuld und sittliche Vollkommenheit, auf die Ursachen und eigenthümliche Natur seiner Leiden, sodann auf den Herzenszustand und die Stufe der Erkenntniß von Christi Person, auf der die Jünger während ihres Umgangs mit Christo stunden, geht sodann Smith im vierten Buche zur Lehre der Apostel von Christi Person über, entwickelt zunächst die Aussagen der Apostelgesch. (besonders die von der Anbetung Christi handelnden, Apgesch. 9, 14. 21. 22, 16. 2, 21. 1, 24. 14, 23. 20, 32.; eigenthümlicherweise wird auch der Taufbefehl erst hier behandelt, II. Bd. S. 176 ff.), dann das Zeugniß des Johannes nach dem Prolog des Evangeliums, den Briefen und der Apokalypse, das des Petrus, Judas, Jakobus und endlich des Paulus, dem nach der in England allgemein herrschenden Ansicht auch der Hebräerbrief zugeschrieben wird, wobei nach einander die Stellen betrachtet werden, in denen Christus als Urheber und Geber geistlicher Segnungen, als Quelle der Autorität und der Wunderkraft der Apostel, als gleich Gott unveränderlich, allwissend, als Herr eines ewigen Königreichs, als Gegenstand religiöser Liebe, Unterwürfigkeit und Anrufung (1 Kor. 1, 2. Röm. 10, 11—14. 2 Kor. 12, 7. 9. Hebr. 1, 6.), als mitwirkend bei der Weltschöpfung und Erhaltung, als die Weltvollendung herbeiführend, als unter seinen Benennungen auch den Namen Gott führend (bei Röm. 9, 5. wird die Beziehung des *θεὸς εὐλογητός* auf Christus sehr eingehend vertheidigt S. 370 ff.; hierher wird auch gerechnet Hebr. 1, 8. 3, 1—5. 2 Theff. 1, 12. Eph. 5, 5. Tit. 2, 13. 1 Tim. 3, 16.), und wieder als vom Vater unterschieden (1 Kor. 8, 6. 3, 23. 11, 3. 1 Tim. 2, 5—6. u. A.) erscheint. —

Indem Smith hieraus das Resultat gewinnt, daß das N. Testam. Jesum als Eins mit dem Vater „in Willen, Absicht, Thätigkeit und Existenz" bezeuge, ihm göttliches Wesen, göttliche Werke und Ehre zuschreibe, ihn Herr und Gott nenne und ihm dabei doch eine wahre Menschheit beilege, zieht er die zwei Linien der Untersuchung, die sich nun als vollkommen übereinstimmend ergeben, in den Schluß zusammen, daß die Person Jesu in ihrer einzigartigen Verbindung der Menschheit und Gottheit der erwartete Welterlöser, der Christ ist.

Dr. Lloyd, der frühere Bischof von Oxford, konnte nicht umhin, dieses Werk eines Dissenters die „beste Schutzschrift, die in England gegenüber den Behauptungen und Entstellungen der modernen Unitarier existire", zu nennen; und wir nehmen keinen Anstand, zu sagen, daß es auch in Deutschland etwas mehr Beachtung verdiente, als ihm seither zu Theil geworden zu seyn scheint.

In der zweiten Hälfte seines akademischen Wirkens zog dieser vielseitige Geist, der zu gleicher Zeit über Glaubenslehre, Exegese, Ethik, biblische Antiquitäten, biblische Kritik, Kirchengeschichte, Pastoralia und einige Zweige der Naturwissenschaften Vorlesungen halten konnte, auch das neu erwachende Studium der Geologie in den Kreis seiner Beschäftigung, um die von ihr ausgehenden, immer lauter werdenden Angriffe auf die h. Schrift einer selbstständigen Prüfung unterwerfen zu können (s. Memoirs S. 406 ff.). Auch diese Studien haben eine schöne Frucht getragen. Als ihm im Jahre 1839 das

Corpus der Congregationlisten, das alljährlich einen seiner hervorragendsten Theologen eine Reihe öffentlicher, nachher dem Druck zu übergebender Vorlesungen über einen theologischen Gegenstand („the Congregational Lecture" genannt) halten läßt, die Uebernahme der „lecture" für dies Jahr übertrug, wählte er zu seinem Gegenstande: Offenbarung und Geologie, oder das Verhältniß der heil. Schrift zu einigen Theilen der geologischen Wissenschaft". Hieraus entstand das ziemliches Aufsehen erregende, bald (1848) schon in vierter Auflage erscheinende Werk: „On the Relation between the Holy Scriptures and some parts of Geological Science". In dieser Schrift hat es zum erstenmal ein englischer Theologe gewagt, die von der theologischen Wissenschaft an's Licht geförderten Thatsachen vollständig zuzugeben, zugleich aber auch gesucht, ihr wahres Verhältniß zum mosaischen Bericht, d. h. ihre Uebereinstimmung mit demselben, nachzuweisen. Er sucht nämlich darin, und zwar mit sehr beachtenswerthen Gründen, zu beweisen, daß die gewöhnlich in der Schrift gefundene Ansicht von einer erst neueren Erschaffung der Welt, von einem vorhergehenden allgemeinen Chaos, das die Erde bedeckt habe, von einer Erschaffung himmlischer Weltkörper nach der der Erde, ferner die Ableitung aller Vegetabilien und Thiere von einem einzigen Schöpfungscentrum, die Ansicht, daß die niedere Thierwelt vor dem Falle des Menschen dem Tode nicht unterworfen gewesen sey, endlich die Ansicht einer geographisch universellen Sündfluth nicht mit genügenden Gründen von Seiten der geologischen Wissenschaft gestützt werden könne; dagegen sucht er die Annahme einer präadamitischen Schöpfung, in der bereits Leben und Tod herrschte, und auf ein nur einen Theil der Erde berührendes Chaos, sodann in den sechs Schöpfungstagen (jeden von ungefähr 24 Stunden) eine partielle, auf eine bestimmte Erdgegend beschränkte Neubildung, und weiterhin eine nur auf alle Wohnsitze der Menschen sich erstreckende, anthropologisch, nicht aber geographisch universelle Sündfluth folgte, als ebenso von den Resultaten der geologischen Forschung geboten, wie mit der heil. Schrift übereinstimmend nachzuweisen. Diese Schrift war der Bahnbrecher für die meisten neueren Untersuchungen, die vom biblischen Gesichtspunkte aus über diese Fragen in England angestellt wurden.

Ein überaus gewissenhafter, allezeit mit Ruhe und Unbefangenheit die Argumente des Gegners würdigender Kritiker, war Smith mit seinem besonnenen, milden und dabei doch entschiedenen Urtheil (vgl. z. B. in der Dissentersfrage seine entschiedene Vertheidigung der Nonconformität gegenüber der englischen Staatskirche in dem „essay on the duty of Christians to enter into full communion with Congregational Churches" von 1796, ferner in „the protestant Dissent vindicated in a letter to the Rev. Sam. Lee, D. D.", 2te Ausgabe, 1835., und „the Protestant Dissent further vindicated — in a rejoinder to Dr. Lee", 1835, dabei aber auch seine Milde und Verträglichkeit gegenüber den anderen evangelischen Denominationen in der Predigt „on the temper to be cultivated by Christians of different Denominations towards each other", 2te Ausg. 1835), mit der Gründlichkeit seines nach und nach eine erstaunlich große Sphäre des Wissens bemeisternden Forschungstriebes (in Betreff der Gründlichkeit seiner klassischen und philologischen Studien vergl. sein „Manual of Latin Grammar", 2te Ausg. 1816), mit seinem daraus entspringenden universellen Blick und seiner liberalen Anschauungsweise eine wahrhaft wohlthuende Erscheinung, wie sie unter den englischen Theologen uns nicht zu häufig begegnet, hochverehrt und geliebt von den Studenten, die ihn oft nur „the blessed Doctor" nannten, auf der Kanzel jedoch um seiner für ein englisches Publikum zu lehrhaften, scholastischen, oft mehr für den Katheder als die Kanzel passenden, übrigens einer genauen Texterklärung sich befleißigenden, die Sache erschöpfenden und wohlgeordneten Predigtweise willen nicht sehr populär. Unter seinen vielen gedruckten Predigten und sonstigen kleineren, meist apologetischen Schriften nennen wir nur noch: The Apostolic Ministry compared with the pretensions of spurious religion and false philosophy", a Sermon 1810; „the adoration of our Lord Jesus Christ vindicated from the Charge of Idolatry", a Sermon 1811; „four

discourses on the sacrifice and priesthood of Jesus Christ", 3te Ausgabe, 1847; „Answer to a printed paper entitled: Manifesto of the Christian evidence Society", 2te Ausg., 1830; „Principles of interpretation as applied to the prophecies of Scripture", a Sermon, 2te Ausg., 1831; „on the personality and divinity of the Holy Spirit", a Sermon, 1831; „on Church Discipline, according to the authority of Christ", 1831; „on the reasons of the Protestant Religion — adapted to the Popish aggression of 1850", 2te Ausg. 1851; „The Mosaic account of the Creation and the Deluge, illustrated by the discoveries of modern science", 1837.

Am 5. Februar 1851 entschlief der 76jährige, zuletzt taub gewordene Greis, der erst wenige Monate zuvor seine Aemter niedergelegt hatte, sanft im Glauben an seinen Herrn, für dessen göttliche Verehrung er so geschickt, so ausdauernd und doch so demüthig gestritten hatte. Der Abney-Park-Kirchhof (Norden Londons) empfing die Gebeine dieser anima pia et candida. **Theodor Christlieb.**

Smyrna, die uralte, hochberühmte jonische Handelsstadt, lag an einem nach ihr benannten Busen des ägäischen Meeres und an der Mündung des Flüßchens Meles, 320 Stad. nördlich von Ephesus. In alter Zeit, die uns hier natürlich nicht näher zu schildern obliegt, erfuhr sie mancherlei Schicksalswechsel: zerstört von den Lydiern war sie bis in die makedonischen Zeiten wüste gelegen und nach Strabo's Ausdruck bloß *κωμηδὸν* bewohnt; seitdem aber, 20 Stadien von Alt-Smyrna theils am Berge, meist aber in der Ebene am Meere wieder aufgebaut, blühte sie mächtig auf, trieb vielen Handel und war unter den römischen Kaisern eine der schönsten und volkreichsten Städte Asiens. Sie hatte rechtwinkelige, aber schmutzige Straßen, viele prächtige Hallen und Gebäude, namentlich das *Ὁμήρειον* zu Ehren des Sanges der Ilias und Odyssee, dessen Vaterstadt zu seyn Smyrna nicht ohne guten Grund sich rühmte. Durch Erdbeben hart mitgenommen in den Jahren 178—180 n. Chr., wurde sie durch M. Aurelius Antoninus wieder hergestellt. Vgl. Strab. 14, 632 f. 646; Paus. 7, 5, 1. 6; Ptolem. 5, 2, 7; Mela 1, 17, 3; Plin. H. N. 5, 31; Dio Cass. 71, 32 und andere Stellen bei Forbiger in Pauly's Real-Encyklop. VI. S. 1229 f. — Frühe entstand in Smyrna eine christliche Gemeinde. An sie ist das Sendschreiben der Offenbarung gerichtet (2, 8—11.), worin dieselbe ein gutes Lob erhält; sie war zwar arm und vielfach von außen bedrängt, es wurden ihr auch zu den bereits erfahrenen Trübsalen noch neue von den Juden und der durch diese aufgewiegelten heidnischen Obrigkeit geweissagt, die indessen nur „zehn Tage", d. h. eine kurze Frist, deren Dauer vom Herrn bestimmt sey, dauern sollen. Gerühmt wird ihr (geistlicher) Reichthum und sie wird ermahnt: „sey getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben!" Bald wird Smyrna der Sitz eines christlichen Bischofs, deren erster, der vom Apostel Johannes eingesetzte Polykarp, durch sein Leben und sein Martyrium vor Allen hervorleuchtet (s. diesen Art.). Bekanntlich ist auch einer der ignatianischen Briefe an die Gemeinde von Smyrna gerichtet, wie ein anderer an ihren Vorsteher Polykarp. — Noch heute ist Smyrna eine von mehr als 120,000 Einwohnern bevölkerte Stadt und der Mittelpunkt des levantischen Handels, mit Europa in regelmäßiger Dampfschiffverbindung. Auch das Christenthum hat sich dort behauptet: Smyrna ist ein Erzbisthum der römischen Propaganda (s. Real-Encyklop. XII. S. 207), und selbst eine evangelische Gemeinde blüht dort; ein durch Diakonissen von Kaiserswerth bedientes Hospital (Real-Encyklop. III. S. 381) gibt Zeugniß von der Lebenskraft des in Liebe thätigen Glaubens. Der Gustav-Adolph-Verein hat sich wiederholt mit den dortigen evangelischen Christen beschäftigt (vgl. die Berichte von Pastor Fliedner auf den Hauptversammlungen zu Wiesbaden, Braunschweig, Heidelberg, Bremen u. Zimmermann, der Gustav-Adolph-Verein, 5. Aufl., Darmst. 1860. S. 220).

Vgl. die Reiseberichte von Tournefort, III. S. 535 ff.; Schubert I. S. 272 ff. 364 ff. und besonders Prokesch, Denkwürd. I. S. 515 ff. II. S. 157 ff. III. S. 335 ff. (er fand die Ruine des alten Smyrna auf der andern Seite des Golfs wieder auf) und Hamilton research. in Asia Min. I. p. 46 ff. **Rüetschi.**

Socialismus, s. Communismus.

Socin, Faustus, und die Socinianer. Die Reformation des 16. Jahrhunderts mahnt uns an ein Schiff, das, so wie es die Anker gelichtet und den Hafen verlassen hat, auf gefahrvolle Stellen gerathen ist; es muß mitten durch Klippen hindurchfahren und ist in Gefahr, durch einen Anstoß auf diese oder jene Seite zu zerschellen. Auf der einen Seite sind die neu entstandenen Kirchen von den Wiedertäufern oder Anabaptisten, auf der anderen Seite von den Antitrinitariern bedroht (vgl. die allgemeinen Artikel über beide und die darauf bezüglichen Sonderartikel). Damit wollen wir nicht sagen, daß beide Erscheinungen reine Gegensätze bilden und daß ihr einziger Berührungspunkt die gemeinsame Opposition gegen den evangelischen Protestantismus ist, vielmehr zeigt sich Anabaptistisches bei den Antitrinitariern und Antitrinitarisches bei den Anabaptisten. Im Verlaufe der Zeit entledigte sich der Antitrinitarismus seiner anabaptistischen Elemente, sein eine geraume Zeit hindurch überhaupt schwankendes und in eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen auseinandergehendes Wesen weicht einer bestimmten, scharf ausgebildeten Form; der Antitrinitarismus oder Unitarismus wird zum Socinianismus, und zwar ist dies hauptsächlich das Werk des Faustus Socinus; es begann seit seiner Uebersiedelung nach Siebenbürgen und von da nach Polen; bis an diesen entscheidenden Wendepunkt ist im Artikel „Antitrinitarier" Bd. I. S. 409 die Entwickelung fortgeführt, die wir nun hier wieder aufnehmen, um sie zu Ende zu führen, theils in geschichtlicher, theils in doktrineller Beziehung.

I. Faustus Socinus, eigentlich Fausto Sozzini, geboren 1539 in Siena, Sohn des Bruders von Lelio Sozzini (s. die Angaben über diesen Bd. I. S. 404), von mütterlicher Seite mit dem berühmten Geschlechte der Piccolomini verwandt, frühe verwaist, genoß eine nachlässige Jugendbildung und sehr mangelhaften Unterricht, den sein noch so heller Verstand doch nicht ganz zu ersetzen vermochte. Dem Beispiele der Ahnen folgend, widmete er sich anfangs der Rechtswissenschaft, beschäftigte sich aber daneben mit religiösen und theologischen Fragen, denn der Unterricht in theologischen Dingen, den er genoß, so wie er zu einiger Urtheilsfähigkeit gelangt war, war antirömisch, nach seinem eigenen Geständniß (bei Fock a. a. O. S. 160). Es scheint aber dieser Unterricht hauptsächlich oder fast ausschließlich in den Belehrungen bestanden zu haben, die er von seinem Oheim Lelio, sey es durch Briefe, sey es bei persönlicher Anwesenheit, empfing. Denn Lelio erkannte frühe den Geist, der sich in seinem Neffen regte, und sagte oftmals, dieser werde sein angefangenes Werk zur Vollendung führen. Bei Anlaß der Verfolgung, die 1559 über seine Familie einbrach, begab sich Faustus nach Lyon, und nach dreijährigem Aufenthalte daselbst nach Zürich, um die Papiere seines in dieser Stadt verstorbenen Oheims in Sicherheit zu bringen, sie zu studiren, sich in die darin niedergelegten Anschauungen hineinzuleben; es waren wenig zusammenhängende Abhandlungen, viele einzelne Notizen (parvula ab ipso conscripta, multa annotata, Fock S. 161). Indem aber der Inhalt mit dem, was von Anfang an in des Faustus Geiste sich geregt, übereinstimmte, wurde er so in der eingeschlagenen Richtung befestigt und seine Ueberzeugungen rundeten sich ab zu einem Ganzen. Daher rühmte er außer der heiligen Schrift nur seinen Oheim zum Lehrer gehabt zu haben, so daß man ihn mit mehr Recht als heutzutage einen Anderen den Neffen als Onkel nennen dürfte.

Damals begann er seine literarische Thätigkeit mit der explicatio primae partis primi capitis Evang. Joa., 1562 anonym erschienen, daher damals von Vielen, jedoch mit Unrecht, dem Lelio zugeschrieben: das eigentliche Programm des Antitrinitarismus. Darauf kehrte Faustus in sein Vaterland zurück und verbrachte 12 Jahre (1562—1574) am Hofe des Großherzogs Franz von Medici in Florenz, durch Aemter und Ehren ausgezeichnet, versunken in die Zerstreuungen des Weltlebens, wie Faustus sich selbst dessen anklagt. In der That verfaßte er in dieser langen Zeit nur eine einzige kleinere theologische Abhandlung de s. script. Autoritate. Endlich konnte er das Hofleben nebst den vielerlei Hemmungen, die es seinem theologischen Drange auflegte, nicht mehr er=

tragen; ohne seine Entlassung vom Großherzog zu nehmen, zweifelsohne aus Besorgniß, sie nicht zu erhalten, verließ er Florenz und Italien und widerstand allen noch so freundlichen Einladungen des freisinnigen Fürsten zur Rückkehr. Die nächsten 4 Jahre (1574—78) verlebte er meist in Basel, beschäftigt mit der Ausbildung seines Systems und mit der praktischen Bewährung und Ausbreitung desselben in Unterredungen und Disputationen. So entstanden zwei der bedeutendsten Schriften des Mannes: „de Jesu Christo Servatore, gegen den französischen evangelischen Geistlichen Covet, „de statu primi hominis ante lapsum", gegen den Florentiner Pucci. Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Blandrata's im 1. Bande S. 409 erwähnte Einladung; seine Disputationen mit Davidis blieben ohne Erfolg; an dem harten Verfahren gegen ihn hat er keinen Antheil gehabt, obschon er erklärte, daß diejenigen, welche, wie Davidis, die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwürdig seyen. Der über diese Sache ausgebrochene Hader, so wie eine damals in Siebenbürgen ausgebrochene Pest bewogen ihn schon 1579, dieses Land zu verlassen. Er begab sich sofort nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name Socin einen guten Klang hatte. Fortan war er bis an sein Ende im J. 1604 unablässig bemüht, die auseinandergehenden Unitarier in Eine Gemeinschaft zu vereinigen.

Aber vorerst war keine Hoffnung vorhanden, daß seine Bemühungen Erfolg haben würden. In Krakau, wo er sich niederließ und vier Jahre verweilte, meldete er sich vergeblich zur Aufnahme in den Verein der Unitarier, zur Zulassung zur Communion. Das Haupthinderniß bestand darin, daß Socin sich entschieden weigerte, sich einer neuen Taufe zu unterziehen. Die Wiedertaufe wurde nämlich von allen Eintretenden verlangt und Niemand ohne dieselbe zum Abendmahle zugelassen. Faustus mißbilligte zwar die Kindertaufe, meinte aber, daß nur die von anderen Religionen zum Christenthum Uebertretenden getauft werden sollten. Wenigstens solle es Jedem, der schon einmal die Taufe empfangen, frei stehen, ob er sich wieder taufen lassen wolle oder nicht. Mit dieser anabaptistischen Richtung hing der Grundsatz zusammen, daß es dem Christen verboten sey, obrigkeitliche Aemter zu bekleiden, Processe zu führen und Kriegsdienste zu leisten, welchen Grundsätzen manche Unitarier huldigten und welchen Socinus nicht zustimmte. Andere Differenzen betrafen rein dogmatische Punkte und traten weniger in den Vordergrund.

Leicht hätte ein anderer Karakter sich durch die widerfahrene Abweisung abschrecken und entmuthigen und von einer solchen Gemeinschaft gänzlich entfremden lassen. Socinus wurde aber gerade dadurch um so mehr gereizt, sich der Gemeinschaft, die ihn verstoßen, zu nähern und ihr seine Grundsätze einzuflößen. Das erklärt sich einestheils aus der Festigkeit seines Karakters, anderntheils aus seinem Bedürfnisse, sich an eine religiöse Gemeinschaft anzuschließen und aus der Ueberzeugung, daß der unitarische Verein, ungeachtet er damals noch vielerlei Elemente in sich schloß, die Socin nicht billigte, doch die einzige religiöse Gemeinschaft sey, an die er sich anschließen könne. So verwendete er denn alle seine Kraft darauf, den Unitarismus zu heben, nach seinem Sinne zu einigen, zu befestigen, zu vertheidigen — in Wort und Schrift auf Synoden und in besonderen Unterredungen, so wie in einer Reihe von Schriften: er wurde die Hauptstütze desselben, und schon dieß mußte wesentlich dazu beitragen, daß seine besonderen Ansichten Eingang fanden. Am Abende seines Lebens hatte er die Genugthuung, zu sehen, daß in den Hauptpunkten eine Einigkeit gewonnen war. Seine Ansicht von der Taufe erhielt 1603 auf der Synode von Rakow den Sieg. Damit war die anabaptistische Richtung ausgemerzt. Auch in dogmatischen Punkten hatte Socinus einige Gegner zu seiner Ansicht herübergebracht.

Aus dem Privatleben des Mannes ist noch dieses anzuführen, daß er 1583 Krakau verließ aus Furcht vor Verfolgung von Seite des Königs Stephan Bathory. Auf den Rath des Dudith (s. d. Art.), mit dem er in freundschaftlicher Verbindung stand, siedelte er sich in einem Dorfe nahe bei Krakau, Pawlikowice, an und heirathete daselbst

die Tochter des adeligen Dorfbesitzers Christoph Morsztyn; seine Verbindung mit dieser angesehenen Familie diente dazu, seinen Einfluß auf die polnischen Adelichen zu erhöhen. Dazu trug aber auch seine liebenswürdige Persönlichkeit, der feine Anstand seiner Manieren bei. Um dieselbe Zeit verlor Faustus seine Güter in Italien. Dieser Schlag war für ihn um so empfindlicher, als er den Ertrag derselben auch auf Besoldung von Abschreibern verwendete; fortan mußte er selbst seine Bücher abschreiben, wenn er sie für seine zahlreichen Freunde vervielfältigen wollte, ohne zum Drucke zu recurriren. In den Jahren 1585 und 1587 kam er nach Krakau zurück. Im Jahre 1588 besuchte er die Synode zu Brzesc in Litthauen, wo er seinen Einfluß auf die Unitarier dauernd befestigte. An Mißhandlungen fehlte es nicht, zuerst 1594 durch eine Truppe Militär, besonders 1598, wo er, krank und bettlägerig, von Krakauer Studenten, die römische Priester fanatisirt hatten, aus dem Bette geworfen, halb nackt durch die Stadt geschleppt und blutig geschlagen wurde und nur mit genauer Noth durch Vermittelung eines Professors der Universität, Martin Badovita, der ihn in sein Haus aufnahm, dem Tode entgehen konnte. Während dieses Tumultes waren alle Papiere, Schriften und Bücher Socin's, die man in seiner Wohnung gefunden, auf dem Marktplatze verbrannt worden. Bis zu seinem Tode im Jahre 1604 lebte er nun wieder außerhalb Krakau's in einem benachbarten Dorfe, Luclawice, dessen Besitzer ihn beherbergte. Sämmtliche Werke des Mannes sind gesammelt in der Bibliotheca fratrum Polonorum. Tom. I. II., die auch den Titel führen: Fausti Sinensis opera omnia in duos Tomos distincta. Es sind darunter Schrifterklärungen, polemische Schriften gegen Katholiken, Protestanten und Unitarier, positiv dogmatische Schriften; unter diesen sind die bedeutendsten 1) die praelectiones theologicae, 2) die Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant, wozu noch kommt ein Fragmentum Catechismi prioris F. L. S. qui periit in Cracoviensi rerum ejus direptione.

Unmittelbar nach seinem Tode erschien der von ihm vorbereitete Rakow'sche oder Socinianische Katechismus. Er war nebst einem anderen Unitarier, Statorius, beauftragt worden, eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Katechismus von 1574 zu besorgen (s. Fock a. a. O. S. 152). Beide Männer wollten aber eine selbstständige Arbeit machen. Faustus schrieb die oben angegebene institutio, deren Vollendung durch seinen Tod unterbrochen wurde. Nachdem auch Statorius, der sich nach Socin's Tode mit der Sache beschäftigte, gestorben war, wurde die Arbeit von Valentin Schmalz, Hieronymus Moskorzowski und Völkel zu Ende geführt, auf Grund der Schriften des Socinus. So erschien 1605 der genannte Katechismus in polnischer Sprache. Im J. 1608 erschien eine deutsche Ausgabe des größeren Katechismus, 1609 eine lateinische, von Moskorzowski verfaßte und mit Zusätzen bereicherte, Jakob I. gewidmete Ausgabe. Eine zweite lateinische Ausgabe erschien 1665 zu Amsterdam, mit Verbesserungen und Zusätzen von Joh. Crell und Joh. Schlichting, wahrscheinlich von Wiszowaty und Stegmann besorgt; eine dritte und vierte Ausgabe erschien ebenfalls in Amsterdam 1680 und 1684. Nach der Ausgabe von 1609 besorgte Oeder eine neue, mit einer Widerlegung begleitete. 1739. Frankf. a. Main u. Leipzig. Dieser Katechismus ist ein sehr gutes Compendium der Socinianischen Dogmatik.

Bis zum Tode Socin's hatte der Unitarismus in Polen einen bedeutenden Aufschwung gewonnen Es gab viele socinianische Gemeinden, die freilich an Mitgliedern nicht stark waren; den fast ausschließlichen Bestandtheil bildete der Adel, der sich damals durch humanistische Bildung auszeichnete. Fast alle diese Gemeinden besaßen mehr oder minder bedeutende Schulen. Die bedeutendste Gemeinde und Schule war Rakow im Palatinat Sendomir. Die Stadt war ursprünglich von einem Reformirten, Joh. Sieninski, Kastellan von Zarnow, im Jahre 1569 gegründet worden. Die Stadt hob sich bald und viele Socinianer siedelten sich daselbst an, besonders seitdem der Sohn des Begründers zu den Socinianern übertrat (1600) und daselbst eine Schule gründete, ein

Gymnasium bonarum artium, wie Sand sie nennt, in dessen höheren Klassen philosophischer und theologischer Unterricht ertheilt wurde, so daß die künftigen Geistlichen darin die Vorbildung zu ihrem Amte erhalten konnten. Mit der Schule war eine von Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei verbunden, worin fast alle Socinianischen Hauptschriften und viele andere Werke gedruckt wurden. Die Schule stand unter der Aufsicht und dem Schutze der angesehensten Socinianischen Edelleute die für das Wohl des „sarmatischen Athens" die eifrigste Sorge trugen. Die Schulämter waren mit den tüchtigsten Lehrern versehen, die bedeutendsten Theologen der Partei, als Prediger der Gemeinde angestellt, hielten auch theologische Vorlesungen. Die Schule erhielt daher bald einen außerordentlichen, weit über die Gränzen Polens und der Partei reichenden Ruf. In ihrer Blüthezeit zählte sie bei tausend Schüler, unter ihnen beinahe dreihundert Söhne adelicher Eltern. Evangelische und Katholiken studirten in Rakow neben Anabaptisten und Unitariern, ohne Unterschied der Confessionen und des Standes, alle durch musterhafte, strenge Disciplin verbunden. Die Bedeutung Rakows wurde noch gehoben durch die Generalsynode der Socinianer, die sich daselbst alljährlich auf die Dauer von acht bis vierzehn Tagen versammelte, zusammengesetzt aus sämmtlichen Geistlichen, Aeltesten und Diakonen der verschiedenen Gemeinden; sie beschäftigten sich mit allen Angelegenheiten und Fragen, welche die äußeren und inneren Verhältnisse der Gemeinden betrafen; neben den Generalsynoden und unter ihnen standen die Partikularsynoden, gebildet aus den Geistlichen, Aeltesten und Diakonen eines gewissen Distrikts. Diese wohlorganisirte Kirchenverfassung trug viel zur Hebung und Festigung des Gemeindelebens bei.

Was aber wesentlich zur Blüthe des Socinianismus beitrug, sowie es auch als Frucht desselben anzusehen ist, das sind die vielen bedeutenden, zur Zeit ausgezeichneten Geistlichen, Theologen und Gelehrten, die aus dieser Gemeinschaft hervorgingen und auf dieselbe einwirkten. — Der schon genannte Valentin Schmalz, geboren in Gotha 1572, wurde 1591 in Straßburg, wo er studirte, für den Unitarismus gewonnen durch Woidowski, begab sich nach Polen, empfing wieder die Taufe und wurde Rektor der Schule zu Szmigel, 1598 Prediger in Lublin, 1605 in Rakow, gestorben im Jahre 1622, einer der eifrigsten und thätigsten Beförderer des Unitarismus. Im Interesse desselben machte er viele Reisen und schrieb 52 Schriften, die eine heftige Polemik athmen und worunter die bedeutendsten eine über die Gottheit Christi und die gegen den Wittenberger Professor Franz gerichteten sind. Der ebenfalls schon genannte Joh. Völkel, geboren in Grimma, trat nach Vollendung seiner Studien in Wittenberg zum Socinianismus über 1585, wobei er sich wieder taufen ließ, wurde Rektor der Schule in Wengrow, bald darauf Prediger der Gemeinde Philippow in Litthauen, darauf in Szmigel, wurde wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode für kurze Zeit suspendirt und starb 1618. Er war eine Zeit lang Amanuensis Socin's gewesen und hatte sich dessen Zutrauen und Liebe erworben und erhalten. Sein Hauptwerk „de vera religione", eine systematische Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs, hat in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt, nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben, Rakow 1630, und vervollständigt durch die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften. — Christoph Ostorodt, geboren in Goslar, Sohn des dortigen Predigers, studirte in Königsberg; ward darauf Rektor der Schule in Suchow in Pommern an der polnischen Gränze. Hier trat er in Verbindung mit Unitariern und wurde 1585 nach Empfang der Taufe in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Er verlor so seine Stelle in Suchow und flüchtete mit Mutter und Bruder, die er für seinen Glauben gewonnen, nach Polen, wo er sich bald große Achtung erwarb. Er war eine Zeit lang Prediger in Rakow und starb 1611 als Prediger der Gemeinde Buskow bei Danzig. In ihm regte sich am stärksten das anabaptistische Element des Unitarismus: Kriegführung, Bekleidung, öffentliche Aemter, Rechtssachen, Eidesleistung, Reichthum, das Alles war ihm ein Gräuel; heftig bekämpfte er die Schriften, worin das Alles als mit dem Christenthum vereinbar dargestellt wurde, selbst wenn diese Schriften die Approbation der Soci-

nianischen Generalsynode erhalten hatten. So bekämpfte er auch heftig Valentin Schmalz, der behauptet hatte, daß nicht alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nöthig seyen. Ostorodt war deshalb im Begriffe, aus dem Verbande der socinianischen Gemeinden auszutreten, als ein durch Deputirte der Generalsynode veranstaltetes Colloquium wenigstens äußerlich den Frieden herstellte, so daß Ostorodt wegen seiner Härte und Uebereilung um Verzeihung bat. Da er, wie man erst nach seinem Tode erfuhr, seine Gemeinde gegen die anderen aufgereizt hatte, so bedurfte es neuer Verhandlungen, um den Frieden zu befestigen. Die bedeutendste und bekannteste Schrift Ostorodt's ist die: „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion", welche in populärer Darstellung und ohne Originalität die Sätze Socin's reproducirt. — Der polnische Ritter, der ebenfalls schon genannte Hieron. Moskorzowski (Moscorovius), seit 1595 zu den Unitariern übergegangen, Begründer und Patron der unitarischen Gemeinde des ihm angehörenden Städtchens Czarkow, gestorben 1625, verfaßte außer dem, daß er die lateinische Ausgabe des Rakowschen Katechismus besorgte, mehrere polemische Schriften und die „Apologie der Socianer", an den König von gerichtet. — Der polnische Ritter Adam Goslov aus Bebeln, einer der sieben im Jahre 1638 von der Synode zu Kissielin erwählten Curatoren der socinianischen Kirche, gestorben um 1640, ist der Verfasser mehrerer polemischen Schriften, insbesondere gegen Heckermann (s. d. Art.) 1607. Aus dieser Zeit ist noch zu nennen: Andreas Woidowski, gestorben 1619, Geistlicher zu Lublin und zu Rakow, Verfasser der Triadomachie, einer Bekämpfung orthodoxer Dreieinigkeit, von den Unitariern sehr geschätzt aber frühe abhanden gekommen.

In der folgenden Generation der socinianischen Lehrer nimmt durch ausgezeichnete Begabung, tüchtige Bildung und unermüdlichen Fleiß Johann Crell die erste Stelle ein. Geboren in Helmersheim in Franken im Jahre 1590, erhielt er in Nürnberg seine Vorbildung und studirte seit 1606 auf der Universität Altorf. Hier wurde er durch Professor Soner und den Socinianer Güttich (Gittichius), der daselbst studirte, für den Unitarismus gewonnen. Schon war er Baccalaureus geworden und stand im Begriff, mit der Inspektion der studirenden Jugend betraut zu werden, als man Verdacht gegen ihn schöpfte; denn zu jenem Amte war die Verpflichtung auf die Augustana erforderlich, die Crell nicht leisten konnte und daher jenes Amt von sich wieß. Er entfloh 1612 heimlich aus Altorf nach Polen, wo man ihn mit offenen Armen empfing; 1613 erhielt er in Rakow eine Professur der griechischen Sprache, 1616 das Rektorat über die Schule, 1621 vertauschte er diese Stelle mit dem Amte eines Predigers in Rakow, welches er bis an seinen 1631 erfolgten Tod bekleidete. Crell ist ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller gewesen, seine Werke füllen den 3. und 4. Tomus der Bibliotheca fr. Polon. Es sind biblische Commentare, zwei Bücher de uno Deo patre, der schärfste socinianische Angriff auf die orthodoxe Trinitätslehre; ferner die Vertheidigung der Schrift Socin's „de Christo Servatore" gegen Grotius und verschiedene Schriften auf die Ethik bezüglich. Ihm reiht sich würdig an die Seite

Jonas Schlichting von Bukowiec, dessen Vater schon sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen hatte. Er war geboren 1592 und bezog nach Vollendung der Vorbereitungsstudien in Rakow 1616 die Universität Altorf, wo er jedoch nur mit Mühe Aufnahme fand, in Folge der schon begonnenen Untersuchung, betreffend den daselbst grassirenden Kryptosocinianismus. Nach Polen zurückgekehrt, wurde er zuerst Geistlicher in Rakow, unternahm aber bald im Interesse seiner Partei weite Reisen. Im Jahre 1638 reiste er nach Siebenbürgen, um die Streitigkeiten mit denen, die keine Anrufung Christi gestatten wollen, beizulegen, aber ohne Erfolg. Auf Veranlassung eines im J. 1642 verfaßten Glaubensbekenntnisses der polnischen Socinianer wurde er 1647 vom Reichstage geächtet und sein Glaubensbekenntniß verbrannt. Im Jahre 1658 verließ er Polen und starb 1661 zu Selchow in der Mark. Schlichting hat Commentare zu den mehrsten Büchern des N. Testam. geschrieben, gesammelt im 4. Tomus der Bibl.

fr. Polon. Außer der Confession, die bald in's Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt wurde, hat er mehrere apologetische Schriften verfaßt; von besonderer Bedeutung ist seine Schrift gegen den Wittenberger Professor Meisner: de trinitate, de moralibus V. et N. Test., itemque de eucharistiae et baptismi ritibus. 1637.

Von den anderen socinianischen Theologen sollen hier noch folgende erwähnt werden: Martin Ruarus, geboren in Krempe in der Südermark 1589, in Altorf, wo er studirte, für den Socinianismus durch Soner gewonnen, darauf in Rakow in die socinianische Gemeinde aufgenommen, nach mehreren Reisen Rektor der Schule in Rakow als Nachfolger von Crell, später in Danzig angesiedelt (1631), wurde von da nach sieben Jahren verwiesen, durfte aber unter der Bedingung bleiben, daß er seine Ansichten nicht verbreitete, mußte später die Stadt wirklich verlassen und lebte fortan in Straszin nahe bei Dantzig; er nahm 1645 Theil am Colloquium zu Thorn; Calixt, sein Landsmann, versuchte ihn vergeblich von seinen Irrthümern zu überzeugen; er starb 1657; ein Mann von sehr vielseitiger Bildung, von dessen Schriften zu nennen sind die Anmerkungen zum Rakowschen Katechismus und sein Briefwechsel. — Joachim Stegmann, zuerst Pfarrer in Fahrland in der Mark, 1626 wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt, darauf als reformirter Geistlicher in Danzig angestellt und hier ebenfalls wegen seiner Neigung zum Socinianismus abgesetzt, darauf Rektor der Schule in Rakow bis 1631, von diesem Jahre an Geistlicher in Klausenburg, starb 1633. Er schrieb Mehreres, unter Anderem eine Schrift gegen Botsack, Prediger und Rektor in Danzig, der die socinianische Lehre angegriffen hatte, eine Schrift von dem Kriterium und der Norm der Glaubenscontroversen, als welche Norm die Vernunft ausgegeben wird. — Sein Sohn Joachim Stegmann, gestorben 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg, ist nebst Wiszowaty Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des socinianischen Katechismus und schrieb eine „Untersuchung", welche von den beiden über die Trinität disputirenden Parteien Recht habe, eine kurze Demonstration der Wahrheit der christlichen Religion u. A. — Bedeutender ist Johann Ludwig von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel, geboren 1599, ursprünglich reformirt; er wanderte aus Oesterreich nach Polen, trat hier zur unitarischen Gemeinde über, war eine Zeit lang in Basel, starb 1661. Als Exeget nimmt er durch seine biblischen Commentare seine Stelle neben Crell und Schlichting; er schrieb außerdem ein Compendium religionis christianae und eine scharfe Kritik der Dreieinigkeitslehre. — Samuel Przypkowski, geb. 1592, studirte in Altorf (1614—1616), wurde königl. polnischer Rath, mußte mit den anderen Socinianern Polen verlassen, starb 1670. Er schrieb ein Leben des F. Socin, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit dem heutigen, einen Traktat über Gewissensfreiheit und eine Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen, die leider verloren gegangen ist. — Andreas Wiszowaty, von mütterlicher Seite Enkel des F. Socinus, geboren 1608, studirte in Rakow unter Ruarus und Crell und wohnte selbst bei letzterem, darauf studirte er in Leyden und lernte auf einer Reise nach Frankreich Grotius kennen. Nach mehreren neuen Reisen leitete er seit 1643 als Geistlicher verschiedene Gemeinden der Ukraine, Volhyniens und Klein-Polens, bis er 1648 durch den Krieg von dort vertrieben wurde. Nachdem er noch mehrere Gemeinden bedient hatte, wurde er 1658 aus Polen vertrieben durch dasselbe Edikt, welches die socinianischen Gemeinden dieses Landes überhaupt zu Grunde richtete. Er kehrte 1661 nach Polen zurück, um die zurückgebliebenen Religionsgenossen zu trösten. Seitdem lebte er bis 1666 in Mannheim als Geistlicher der aus Polen daselbst angesiedelten Socinianer; er starb 1678. Es werden von ihm 62 Schriften genannt, wovon die bedeutendste den Titel führt: Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus. Außerdem veranstaltete er mehrere Ausgaben des Rakowschen Katechismus und die der Biblioth. fratrum Polonorum. — Ueber Stanislaus Lubienik s. den besond. Artikel. — Noch führen wir an Peter Morskowski (nicht zu verwechseln mit Moskorzowski),

Schüler Crell's, nach einander Geistlicher an mehreren Gemeinden, Verfasser der Politia ecclesiastica oder socinianischen Agende, geschrieben im Auftrage eines Convents von Dazwie 1646; sie blieb Manuskript und wurde erst von Oeder 1745 mit Anmerkungen herausgegeben. Sie handelt in drei Büchern: 1) de membris Ecclesiae, 2) de officiis eorum qui regunt Ecclesiam, 3) de modo et ratione omnia Ecclesiae membra in officio continendi. Zu diesen bis jetzt genannten Männern kommen noch manche andere, die sich durch literarische und praktische Thätigkeit um die socinianische Gemeinde verdient machten.

Doch erlag der so mächtig um sich greifende Socinianismus der katholischen Reaktion, die unter Sigismund III., dem Jesuitenkönig, ihr Haupt erhoben hatte. Unter seiner Regierung wurde im Jahre 1627 die Gemeinde in Lublin, nach Rakow die bedeutendste, durch den von Jesuiten fanatisirten Pöbel vernichtet. Die Jesuiten richteten aber ihr Hauptaugenmerk auf Rakow; unter der Regierung des Sohnes von Sigismund, Wladislav IV., seit 1632 zur Herrschaft gelangt, bot sich der Anlaß dazu; der König war zwar seinem Vater sehr unähnlich und allen Religionsverfolgungen sehr abgeneigt, aber in den Händen der Jesuitenfreunde waren alle hohen Aemter, besonders die Gerichtsstellen. Da geschah es, daß einige muthwillige Zöglinge von Rakow ein hölzernes, außerhalb der Stadt stehendes Crucifix mit Steinen bewarfen. Sie wurden von den Eltern gehörig gezüchtigt und aus der Schule entlassen. Sogleich richteten die Katholiken eine Anklage gegen die ganze Gemeinschaft der Socinianer. Sieninski, der Grundherr von Rakow, wurde des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät angeklagt. Alle möglichen Verleumdungen wurden ausgestreut. Der Warschauer Reichstag von 1638 beschäftigte sich mit der Sache und ordnete die Untersuchung an, sich die Entscheidung vorbehaltend. Sie konnte kaum zweifelhaft seyn, da die Rakowsche Gemeinde wirklich unschuldig war und der Reichstag zu einem Drittheil aus Protestanten bestand. Da wußte es die jesuitische Partei dahin zu bringen, daß der Senat, entgegen der Erklärung des Reichstages, der sich die Entscheidung vorbehalten, und ohne den Angeklagten angehört zu haben, ohne Zuziehung der Landbotenkammer das Urtheil fällte (im J. 1638); es lautete dahin, daß die Schule von Rakow zerstört, die Kirche den Arianern genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geistlichen und Lehrer als infam erklärt und geächtet werden sollten. Zwar widersprachen die meisten protestantischen Landboten, selbst einige katholische, aber ohne Nachdruck; die Verletzung der staatlich gewährleisteten pax dissidentium beschönigte man mit der Erklärung, daß sie sich nur auf die Dissidenten in der Religion, nicht auf die *über* die Religion erstrecke. Der alte Sieninski, dessen eigener katholisch gewordener Sohn einer der heftigsten Ankläger war, starb bald darauf aus Gram. Bald nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über, heute ist es ein armseliges Dorf. Mit schlauer Politik setzte die jesuitische Partei ihre Angriffe gegen die Socinianer fort, die wegen ihrer Isolirtheit um so leichter zu unterdrücken waren. Es war aber auf die Unterdrückung aller Dissidenten abgesehen. Unter Wladislav IV. gelang es jener Partei noch, die Kirche und Schule von Kießlin, die sich aus den Trümmern der Rakowschen gebildet hatte, zu zerstören und die Unitarier von dem Religionsgespräche in Thorn in demselben Jahre (1646) auszuschließen.

Unter *Johann Kasimir*, der früher Jesuit und Cardinal gewesen und der im Jahre 1648 den Thron Polens bestieg, geschahen im Zusammenhange mit politischen Ereignissen die entscheidenden Schläge gegen die unitarischen Gemeinden. Schon im Kosackenkriege, der besonders die südlichen Provinzen des Reiches verwüstete, wurden die daselbst befindlichen socinianischen Gemeinden von den Kosacken versprengt und vernichtet. Die übrigen Socinianer athmeten wieder auf, als die Schweden in das Land kamen. Viele ergriffen die Partei des Schwedenkönigs, von dem sie Linderung ihrer Leiden hofften, eben so viele Protestanten und selbst Katholiken. Seitdem wurden die Socinianer als Landesverräther angesehen, sie erlitten unsägliche Drangsale und viele von ihnen flüchteten nach Krakau. Mit dem Abzuge der Schweden im Jahre 1658

war das Schicksal der Socinianer entschieden. Auf dem Reichstage in Warschau (1658), kam die Sache der Ausweisung derselben zur Verhandlung. Der socinianische Landbote Swanski legte sein Veto ein; dieses Vorrecht, durch eine einzige Stimme den Beschluß des ganzen Reichstags aufzuhalten, war 1652 zum erstenmale in Anwendung gekommen; jetzt setzte man sich darüber hinweg. So kam der Beschluß zu Stande, daß das Bekenntniß und die Förderung des Arianismus bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung desselben bei Verlust ihrer Stellen geboten wurde. Der Termin von drei Jahren, den der König anfänglich den Socinianern gewährt hatte, damit sie ihre Güter veräußern könnten, wurde bald auf zwei Jahre beschränkt. Vergeblich blieben die Protestationen von Chur-Brandenburg und von den Schweden; viele Socinianer wanderten aus nach verschiedenen Gegenden und unter mancherlei Drangsalen, viele wurden katholisch, viele blieben dem Vaterlande und ihrem Glauben getreu, heimlich beschützt von Katholiken und Protestanten, worauf 1661 ein neues Edikt die Befolgung der gegen jene erlassenen Gesetze einschärfte. Die Juden, die man nicht entbehren konnte, blieben dagegen unangefochten, bald aber kam die Reihe an die übrigen Protestanten; das Blutbad von Thorn im Jahre 1725 war die Folge der Erstarkung des jesuitischen Katholicismus.

Die weitere Entwickelung des Socinianismus führt uns zunächst nach Deutschland, das demselben schon mehrere eifrige Bekenner geliefert und in der Person von Professor Soner in Altorf einen sehr einflußreichen Beförderer gewährt hatte.

Ernst Soner hatte in Leyden, wo er 1597 und 1598 studirte, die Bekanntschaft Ostorodt's und Woidowski's gemacht, war durch sie für den Socinianismus gewonnen worden, war seitdem in die innigste Berührung zu den Häuptern desselben in Polen getreten und suchte nun denselben, seit seiner Anstellung als Professor der Medizin und Physik, heimlich zu verbreiten. Der Ruf, den er unter den Socinianern genoß, zog eine große Anzahl derselben aus Siebenbürgen, Ungarn und Polen nach Altorf. Er prägte ihnen in philosophischen privatissimis seine Ansichten ein und gewann einige seiner nicht socinianischen Zuhörer für diese Lehre, so Crell und Ruarus. Er hatte so viele Klugheit und Verschlagenheit bewiesen, daß er bis zu seinem Tode 1612 im unangefochtenen Rufe der Orthodoxie blieb. Unter seinen Schriften ist hauptsächlich zu nennen eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Erst einige Zeit nach Soner's Tode ward zum großen Erstaunen des deutschen Publikums der Heerd des Socinianismus in Altorf entdeckt. Der Rath zu Nürnberg, zu dessen Gebiet die Universität gehörte, inquirirte die Studirenden; manche widerriefen, andere wurden verbannt, die Polen wurden ausgewiesen, die socinianischen Schriften, deren man habhaft werden konnte, verbrannt. Man wurde aufmerksam auf die Vertretung socinianischer Ansichten; es erschienen mehrere polemische Schriften gegen sie, von Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov. Unterdessen hatte eine Abtheilung der polnischen Exulanten in Schlesien ein Unterkommen gefunden in den polnischen Fürstenthümern Oppeln und Ratibor und im Gebiet des Herzogs von Brieg, wozu Kreuzburg gehörte. Diese Exulanten hielten in Kreuzburg zwei Synoden 1661 u. 1663. Die erste erließ ein Cirkularschreiben, welches die ungerechte Vertreibung schilderte und die gegen die Socinianer erhobenen Beschuldigungen zu widerlegen suchte; die zweite sandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthalt auszuwirken. Es war Hoffnung dazu vorhanden, weil man bei der Entvölkerung des Landes durch den Krieg nicht mehr so streng mit den Antitrinitariern verfahren mochte wie Kurfürst Friedrich III., der 1572 einen Antitrinitarier hatte enthaupten lassen. Kurfürst Karl Ludwig gewährte den polnischen Exulanten einen Aufenthalt in Mannheim; wenn sie nicht gesucht hätten, ihre Ansichten zu verbreiten, so würde man sie gewiß in Ruhe gelassen haben; da sie aber durch Schrift und Wort Proselytismus trieben, so wurde ihnen das verboten und bald verloren sie auch ihre Aussicht auf Erlaubniß zu fernerem Aufenthalte. Sie verließen daher 1666 das Land wieder und zerstreuten sich nach ver-

schiedenen Ländern, Holland, Preußen, Schlesien, nach der Mark; hier bildeten sich einige socinianische Gemeinden; in einer derselben, Königswalde bei Frankfurt a. d. Oder, war Samuel Crell, Enkel des Joh. Crell, Geistlicher. Samuel Crell, geboren 1660, wurde zuerst von seinem Vater unterrichtet, studirte darauf im arminianischen Gymnasium von Amsterdam 1680 und wurde später Geistlicher in Königswalde. Er verließ die Gemeinde in der letzten Zeit seines Lebens und starb 1747 in Amsterdam. In der Erlösungslehre neigte er sich zum arminianischen Lehrbegriffe. In mehreren Schriften suchte er zu beweisen, daß die trinitarische Ansicht der vornicänischen Kirchenlehrer verschieden gewesen sey von denen, die nach der Synode von Nicäa gekommen. Sodann schrieb er eine Abhandlung über den ersten Adam und eine unter dem Namen Artemonius über den Anfang des 4. Evang. Er gab auch 1716 ein Glaubensbekenntniß der Unitarier in deutscher Sprache heraus, welches damals die preußischen Unitarier dem Kurfürsten übergaben. Mit dem Tode Samuel Crell's verschwand in der Mark der Unitarismus.

Aber nicht in den übrigen Gebieten der preußischen Monarchie. In den letzten Decennien des 16. Jahrhunderts verbreitete sich der Socinianismus in gewisse Gebiete des brandenburgischen Preußens, so daß der Markgraf Herzog Georg Friedrich es für nöthig fand, ein Mandat gegen die Widertäufer (solche waren die damaligen Unitarier) Sakramentirer, zu erlassen. In der Nähe von Dantzig, Buskow und Straszin bildeten sich socinianische Gemeinden. In Dantzig hielten sich viele und zum Theil sehr bedeutende Socinianer kürzere oder längere Zeit auf. Es wurden zu ihrer Vertreibung vom Stadtmagistrat eigene Edikte erlassen. Um dieselbe Zeit (1640) befahl der Kurfürst Georg Wilhelm auf Andringen der preußischen Stände auf's Schärfste über die Vertretung der Antitrinitarier, Socinianer, Photinianer zu wachen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter der Regierung des großen Kurfürsten, die 1640 ihren Anfang nahm. Er hatte den Grundsatz der Duldung, womit sich die Absicht verband, sein Land zu bevölkern. Von gleicher Gesinnung war sein Statthalter in Preußen, Fürst Boguslav Radzivil, beseelt. So wurde also jenem Edikte des verstorbenen Kurfürsten weiter keine Folge gegeben und die Socinianer siedelten sich in den Aemtern Lyck, Rhein und Johannisburg an, doch ohne das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Seitdem entstanden Conflikte zwischen den Ständen, welche auf Austreibung der Socinianer bestanden, und der Regierung, die ihnen Schutz gewährte und öfter zum Schein ein Edikt gegen sie erließ, das sie nicht in Ausführung brachte. Im J. 1665 hielten die Socinianer sogar eine Synode zu Johannisburg; doch lebten sie in beständiger Unsicherheit. Um deswillen übergaben sie 1666 dem Kurfürsten eine von Sam. Przypkowski verfaßte Apologie, worin sie den Grundsatz aussprachen, daß es der Obrigkeit nicht zukomme, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen; bald darauf übergaben sie ihm auch jenes oben erwähnte, von Sam. Crell deutsch herausgegebene Glaubensbekenntniß, dessen Verfasser unbekannt ist. Im Jahre 1670 erwirkten aber die Stände ein Reskript, welches die Vertreibung der Socinianer in nahe Aussicht stellte; sie gaben dem Kurfürsten eine Supplikation ein, dieser ließ sie den Ständen vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen möchten“; da zugleich der König von Polen für sie intercedirte, wurde der Sturm beschwichtigt, aber immer auf's Neue wiederholten die Stände ihre Anträge auf Austreibung, so 1679 und 1721, 1729 unter Friedrich Wilhelm I. Die Socinianer erhielten sich in kümmerlichen Verhältnissen und in sehr kleiner Zahl bis in dieses Jahrhundert hinein; eigentliche Gemeinden gab es nur in Rutow und Andreaswalde, zwei Dörfer im Oletzkoer Kreise. Jene ging nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, diese zu Anfange dieses Jahrhunderts ein. Im J. 1838 gab es in Preußen nur noch zwei alte Männer als Socinianer, wovon der eine Schlichting hieß.

In den Niederlanden regten sich antitrinitarische Ideen zugleich mit anabaptistischen, wie denn beide anfangs vielfach unter sich verbunden erscheinen. Im J. 1569 wurde ein Antitrinitarier, Hermann von Vleckwyck, in Brügge verbrannt. In den Jahren 1597 u. 1598 gewannen Ostorodt und Woidowski in Amsterdam und Leyden vielen

Anhang. Die Generalstaaten, sich gründend auf ein Gutachten der theologischen Fakultät von Leyden erließen 1599 ein Edikt, daß die aufgefangenen socinianischen Schriften in Gegenwart jener zwei Männer verbrannt und sie selbst aus dem Lande verwiesen werden sollten; doch konnte die ganze Richtung dadurch nicht unterdrückt werden. Der Arminianismus that ihr Vorschub; Grotius schrieb an Johann Crell: „er wünsche dem Jahrhundert Glück, wo sich Männer finden, die nicht so viel auf subtile Controversen hielten, als auf wahre Besserung des Lebens und das tägliche Wachsthum in der Heiligung." Der Socinianismus breitete sich so sehr aus, daß von 1628 an die Synoden sich mit der Sache ernstlich beschäftigten und zu wiederholten Malen die Generalstaaten zu neuen Maßregeln angingen, die neue Lehre zu vertreiben; allein alle Eingaben der Synoden blieben ohne Wirkung bis 1653. Damals verlangten die Generalstaaten auf eine neue Synodaleingabe hin ein Gutachten von der theologischen Fakultät in Leyden, worauf der Socinianismus durch ein eigenes Edikt auf das Strengste verboten wurde; dieses Edikt wurde aber nicht streng ausgeführt, und die um dieselbe Zeit erfolgte Vertreibung der Socinianer aus Polen führte einen Zuwachs ihrer Partei in Holland herbei.

Unter den Eingewanderten verdienen drei Männer eine besondere Erwähnung. Jeremias Felbinger, geboren 1616 in Brieg in Schlesien, eine Zeit lang Geistlicher in Straszin, verweilte später in Polen, Preußen, zuletzt in Amsterdam, wo er 1687 in großer Dürftigkeit lebte. Er war nicht ein strenger Socinianer; in der Erlösungslehre dachte er arminianisch und lehrte eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Er hat viele Schriften geschrieben. — Chr. Sand, der Jüngere, zum Unterschiede von seinem Vater, Geistlicher in Königsberg, wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt. Auf der Universität Königsberg gebildet, verließ er im Jahre 1668 Preußen und begab sich nach Amsterdam, wo er 1680 starb. Er nahm eine Präexistenz der Seelen an; unter dem heiligen Geiste verstand er eine Collektivum von Engeln. Unter seinen zahlreichen Schriften ist die bedeutendste die Bibliotheca Antitrinitariorum, erschienen nach des Verfassers Tode 1684, eine reiche Fundgrube für die literarische Geschichte seiner Partei. — Daniel Zwicker, geboren in Dantzig, 1612 durch Florian Crusius für den Socinianismus gewonnen, mußte mit ihm und Ruarus 1643 die Vaterstadt verlassen, lebte seit 1657 in den Niederlanden und starb 1678 in Amsterdam. Sein Werk „Irenicum Irenicorum" machte großes Aufsehen; es ist den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Confessionen gewidmet. Die Vernunft, die richtig ausgelegte heilige Schrift und die wahre Tradition sind als die drei Grundnormen der Religionswahrheit aufgestellt.

Der Socinianismus erhielt in den Niederlanden niemals freie Religionsübung und verschmolz sich mit den Remonstranten, den laueren Taufgesinnten, den Collegianten.

Ueber die Socinianer in Siebenbürgen s. den diesem Lande gewidmeten Artikel.

Wir gehen nun zunächst nach England hinüber. Schon unter Heinrich VIII. fanden die antitrinitarischen Ideen Eingang und viele Bekenner derselben starben unter diesem König und unter seinen Nachfolgern bis auf Jakob I. den Tod auf dem Scheiterhaufen. Jakob I. ließ noch im J. 1611 drei Antitrinitarier verbrennen. Die polnischen Socinianer übersandten ihm ihren Katechismus; er fand zwar schlechte Aufnahme, aber seitdem verbreiteten sich socinianische Schriften in England; der wenn gleich modificirte Socinianismus fand eine Stütze an Biddle (s. den Artikel), wurde aber 1689 von den Toleranzakten ausgeschlossen und strenge Gesetze wurden gegen ihn erlassen. Allein das Aufkommen des Deismus sicherte ihm eine weit verbreitete Existenz als Richtung inmitten der Geistlichkeit. Zum Bruche mit der Staatskirche kam die Richtung durch Lindsey und Priestley (s. die Artt.). Im Jahre 1813 wurden die alten Gesetze gegen die Unitarier aufgehoben. Ueber ihre jetzige Verbreitung in England s. den Art. „England, kirchlich-statistisch". Nach der Zählung von 1851 zählte man in Großbritannien 239 Kirchen und andere Versammlungsorte, 68554 Kirchensitze, 37156

Kirchengänger, fast alle in England. Sie haben ihre Collegien bis auf das von York eingehen lassen und besolden ihre Geistlichen schlecht. Die Verfassung ist demokratisch.

Wir segeln nach Nordamerika hinüber, wohin sich die unitarischen Ideen von England aus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts verbreiteten, viele Anhänger fanden, aber keine eigentliche Gemeindebildung veranlaßten, bis in das zweite Decennium des 19. Jahrhunderts hinein. Im Jahre 1815 machte ein orthodoxes Blatt, der Panoplist, aufmerksam auf die Verbreitung unitarischer Irrthümer und forderte zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft auf mit denjenigen, die in dieselben gerathen waren Die Streitigkeiten, die darüber entstanden, bewirkten das Ausscheiden des Unitarismus aus den orthodoxen Denominationen und seine Constituirung als besondere kirchliche Gemeinschaft; diese zählt etwa dreihundert Gemeinden, von denen beinahe die Hälfte in Massachussets, in den größeren Städten dieses Staates sich findet. Außerdem gibt es etwa 2000 unitarische Vereine unter den Denominationen der Christen, die etwa eine halbe Million betragen und etwa 1500 Kirchen und Kapellen haben, der Universalisten und Quäker. Der Sammelpunkt der amerikanischen Unitarier ist seit 1825 die American Unitarian Association in Boston; sie wirken durch Schriften und Traktate für die Verbreitung ihrer Partei; ihre Hauptzeitschrift ist der Christian Examiner. Es gibt unter ihnen zwei Richtungen, die eine steht auf der Stufe des älteren Socinianismus, die andere verwirft die Autorität der Schrift. Der hauptsächlichste Vertreter dieser Richtung ist der im Jahre 1860 verstorbene Thomas Parker, Geistlicher in Roxbury in Massachussets; er stand so ziemlich auf dem Standpunkte des neueren deutschen Rationalismus; sein Hauptwerk ist: a discourse of matters pertaining to Religion; außerdem hat er unter Anderem de Wette's Einleitung in das Neue Testament übersetzt. Er hat auch mit lobenswerthem Eifer für die Abschaffung der Sklaverei gewirkt. Siehe in der Revue Suisse, Januar 1861, eine Skizze seines Lebens.

II. Was die Lehre des Socinianismus betrifft, so versteht es sich von selbst, daß wir sowohl die frühere Entwickelung des Antitrinitarismus vor Faustus Socin (worüber die Artikel „Antitrinitarismus", „Blandrata", „Servet" u. A. zu vergleichen) als auch die späteren Modifikationen der socinianischen Lehre nicht in die Darstellung aufnehmen. Der eigentliche Socinianismus ist gegeben in den Schriften des Faustus Socin, im Rakowschen Katechismus und in den Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus. Dieser ächte Socinianismus hält durchaus die Autorität des göttlichen Wortes fest; er ist entschieden supranaturalistisch. Aber er hat als Hintergrund einen Complex von Ideen und Anschauungen, die außerhalb des Christenthums stehen und die durch gezwungene Exegese in das Wort Gottes hineingelegt werden, nicht ohne daß sie selbst einige Modifikationen erleiden und einen gewissen biblischen Anstrich nehmen. In den neueren Evolutionen des Socinianismus lösen sich diese außerhalb des Christenthums stehenden Ideen und Anschauungen von dem Schriftworte ab und treten in größerer Klarheit und Consequenz hervor.

Es sollen zuerst die Grundlegenden allgemeinen Principien des Socinianismus behandelt werden. Hier kommen zunächst in Betracht die Begriffe von Religion und Offenbarung.

Den allgemeinen Begriff der Religion läßt der Socinianismus ganz bei Seite und faßt die Religion lediglich als christliche auf; der Rakowsche Katechismus beginnt mit der Frage: Was ist die christliche Religion? und gibt die Antwort: „Die christliche Religion ist der von Gott geoffenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen." Außer der christlichen ist nur noch die jüdische Religion dieses Namens würdig, insofern diese beiden Religionen allein auf äußerlicher positiver Offenbarung beruhen. Die mosaische Religion, zu der sich die Uroffenbarung und die abrahamische Religion entwickelt hatte, war in sich selbst unfähig, die Macht des Fleisches zu brechen, insofern sie die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht aussprach und die Erfüllung ihrer Gebote nur auf Verheißungen

irdischer Glückseligkeit gründete. Daher war eine höhere Stufe der Religion nöthig, welche durch Aufstellung einer höheren Belohnung die Menschen zur Gottesliebe entzündete, das ist die christliche; in derselben sind die ceremoniellen und juridischen Gebote der mosaischen Religion abgethan, hingegen die sittlichen beibehalten und geschärft und ihre Erfüllung ermöglicht durch höhere Verheißungen.

So ist das Christenthum lediglich ein vervollkommneter Mosaismus. Der Glaube an Christum hat nichts Neues gebracht, sondern nur einige neue Bestimmungen hinzugefügt, sofern er vollkommenere Gebote sowohl als Verheißungen aufstellte. Diese Verheißungen resumiren sich in der Verheißung der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens. Allen Menschen ist das Verlangen darnach angeboren, insofern sie ihr Leben lieben; aber ihr Leben ist an sich dem Tode verfallen, sie sind von Natur sterblich (1 Mos. 2, 7. 3, 19. 1 Kor. 15, 47. 48.) und seit dem Sündenfalle dem ewigen Tode, d. h. der absoluten Vernichtung nach dem Tode verfallen. Die christliche Religion ist nun das Mittel, dieser Vernichtung zu entgehen und das ewige Leben zu erlangen. Das will der Herr sagen mit den Worten Joh. 17, 34.: „das ist das ewige Leben" (d. h. das Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens), „daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und Jesum Christum erkennen." Diese theoretische Fassung der Religion schließt aber die praktische nicht aus, sondern enthält sie vielmehr, sofern die Erkenntniß von Gott und Christo vornehmlich die Erkenntniß ihres von uns zu befolgenden Willens ist. Von Seiten Gottes ist es also das Gebot, von Seiten des Menschen die Pflicht, das Gebot zu erfüllen, welche durch jene Erkenntniß dem Menschen eingeschärft wird.

Die Religion nun ist durchaus Sache der äußeren positiven Offenbarung. Denn es gibt für den alten ächten Socinianismus keine natürliche Religion, kein ursprüngliches Gottesbewußtseyn im Menschen; die falsche Annahme von einem solchen ist daher entstanden, daß sich bei allen Menschen ein gewisses Gottesbewußtseyn zu finden scheint; allein das rührt daher, daß Gott dem ersten Menschen und seinen Nachkommen sich mannichfaltig geoffenbart hat. Daß die Menschen kein ursprüngliches Gottesbewußtseyn haben, wird aber auch aus der Schrift bewiesen. Wenn Hebr. 11, 6. gesagt wird, daß ohne Glauben Niemand Gott wohlgefallen könne, so liegt darin dieses, daß Jemand des Glaubens, mithin des Gottesbewußtseyns entbehren könne. Sodann beweist die Schrift auf's Deutlichste, daß es Menschen gebe, die nicht glauben, daß Gott sey (Ps. 10, 4. 14, 1. 53, 2.), so wie denn heutigen Tages ganze Völker nicht die leiseste Ahnung einer Gottheit haben, wie Faustus von einem glaubwürdigen Manne gehört hat. „Einige behaupten" — fährt Faustus fort — „daß der Mensch auch bei mangelndem ursprünglichen Gottesbewußtseyn, aus der Einrichtung der Welt, das Daseyn Gottes und seine sorgende Vorsehung erkennen könne." Dem stellt Faustus das entgegen, daß Aristoteles sich nicht zu der Vorstellung der Erschaffung der Welt durch Gott, noch der für das Einzelne sorgende Vorstellung habe erheben können. Auch behauptet er, daß die für jene Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung beigebrachten Bibelstellen, durchaus keine Beweiskraft hätten. Röm. 1, 20. ist so zu verstehen, daß die ewige Gottheit Gottes seinen Willen hinsichtlich unser, d. h. die Gebote, und daß seine ewige Macht, die niemals fallenden Verheißungen bedeuten, daß sie von Anfang der Welt unsichtbar, d. h. unbekannt waren (*ἀπὸ κατάβολης κοσμοῦ* mit *ἀόρατα* verbunden), und daß sie nun *ποιήμασι*, d. h. durch die wunderbaren Thaten Gottes und der göttlichen Menschen, besonders Christi und der Apostel, erschienen und zum Bewußtseyn gebracht werden; Apgesch. 17, 26. 27. wird auf ähnliche Weise gedeutet: das Gott suchen = heilig leben, nach Gottes Gebot, ihn finden = die Erfahrung seiner Gnade machen. In demselben Sinne spricht sich der Rakowsche Katechismus Fr. 46—49., sprechen sich andere socinianische Theologen aus. Das Endresultat ist die Bestätigung der Nothwendigkeit einer äußeren positiven Offenbarung behufs der Mittheilung der Erkenntniß von Gott. Consequenterweise müßte Faustus läugnen, daß es dem Religions- und Gottesläugner gegenüber zwingende Beweise gäbe, durch welche er mit Nothwen-

digkeit zum Glauben an Gott geführt werden könne, allein er scheut sich, jenes zu äußern, obschon er sich nicht deutlich darüber ausspricht. Immerhin entsteht dadurch ein Widerspruch mit jener oben erwähnten Ansicht; es ist dem Faustus nicht gelungen, das ursprüngliche Gottesbewußtseyn im Menschen zu läugnen. Die anderen socinianischen Theologen, besonders Crell, lenken noch mehr ein, als Faustus. Wenigstens lehrt Crell auf das Bestimmteste, daß der Mensch, obwohl ihm von Natur kein Gottesbewußtseyn inne wohnt, doch mittelst der Reflexion zu einer relativen Gotteserkenntniß gelangen könne; die *ποιήματα*, Röm. 1, 20., faßt er ganz richtig von den Werken der Schöpfung, aus welchen der nachdenkende Mensch auf den Werkmeister schließe. Dabei geht er von der Ansicht aus, daß unser Geist einer tabula rasa gleich ist, die mit nichts beschrieben ist, aber mit Allem beschrieben werden kann, und daß alle unsere Erkenntniß von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht (omnisque nostra intelligentia ex sensibus primum proficiscitur). Ganz anders der moderne Socinianismus, wie er z. B. in Parker, hervortritt, von diesem Spiritualismus genannt, und dessen prägnantester Ausdruck ist: „the divine incarnation is in all mankind." S. Fock a. a. O. S. 280 ff.

Die heilige Schrift ist gemäß den dargelegten Sätzen über die Nothwendigkeit der positiven, äußeren Offenbarung, mit göttlicher Autorität bekleidet, als einzige Quelle der Religionserkenntniß; und dieser ihr Karakter erbleicht und verschwindet im modernen Socinianismus in demselben Maße, als jene Sätze aufgegeben werden. Es wird zwar das Alte und Neue Testament als heilige Schrift angenommen, aber das Neue Testament über das Alte Testament in jeder Weise hinaufgesetzt, in Uebereinstimmung mit den oben angegebenen Bestimmungen über das Wesen des Christenthums überhaupt. Die Autorität des Alten Testaments ruht durchaus auf der des N. Testam. Das A. T. hat bloß geschichtlichen Werth. Es ist daher gleichgültig, ob der Codex des A. Test. corrumpirt ist, da im A. Test. nichts von Bedeutung sich findet, was nicht im Neuen wäre, und nichts aus dem A. Test. aufzunehmen ist, was nicht mit dem Neuen übereinstimmt. Der Socinianismus, je mehr er die Ansicht hatte, daß dem Menschen ursprünglich das Gottesbewußtseyn abgeht, war nun desto weniger geneigt, die Inspiration der heiligen Schriftsteller zu läugnen; er hält mit großer Strenge das Princip fest, daß der heil. Geist die Schriften A. und N. Testaments gestellt hat. Die heiligen Schriftsteller haben geschrieben: divino spiritu impulsi eoque dictante. Doch wird gelehrt, daß nur das Wesentliche in der Schrift aus unmittelbarer göttlicher Eingebung herrühre, das Wesentliche aber ist die Lehre, im Unterschiede von dem, was bloß Zugabe ist. Die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift ergibt sich aus ihrer Inspiration, sie wird aber auf äußerliche Weise bewiesen, eigentlich durch einen Cirkelschluß. Während der evangelische Protestantismus neben den historischen Beweisen, vornehmlich auf das Zeugniß des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen sich beruft (s. darüber Dorner's Jahrbb. für deutsche Theologie, 2. Bd. 1857. S. 1 ff. und Evangel.-reformirte Kirchenzeitung 1860. Nr. 27—28.), gründet sich der Socinianismus auf die Wahrheit der christlichen Religion. Diese Wahrheit ergibt sich ihm zuvörderst daraus, daß Christus ein göttlicher Mensch gewesen, wie seine Wunder und seine Auferstehung beweisen. Dabei wird aber das zu Beweisende vorausgesetzt, denn die Kunde davon erhalten wir ja nur durch die heilige Schrift. Derselbe Cirkelschluß tritt auch darin hervor, daß gelehrt wird, die Glaubwürdigkeit der Schrift ergebe sich aus dem göttlichen Karakter der biblischen Religion, bestimmter gesagt, aus den Vorschriften und Verheißungen derselben. Denn da die Erkenntniß von Gott und von göttlichen Dingen dem Menschen nur vermittelst der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu Theil wird, so kann der Socinianismus consequenterweise nur aus dieser Offenbarung beweisen, daß etwas göttlich ist. Weiterhin erkennt der Socinianismus die Sufficienz der heil. Schrift an, so daß also nicht nöthig ist, die Tradition als Quelle hinzuzunehmen. Zur Tradition wird aber gerechnet die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, von der Erbsünde, von der Genugthuung durch Christi Tod u. s. w.,

lauter Lehren, die zu verwerfen sind, weil bloß in der Tradition begründet. Die Deutlichkeit (perspicuitas) der Schrift wird auch anerkannt, so daß also alle Gläubigen sie lesen dürfen und sollen.

In Feststellung des Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung zeigt sich recht deutlich die Abweichung vom evangelischen Protestantismus, aber auch ein ähnlicher Widerspruch, wie der so eben berührte. Sofern der Offenbarungsgehalt über die Vernunft hinausliegt, kann der Vernunft zunächst nur eine receptive Bedeutung zukommen. Die Vernunft ist das geistige Auge des Menschen, womit er die Wahrheit erschaut. Nun aber kann der Mensch nicht Alles annehmen, was sich für göttliche Wahrheit ausgibt; wer soll hier entscheiden? die gesunde Vernunft, sana ratio, als Kriterium des Wahren und Guten. Somit hat die Vernunft nicht bloß eine receptive, sondern auch eine kritische Bedeutung; sie kann cernere et discernere. Diese kritische Thätigkeit der Vernunft bezieht sich nicht bloß auf die Feststellung der christlichen Religion als göttliche Offenbarung gegenüber anderen Religionen, sondern sie hat auch innerhalb der christlichen Religion selbst die Aufgabe, zu entscheiden, inwiefern etwas der göttlichen Offenbarung entspricht. In allen Controversen ist die Vernunft Richterin; das Wort Gottes ist nicht Richter, sondern Norm des Richtens, so wie auch das bürgerliche Gesetz nicht urtheilt, sondern der Richter ist es, der nach dem Gesetze ein Urtheil spricht. Wer soll nun dieser Richter seyn? Nach den Katholiken der Pabst oder das Concil, nach den Protestanten der Gläubige, der das Zeugniß des Geistes im Herzen trägt, oder endlich wird die Entscheidung gegeben durch das Urtheil der das Wort Gottes richtig abwiegenden Vernunft. Dieß ist nach Socin die allein richtige Art, worauf sich auch die beiden anderen Arten zurückführen lassen. Allein — so müssen wir fragen — wie ist dies möglich, wenn der menschliche Geist eine tabula rasa ist, wenn demnach die Offenbarung einen rein transscendenten Karakter hat? Hier also verwickelt sich der Socinianismus wieder in einen Widerspruch. — Es wird nun fernerhin gelehrt, daß der Inhalt der Offenbarung zwar über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft sey, wobei in Bestimmung dessen, was gegen die Vernunft ist, mit der größten Willkür verfahren wird; über der Vernunft stehen die Wunder; gegen die Vernunft sind Dreieinigkeit, Gottheit Christi; in dieser Beziehung werden gewisse Axiome aufgestellt, denen schlechterdings allgemein Wahrheit zukomme; z. B. eine Substanz hat nur Eine Subsistenz, es ist unmöglich, daß dasselbe sey und nicht sey, das Ganze ist größer als seine Theile, Person ist vollständige Substanz; jede Zeugung involvirt einen Anfang der Entstehung. Zwei oder mehrere Körper können nicht zugleich an demselben Orte seyn; was nothwendig geschieht, das geschieht nicht frei; eine Schuld, die durch Gottes Gnade erlassen wird, braucht von Niemand bezahlt zu werden; der Gerechte bestraft nicht einen Unschuldigen statt eines Schuldigen u. A. m. Indem nun diese Aussagen der Vernunft geradezu auf göttliche Dinge angewendet werden, worin sich der genannte Widerspruch eben auf's Deutlichste zeigt, so wird der spätere Socinianismus, in dieser Richtung fortschreitend, zur Aufstellung einer natürlichen Religion geführt, so daß Wiszowaty eine Reihe von Sätzen aufstellt, welche direkte Aussagen über Gott und das göttliche Wesen enthalten. Es ist aber schon dem älteren Socinianismus so sehr mit diesem Vernunftgebrauche Ernst, daß er ihn mit vieler Sorgfalt aus der Schrift selbst zu beweisen beflissen ist. Durch Vernunftgründe mahnt Christus ab von der Sorge für Nahrung und Kleidung Matth. 6, 21., beweist er, daß die Speise den Menschen nicht verunreinige, Mark. 7. 18, 19., beweisen Paulus und Barnabas, daß sie keine Götter seyen, Apostgesch. 14. 15. Durch die Vernunft allein kann die Schrift so ausgelegt werden, daß dabei keine Inconvenienzen und Absurditäten herauskommen. So kam Wiszowaty in seiner religio rationalis dahin, zu lehren, daß die wahre Philosophie mit der Religion übereinstimme. So trat der im ächten Socinianismus latente Rationalismus mehr und mehr hervor. — Diese Erörterungen geben den Schlüssel zu den besonderen Lehrbestimmungen, die wir jetzt übersichtlich darstellen wollen.

1. Lehre von Gott. Sie zerfällt in die Lehre vom Wesen (essentia) Gottes und von seinem Willen. Die Erkenntniß Gottes besteht zwar vornehmlich darin, daß man seinen Willen wisse und demselben gehorsam sey; die Erkenntniß des Wesens ist insofern nöthig, als sie zur Erkenntniß des Willens dient. Näher wird darüber so gelehrt, daß die Kenntniß der einen Bestimmungen über das göttliche Wesen zur Seligkeit schlechterdings nothwendig ist — dahin gehört dieses, daß Gott ist, daß er nur einer sey, daß er ewig, absolut gerecht, allweise, allmächtig sey (Catech. quaestio 53.), andere Bestimmungen sind der Art, daß ihre Kenntniß zur Seligkeit von großem Nutzen ist, nämlich, daß wir erkennen, in dem göttlichen Wesen sey nur eine Person, womit die Dreieinigkeit zwar ausgeschlossen, aber zugleich gelehrt wird, daß der Mensch, ungeachtet des Glaubens an die Dreieinigkeit, selig werden könne.

Das Seyn Gottes, welches wesentlich mit dem Daseyn Gottes zusammenfällt, wird nicht abstrakt metaphysisch, sondern in konkreter Beziehung auf die Welt des endlichen Seyns, bestimmter ausgedrückt, in Beziehung auf den Menschen aufgefaßt. „Was heißt erkennen, daß Gott sey?" fragt der Cat. qu. 54. und antwortet: „erkennen, oder vor Allem fest überzeugt seyn, daß er aus sich selbst über uns göttliche Macht habe." So ist Seyn Gottes und Herrschaft Gottes als identisch gesetzt; absolute Freiheit der Willensbestimmung kommt Gott über uns zu; absolut auch in dem Sinne, daß er sie aus sich selbst (ex se ipso) hat. — Daß aber Gott sey und was er sey, nebst allen dazu gehörigen Bestimmungen, das kann der Mensch nur durch positive Offenbarung wissen; und so müssen sich die Beweise für das Daseyn Gottes in dem Beweis der Autorität der Schrift concentriren. Doch wird auf der andern Seite zugegeben, daß der Mensch von sich selbst durch Vernunftschlüsse zur Kenntniß Gottes gelangen könne. Diese Seite oder Richtung der socinianischen Lehre hat besonders Crell hervorgehoben in dem Werke de Deo ejusque attributis, worin er weitläufig die Beweise vom Daseyn Gottes abhandelt, wozu nun das Zeugniß der Schrift bestätigend und erweiternd hinzukommt.

Steht also fest, daß Gott ist, so frägt sich ferner, was er ist und darauf gibt Antwort die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Als allgemeiner Kanon wird in dieser Beziehung dieses aufgestellt, „daß die wesentlichen Eigenschaften Gottes (ea quae naturaliter Deo insunt) in Wirklichkeit niemals von einander getrennt werden können, sodann, daß wir nicht umhin können, sie als verschieden und unterschieden aufzufassen, so daß, wenn nur die eine erkannt und erläutert ist, damit nicht eo ipso auch die andern erkannt und erläutert sind." Was nun die einzelnen Eigenschaften betrifft, so wird die Ewigkeit als endlose Dauer aufgefaßt, als Seyn ohne Anfang und ohne Ende — ohne Anfang ist sie Ewigkeit a parte ante, ohne Ende — Ewigkeit a parte post —; insofern ist Gott unterschieden von allen Kreaturen, die nicht Kreaturen wären, wenn sie keinen Anfang hätten und die allsammt an sich nicht von endloser Dauer sind. Somit ist die Ewigkeit Gottes nicht ewige Gegenwart, sondern ewige, d. h. anfangs- und endlose Zeit; denn auch vor der Weltschöpfung war die Zeit. Durch die Erschaffung der Welt wurde nur ein Maß für die Zeit gegeben. Daher denn auch für Gott Etwas vergangen, gegenwärtig und zukünftig seyn kann. Nur in dieser Form ist die Ewigkeit Gottes denkbar, so nämlich, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch für ihn auseinander treten. Es verbindet sich mit diesen Bestimmungen das Interesse, den Gegensatz gegen die orthodoxe Lehre vom Vorherwissen des Zukünftigen festzuhalten, d. h. die freien Handlungen der Geschöpfe davon auszunehmen. Die Kenntniß der Ewigkeit Gottes ist zur Seligkeit insofern nöthig, als wir nur unter dieser Bedingung hoffen können, von ihm das ewige Leben zu erlangen. Wie könnte man auf Gott sein Vertrauen setzen, wenn man in Zweifel wäre, ob er wohl übermorgen noch existire? — Die Allmacht Gottes besteht darin, daß er Alles thun kann, was er will (Cat. qu. 63.). Er will aber nur, was er wollen kann, d. h. alles Mögliche, was nicht gerade einen Widerspruch in sich schließt. Crell hat sich darüber ausführlich so ausgesprochen: Be-

weise für die Allmacht Gottes sind die Weltschöpfung, die Wunder, besonders die Todtenerweckungen und die Heilungen Matth. 19, 26. Luk. 1, 37. Ephes. 3, 20. Das Objekt der göttlichen Allmacht ist Alles, was sich nicht selbst aufhebt, weil es einen Widerspruch gegen Gott oder in sich selbst enthält, z. B. essen, trinken, schlafen, sterben, lügen, Geschehenes ungeschehen zu machen. Würde die göttliche Allmacht auch auf das Widersprechende ausgedehnt, so würde alle Gewißheit aufhören. Die Erschaffung der Welt durch Gott, dessen Sendung Christi, selbst unsere eigene Existenz wäre in Zweifel gestellt. Nun aber entsteht die Frage: wer bestimmt, ob Etwas einen Widerspruch enthalte? nach socinianischer Auffassung die Vernunft des Menschen; sie stellt den Satz auf, daß die Menschwerdung einen Widerspruch enthalte und daher nicht behauptet werden könne. Wie leicht könnte bei fortgesetzter Verfolgung desselben Weges das Wunder überhaupt geläugnet werden! Davon aber war keine Rede in der ersten Entwickelung des Socinianismus, sondern die praktische Bedeutung des Glaubens an die Allmacht erweist sich dem alten Socinianismus gerade darin, daß wir um so eher die in der Schrift berichteten wunderbaren Thaten Gottes glauben können, als da sind: Weltschöpfung, Erhaltung, Vorsehung, Wunder, Auferstehung u. s. w. Jene praktische Bedeutung der Allmacht Gottes erhellt ferner daraus, daß wir von Gott das ewige Leben nicht hoffen könnten, wenn wir nicht überzeugt wären, daß seine Macht unbeschränkt sey, daß Keiner sich aus Gehorsam gegen Gott in Gefahr begeben würde, wenn er nicht des Glaubens lebte, daß Alles in Gottes Händen stehe, daß uns ohne seinen Willen Nichts widerfahren könne. Doch das Gewicht dieses letzten Momentes wird bedeutend geschwächt durch das, was über die Allweisheit Gottes gelehrt wird. Sie besteht darin, daß Gott nicht nur im Allgemeinen Alles, sondern auch das Einzelne, so verborgen es seyn mag, auf's Genaueste erkennt (Allwissenheit), sodann darin, daß er alle seine Rathschläge, Handlungen und Werke auf's Passendste anlegt und zu Ende führt und zu führen weiß; die Allweisheit Gottes hat also eine theoretische und eine praktische Seite; jene ist weitaus die wichtigere, wegen der Collisionen, in welche sie im gewöhnlichen Bewußtseyn zu gerathen pflegt, welche Collisionen der Socinianismus sorgfältig zu meiden beflissen ist. Hierbei wird nun das Objekt der göttlichen Allwissenheit näher bestimmt. Darüber wird gelehrt, daß wie alles Mögliche Gegenstand der göttlichen Allmacht ist, so ist alles Wißbare (scibilia) Gegenstand seiner Allwissenheit. Wißbar aber ist, was überhaupt ein Seyn hat, ein vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges. Gott aber weiß alles Seyende in der Bestimmtheit seines Seyns, das Vergangene als vergangen, das Gegenwärtige als gegenwärtig, das Zukünftige als zukünftig; denn auch für Gott existiren diese Kategorieen. Hier kommt hauptsächlich das Zukünftige in Betracht. Es ist theils ein solches, was mit Nothwendigkeit eintreten wird, theils ein solches, welches möglicherweise unter gewissen Bedingungen geschieht. Hierhin gehört Alles, was in das Gebiet der menschlichen Freiheit gerechnet wird. Gott also weiß das nothwendig Zukünftige als solches und ebenso das möglich Zukünftige als solches voraus. Wüßte er dieses nur möglich Zukünftige als ein nothwendiges, so ergäbe sich daraus entweder, daß seinem Wissen Wahrheit abginge, oder das nur möglich Zukünftige müßte dann aufhören, nur möglich zu seyn, es würde zu einem nothwendigen; es gäbe dann nichts Zufälliges (contingens) mehr. Damit wäre die menschliche Freiheit, alle Religion und Seligkeit aufgehoben und Gott zum Urheber der Sünde gemacht. „Wo solche Nothwendigkeit ist", sagt Crell, „da gibt es keine wahrhafte Sünde noch Schuld der Sünde." Weiß aber Gott Alles als nothwendig, so ist nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes Freiheit aufgehoben, indem er von Ewigkeit nicht anders handeln kann, als er handelt. Diese Ansicht von der Allwissenheit Gottes sucht F. Socin mit den Aussagen der Schrift zu vereinbaren. Er kann nicht umhin zuzugeben, daß Gott den Fall Petri vorausgewußt habe; allein diese Sünde sey gerechte Strafe seiner Anmaßung. Gottes Urtheil dabei sey ein negatives. Gott entzieht Petro augenblicklich seine Gnade, wovon die nothwendige Folge sey, daß Petrus falle und deshalb wisse Gott mit Gewißheit seinen Fall voraus. Crell

fühlt wohl, daß Socin seine eigene Sache preisgegeben und lehrt daher, daß der göttliche Rathschluß, wonach Petrus den Herrn verläugnen sollte, keineswegs absolut gewesen sey, im Falle nämlich, daß Petrus in sich gegangen wäre und den Herrn gebeten hätte, bei Gott für ihn Fürbitte einzulegen, wäre er nicht gefallen. Man könnte gegen Crell einwenden, daß eben dieses die Frage sey, ob Gott vorausgesehen, daß Petrus dieses nicht thun würde. Daneben nun beruft sich der Socinianismus auf bestimmte Bibelstellen, auf 1 Mos. 6, 6., wonach es Gott reut, Menschen geschaffen zu haben, auf Jes. 5., das Gleichniß vom Weinberg, auf 1 Mos. 18, 21. Es steht dem Socinianismus fest, daß Gott das Zukünftige, sofern es von der Freiheit abhängt, nicht mit Gewißheit voraus weiß. Socin meint, daß auf diese Weise Gottes Walten nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern erst recht ermöglicht werde. „Ist es nicht genug", sagt er, „daß Gott beständig Alles lenkt und regiert und daß Nichts, wenn er nicht will, geschehen kann?" Indem nun aber Socin die Allmacht Gottes ganz bestimmt auf das Thun und Lassen der Menschen bezieht, so ist es so klar als der Tag, daß Gott damit auf alle Weise in die Freiheit der Menschen eingreift, und so gibt Socin auch in diesem Stücke das zu, was er soeben geläugnet hatte. Er meint ferner, daß jenes bestimmte Vorherwissen bei Gott die Sorge um die menschlichen Dinge aufhebe, und Gott gewissermaßen müßig mache. „Was soll er auf das Thun und Treiben der Menschen Acht haben, wenn er es schon vorher weiß, ehe es geschieht? Wie soll er es leiten, wenn es nur auf gewisse Weise geschehen kann?" Die praktische Seite der Allwissenheit, als weniger Schwieriges darbietend, wird kurz behandelt. Der praktische Nutzen aber der ganzen Lehre wird darin gefunden, daß die Ueberzeugung von der Allwissenheit, womit Gott auch die geheimsten Falten unseres Herzens kennt, uns heilsame Scheu einflößt und der Glaube an die praktische Weisheit uns die Ueberzeugung gibt, daß Gott alle Schwierigkeiten und Hindernisse zu überwinden vermöge.

Die Gerechtigkeit Gottes bezieht sich vornehmlich auf den göttlichen Willen Gott ist gerecht, insofern es in seiner Natur liegt, Rechtschaffenheit (rectitudo) und Billigkeit (aequitas) zu bewahren (tueri) (Cat. qu. 61.). Sie ist die auf den Willen übertragene Heiligkeit oder Reinheit. Die Gerechtigkeit Gottes steht nicht entgegen seiner Barmherzigkeit, welche aus Gnade die Sünden erläßt, wonach die Gerechtigkeit nichts wäre als Strafgerechtigkeit. Sie offenbart sich vielmehr ebenso sehr in dem Erlassen der Strafen, als in dem Verhängen derselben. Insofern sie in der rectitudo und der aequitas besteht, schließt sie auf das Bestimmteste die Prädestination aus, und hierbei verwickelt sich Crell in einen argen Widerspruch. Er kann nämlich nicht umhin, den biblischen Begriff der Verhärtung in seiner Weise zu deuten; er lehrt darüber, daß Gott einem Sünder, dessen Bestrafung er beschlossen hat, alle Unterstützung, die seine Bekehrung veranlassen könnte, entzieht, damit er nicht durch seine Besserung der schon zugedachten Strafe entgehe. Er wird wie in einem Kerker gehalten, woraus er nicht entrinnen kann. Bei Anlaß der Genugthuungslehre werden wir auf die Gerechtigkeit Gottes zurückkommen. Hier nur so viel: sie vollendet sich in der Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Beharrlichkeit. Der Begriff in allen seinen Beziehungen läßt sich so zusammenfassen, daß die Gerechtigkeit diejenige Bestimmtheit des göttlichen Willens ist, wonach sie ist, wie sie seyn soll, nämlich der absolut sittlichen Idee angemessen. Der Mensch hat davon den Nutzen, daß er einsieht, Gott werde ihm, sofern er seine Gebote hält, geben, was er ihm verheißen, und daß, wenn Trübsal und Verfolgung über ihn kommt, er weiß, daß ihm damit kein Unrecht geschieht, weil es uns nöthig ist, durch solche Mittel im Gehorsam gegen Gottes Gebote erhalten zu werden (Cat. qu. 68.).

Unter den Bestimmungen des göttlichen Wesens, deren Kenntniß zur Erlangung der Seligkeit nothwendig sind, nimmt die Einheit eine vorzügliche Stelle ein. Denn dieser Begriff fällt mit dem Gottesbegriff selbst zusammen. Auf die oben angeführte qu. 54. folgt die andere: „Was heißt es, erkennen, daß Gott nur Einer sey?" Darauf wird geantwortet: „erkennen und fest glauben, daß er bloß aus sich selbst über uns

göttliche Herrschaft habe.“ Die Einheit Gottes beruht wesentlich auf dem Begriff der Aseität. Die Kenntniß dieser Einheit ist um deßwillen zur Seligkeit nöthig, weil wir sonst ungewiß wären, wer uns die Seligkeit eröffnet hat (Cat. qu. 66. Daher in der Schrift oft gesagt wird, daß Gott Einer sey (5 Mos. 6, 4. Mark. 12, 29. 5 Mos. 32, 39. 1 Tim. 2, 5. Ephes. 4, 6. Gal. 3, 20.). Zur Seligkeit ist es nützlich zu wissen, daß Gott nur Eine Person ist (Cat. qu. 71.). So milde hierin der Gegensatz gegen die orthodoxe Dreieinigkeitslehre ausgesprochen ist, so stark und entschieden ist die Polemik dagegen, ja, sie bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der socinianischen Opposition gegen die orthodoxe Lehre überhaupt, die katholische sowohl wie die protestantische. Der Katechismus ist sehr ausführlich darüber; dieselbe Opposition ist das obligate Thema vieler socinianischer Schriften. Es wird dabei so verfahren, daß die künstliche Dreieinigkeitslehre als schriftwidrig und vernunftwidrig dargestellt wird.

Zuerst wird die Schriftwidrigkeit bewiesen. Es werden einige dicta probantia der orthodoxen Lehre für eine Wahrheit im göttlichen Wesen hinweggeräumt, und zwar mit Recht. Für diese Mehrheit wurde der Plural Elohim angeführt; Socin behauptet, auf Beza sich berufend, es sey ein Pluralis majestaticus. Wenn ferner Sprüche angeführt wurden, wie diese, 1 Mos. 1, 26.: „Lasset uns Menschen machen“, 1 Mos. 3, 22.: „Siehe, der Mensch ist geworden als unser Einer“, Jes. 6, 8.: „Wer wird uns gehen?“ so war es nicht schwer, auch diese Beweise für die Mehrheit im göttlichen Wesen umzustoßen. Das dreimal Heilig Jes. 6, 3. Offenb. 4, 8. wird ebenfalls ganz richtig als Form der Verstärkung nachgewiesen. Selbst in den drei Männern, die bei Abraham einkehrten (1 Mos. 18.) fanden die Orthodoxen Andeutungen der Trinität. Socin weist nach, daß nach dem Berichte selbst nur einer der drei Jehovah gewesen sey. Nun wird aber auch bewiesen, oder zu beweisen gesucht, daß die Schrift weder dem Sohne, noch dem heil. Geiste göttliches Wesen zuschreibt. Dies erhellt zuvörderst daraus, daß nach der Schrift Gott nur Einer ist (Joh. 17, 3. 1 Kor. 8, 6. Offb. 4, 6.), wo das Lamm vor Gott hintritt, und die vorhin angeführten Stellen. Um diejenigen Stellen, wo Christo göttliche Prädikate beigelegt werden, zu entkräften, wird angeführt, daß die Schrift die Benennung Gott auch auf solche übertrage, welche eine höhere Macht als die gewöhnliche menschliche von Gott empfangen haben. Hier verfehlt der Kat. nicht, Joh. 10, 32. anzuführen, wo der Herr sich auf Ps. 82, 6. beruft: „Ich habe gesagt, ihr seyd Götter“, und sich deßwegen den Namen Sohn Gottes beilegt.

Es wird geläugnet, daß in der Schrift der heilige Geist irgendwo Gott genannt werde (Cat. qu. 80); wenn ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt werden, so kommt dieses daher, weil er eine Kraft und Wirksamkeit Gottes ist (Luk. 1, 35. 24, 49.); unter dem Namen des heil. Geistes wird daher oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Wenn von orthodoxer Seite als Beweise der Gottheit des Sohnes und des Geistes Stellen angeführt wurden, wo Vater, Sohn und Geist auf Eine Linie gestellt werden (Matth. 28, 19. [Taufformel] 1 Kor. 12, 4.—6.), von der Verschiedenheit der Gaben und Wirksamkeit bei Selbstständigkeit des Geistes, des Herrn (Jesu) Gottes (1 Joh. 5, 7. [Dreizeugenspruch]), so werden auch diese Stellen entkräftet. Erstens folge aus jener Zusammerstellung nicht, daß Vater, Sohn und Geist einander gleichgestellt werden; sodann könne man auch nicht sagen, daß derjenige, auf dessen Name man taufe, nothwendig Gott seyn müsse; denn nach 1 Korinther 10, 2. sind die Israeliten auf Mosen, nach Apgesch. 19, 3. Einige auf Johannes Taufe, nach Römer 6, 3. die Christen auf Jesu Tod getauft. In der Stelle aus dem Korintherbriefe sey Vater, Sohn und Geist nicht auf dieselbe Linie gestellt, sondern Sohn und Geist vielmehr von Gott unterschieden. Die Aechtheit des Dreizeugenspruchs wird mit Luther in Abrede gestellt; und selbst wenn er ächt wäre, würde er nicht Beweiskraft haben, indem ja gleich darauf Geist, Wasser und Blut auch als Zeugen aufgeführt werden, und auch von diesen gesagt werde, sie seyen Eins; dieses Einsseyn könne sich nur auf die zwischen Zeugen bestehende Uebereinstimmung der Aussage beziehen.

Darauf folgt nun der Vernunftbeweis gegen die Dreieinigkeitslehre. Es war nicht schwer, alle Schwierigkeiten, welche diese Lehre der Vernunft darbietet, aufzudecken, besonders, da sie in ihrer mehrmals von großer Unbeholfenheit zeugenden Formulirung so recht dazu eingerichtet war, gegen die Vernunft zu verstoßen. Wenngleich der Socinianismus in dieser letzten Beziehung eine gewisse Berechtigung haben mochte, so ist auf der andern Seite nicht zu läugnen, daß er die spekulativen Gedanken der orthodoxen Trinitätslehre nicht erfaßt hat, sowie er denn auch kein Organ dazu hatte. Das Endresultat der socinianischen Theologie ist dieses: daß es zu keiner wahrhaften Vermittlung mit der endlichen Welt kommt, weil der Gott des Socinianismus alle Selbstunterscheidung, sowie auch alle Vermittlung ausschließt. Als unterschiedlose Einheit aufgefaßt, hat Gott keine in seinem Wesen gegründete Ursache, ein Verhältniß zu einer endlichen Welt aus sich zu setzen, und so ist das Endresultat gerade das Gegentheil des eigentlich erstrebten Zieles, das darin bestand, die Trinität lediglich als ein Verhältniß Gottes zur Welt aufzufassen.

Alle diese Bestimmungen über Gottes Wesen sind nur insofern von Bedeutung, als sie Voraussetzung des göttlichen Willens sind. Der Wille Gottes aber ist nicht gedacht als das in Gott seyende Willensvermögen, sondern als der über die Erscheinungen herrschende Wille Gottes, der bestimmte Wirkungen hervorbringt. Diese Wirkungen beziehen sich theils auf alle Menschen, theils im Besonderen auf die, welche das ewige Leben erlangen sollen (Cat. qu. 90). Jene allgemeinen Wirkungen sind die Schöpfung Himmels und der Erde und aller darauf befindlichen Geschöpfe (1 Tim. 4, 10.), die Fürsorge und Vorsehung für die einzelnen Menschen (Matth. 10, 30.), die Belohnung derjenigen, die Gott suchen, d. h. die ihm Gehorsam leisten (Hebr. 11, 6. [Cat. qu. 91]). Es gibt zwei Ursachen, warum es nöthig ist, zu glauben, daß Gott Himmel und Erde erschaffen; erstens weil Gott will, daß wir solches glauben (hier werden die vielen biblischen Stellen angeführt, wo von der Schöpfung durch Gott die Rede ist); zweitens, weil, wenn wir solches nicht glaubten, wir keine Ursache hätten zu glauben, daß Gott für die einzelnen Menschen Sorge trage, und wir dann keinen Beweggrund hätten, ihm Gehorsam zu leisten (Cat. qu. 92). Die besonderen Willenswirkungen, betreffend die Menschen, welche das ewige Leben erlangen sollen, vollziehen sich in der Offenbarung des Christenthums (Cat. qu. 93).

2. Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen, von der Schöpfung des Menschen insbesondere, von dessen ursprünglichem Zustande, von der Sünde, dem Uebel, und dem Verhälnisse desselben zur göttlichen Vorsehung. Es ist bevorwortet, daß der Socinianismus, weil er keine Selbstunterscheidung, keine Vermittlung Gottes in sich selbst kennt, auch die Schöpfung nicht kann in dasjenige nähere Verhältniß zu Gott setzen, welches durch den Logos, sofern er aus Gottes Wesen gezeugt und zugleich der Inbegriff der weltschöpferischen Ideen Gottes ist, vermittelt wird. Daher mußte dem Socinianismus bei der Schöpfung Gott und Welt mehr oder weniger auseinanderfallen. Dies zeigt sich besonders darin, daß die Schöpfung aus Nichts geläugnet und eine präexistente Materie gesetzt wird, woraus Gott die Welt gebildet habe, zwar nicht nach dem Katechismus noch nach Socin, sondern nach Völkel de vera religione. Er geht davon aus, daß die Stelle 2 Makk. 7, 28, wonach Gott die Welt ex nihilo geschaffen, nach Analogie der Stelle Weisheit Salomos, 11, 17., daß Gott Alles ex informi materia gebildet, erklärt werden müsse. Das Nichts der ersten Stelle ist identisch mit der gestaltlosen Materie der zweiten, d. h. einer solchen Materie, die weder in Wirklichkeit, noch nach einer natürlicheu Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, so daß, wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre. Auf ähnliche Weise wird noch eine andere Stelle, welche gegen die Schöpfung aus einer vorhandenen Materie spricht, auf künstliche Weise wegexegisirt, Hebr. 11, 3., die Welt sey durch Gottes Wort geschaffen, so daß nicht aus Erscheinendem das Sichtbare geworden sey. Daraus erhelle deutlich,

daß das Sichtbare aus etwas Vorhandenem, wenngleich Unsichtbarem hervorgebracht worden. Von welcher Art dieses vorhandene Etwas gewesen, lehre am besten die mosaische Kosmogonie. Im ersten Satze: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", ist die nachfolgende Erzählung summarisch, gleichsam in eine Ueberschrift zusammengefaßt. Alles Folgende enthält keine neuen Momente, sondern ist nur der Commentar zu jenem allgemeinen Ausspruche. So ist also das Tohu wabohu, welches von der Erde in ihrem ursprünglichen Zustande ausgesagt wird, die gestaltlose Materie, die deswegen in der genannten neutestamentlichen Stelle ein nicht Erscheinendes genannt wird, weil, wie es heißt (1 Mos. 1, 2.), Finsterniß auf der Tiefe lagerte. Moses und die Schrift überhaupt sagen nicht, daß dieses Tohu wabohu geschaffen worden, daher haben wir vollkommene Freiheit anzunehmen, was der Vernunft gemäß ist. Dieselbe Ansicht, welche die Schöpfung aus Nichts läugnet und eine präexistente Materie an deren Stelle setzt, findet sich noch bei anderen socinianischen Theologen, bei Crell, Moscorovius, Wiszowaty. (S. Fock a. a. O. S. 482). Es tritt in dieser Ansicht der Dualismus zu Tage, der das ganze System beherrscht; darum kann es in demselben zu keiner wahren Einigung des Endlichen und Unendlichen kommen, indem jenes als ein Unendliches a parte ante dem unendlichen Gotte ewig gegenübersteht; dadurch wird auch, wie die protestantischen Gegner mit Recht hervorhoben, die Allmacht Gottes auf merkliche Weise beschränkt.

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieses Bild Gottes im Menschen besteht wesentlich in der Herrschaft über alle ihm untergeordneten, vor ihm geschaffenen Wesen. Geist und Vernunft sind in diese Herrschaft eingeschlossen, da sie die bewirkende Ursache dieser Herrschaft sind; somit ist das Bild Gottes nicht geradezu Geist und Vernunft (mens et ratio) des Menschen, sondern daraus ergibt sich erst das Gottebenbildliche. Diese Zeichnung des Bildes Gottes meint Socin 1 Mos. 1, 26. deutlich ausgedrückt zu finden, so daß die Worte: „er möge herrschen über die Fische des Meeres" nur als Epexegese der vorigen anzusehen seyen; jene Worte müßten so verstanden werden: „als der da herrsche, qui scilicet dominetur." Es ist dies dem Karakter des ganzen Systemes gemäß; die Herrschaft ist es, die den Begriff Gottes constituirt; daher ist es die Herrschaft, in welcher die göttliche Würde Christi besteht; die Herrschaft über alle unsere Feinde, über Tod und Hölle ist es auch, die den wesentlichen Inhalt unserer zukünftigen Herrlichkeit ausmacht. Es liegt zu Grunde die aus Scheu vor allem Transcendenten entstandene Verwechslung der Ursache mit der Wirkung, des Wesens mit der Bethätigung des Wesens, wie sie auch in der Auffassung der Dreieinigkeitslehre als der Bezeichnung eines bloß nach Außen gerichteten Verhältnisses des göttlichen Wesens sich kundgibt. Demnach setzte sich der Socinianismus in Widerspruch mit der orthodox protestantischen Lehre, wonach das Ebenbild Gottes im Menschen physisch in der Unsterblichkeit, intellektuell in Vollkommenheit der Erkenntniß, ethisch in einer anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit, wenn auch nicht ausschließlich darin bestanden haben sollte. Die Socinianer waren im Rechte, wenn sie gegen diese Begriffsbestimmungen des göttlichen Ebenbildes protestirten, da sich in diesen Bestimmungen auch eine Verwechslung der Ursache mit der Wirkung, des Wesens mit der Bethätigung des Wesens ausspricht, einer Bethätigung, die im ursprünglichen unentwickelten Zustande noch gar nicht hervortreten konnte; aber die Socinianer gaben dabei wesentliche Momente der biblischen Wahrheit preis, zunächst dieses, daß die Unsterblichkeit zum Wesen der Menschheit gehört, das freilich nur unter der Bedingung sich ungeschmälert verwirklichen konnte, daß der Mensch selbst nicht von demselben abfiele. Der Mensch ist also nach socinianischer Lehre lediglich sterblich geschaffen und hat von Natur mit der Unsterblichkeit nichts gemein. Die natürliche Unsterblichkeit des Menschen folgt nicht daraus, daß er nach Gottes Bilde geschaffen ist. Denn auch nach dem Sündenfalle, wo er, nach orthodoxer Ansicht, der Sterblichkeit und allen sie begleitenden Uebeln unterworfen ist, ist Gottes Bild in ihm (1 Mos. 9, 6. Jak. 3, 9.). Auch daß 1 Mos. 1, 31, Alles von Gott gut genannt wird, spricht nicht für die natürliche Unsterblichkeit; denn gut

heißt seinem Zwecke entsprechend; ebenso wenig kann 1 Mos. 2, 7., wo es heißt, daß Gott dem Menschen den Lebensodem eingeblasen, dafür angeführt werden; denn Paulus gebraucht diese Stelle in ganz entgegengesetztem Sinne 1 Kor. 15, 44. 45. Für die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen spricht der ganze mosaische Bericht. Sofern der Mensch aus einem Erdenkloß gebildet, war er sterblich geschaffen (Cat. qu. 41), dies ergibt sich auch daraus, daß er vom Moment seiner Erschaffung an die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte. Dasselbe folgt daraus, daß der Baum des Lebens erst die Unsterblichkeit verleihen sollte. Ueberdies, wäre die Sterblichkeit erst in Folge der Sünde entstanden, so müßte sie über diejenigen nicht mehr herrschen, die an Christum glauben, sofern dieser die Strafen der Sünde getilgt hat. Die Stelle Römer 5, 12 aber, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen, will sagen, daß Adam wegen seiner Sünde dem ewigen Tode verfallen ist (Cat. qu. 44. 45). Was wäre also aus Adam geworden, wenn er nicht gesündigt hätte? Ostorodt gibt zwar zu, daß in diesem Falle Adam wohl hätte können durch Gottes Gnade vor dem Tode behütet werden, aber er setzt auch den anderen Fall, daß er, wenn er gestorben, von dem Tode wieder erweckt worden wäre. Faustus dagegen spricht es unverhohlen aus, daß Adam auf jeden Fall gestorben wäre.

Gegen die Vorstellungen von der hohen Erkenntniß Adam's macht Socin dieses geltend, daß es gar nichts Besonderes war, die Thiere mit Namen zu benennen, da diese sich nur auf das den Sinnen Wahrnehmbare beziehen konnten, und damit keine Kenntniß der inneren Beschaffenheit der Thiere verbunden gewesen, daß auch die Benennung des Weibes als Mutter der Lebenden, als Männin nur das in die Sinne Fallende bezeichne, daß es eine kindliche Unwissenheit war, an der Nacktheit keinen Anstoß zu nehmen. Dabei hat der Socinianismus das Interesse, die Sünde Adams als aus fast unverschuldeter Unwissenheit und Unerfahrenheit hervorgegangen darzustellen, und das ist das Irrthümliche in der sonst berechtigten Bekämpfung der übertriebenen Vorstellungen, welche man sich seit alter Zeit von der Weisheit der ersten Menschen machte. Was die Erkenntniß betrifft, so waren sie hinlänglich bewaffnet gegen die Versuchung; das ist das Richtige an der orthodoxen Lehre. Besonders eifrig protestirt der Socinianismus gegen die anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dafür kann die Stelle 1 Mos. 1, 31. wo von Gott Alles gut genannt wird, ebenso wenig angeführt werden, als für die natürliche Unsterblichkeit. Die Worte, daß Gott den Menschen recht erschaffen (Weisheit Sal. 7, 29.), besagen nur so viel, daß von Anfang nichts Verkehrtes im Menschen war. Hätte der Socinianismus diese Spur verfolgt, so wäre er zu einigen der folgenden Bestimmungen nicht geführt worden. Mit Recht wird übrigens gesagt, daß man sich unter der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht den Zustand des Nichtsündigenkönnens denken könne, — da ja Adam gesündigt habe. Soll damit gesagt werden, daß Adam nicht sündigte, ehe er sündigte, so ist das lächerlich; will man damit sagen, daß Adam vorher keine andere Sünde begangen, so wäre dies nicht ursprüngliche, sondern aktuelle Gerechtigkeit. Allein auch diese kann dem Adam nicht beigelegt werden. Denn dies dürfte nur dann geschehen, wenn er vorher schon ein anderes höchstes Gebot Gottes gehabt und es gehalten hätte; oder wenn er nichts gegen das eigene Gewissen gethan hätte. Man möge nun jenes andere Gebot nennen und beweisen, daß Adam vor dem Essen der Frucht des Baumes nichts gegen das eigene Gewissen gethan hat, was Alles unmöglich ist zu erweisen. Wenn aber Andere die ursprüngliche Gerechtigkeit darin finden, daß bei Adam die Vernunft schlechthin über die Sinnlichkeit geherrscht, so wird diese Ansicht durch die Geschichte des Sündenfalles auf das Schlagendste widerlegt. Wenngleich nun mit Recht hinzugesetzt wird, daß die Gerechtigkeit, sofern sie ethischer Natur ist, nicht anerschaffen seyn kann, so ist die andere Bestimmung, daß der Mensch ursprünglich fehlerfrei und unverdorben, durch die vorausgehenden Sätze illusorisch gemacht; denn wie läßt sich ein Wesen fehlerfrei und unverdorben nennen, von dem man nicht weiß, ob es nicht schon gesündigt hat, und in welchem die Vernunft unter der

Herrschaft der Sinnlichkeit steht? Auch der Satz, daß die Gerechtigkeit nicht anerschaffen sey, ist in Anbetracht seiner näheren Begründung und Fassung, nicht vollkommen richtig; allerdings läßt sich mit Socin im Allgemeinen sagen, daß die Gerechtigkeit nicht eine naturalis perfectio sed voluntaria sey, daß der Mensch sie erlangt haben würde durch rechten Gebrauch seines freien Willens, d. h. durch Sittlichkeit; allein es ist dabei, vermöge der socinianischen Scheu vor der Ergründung des Wesens, außer Acht gelassen, daß die Sittlichkeit des Menschen eine natürliche Basis, ein Fundament in der Natur des Menschen, haben muß, soll sie überhaupt sich entwickeln können, und diese natürliche Basis des Ethischen, d. h. die principielle Harmonie und rectitudo aller Theile der menschlichen Natur, wodurch die ersten Menschen gegen die Versuchung hinlänglich geschützt waren, verkennt der Socinianismus, oder schwächt sie wenigstens bedeutend ab, darin dem Katholicismus ähnlich; auf beiden Seiten ist darum das Resultat ein ähnliches, d. h. die einseitige Hervorhebung des Ethischen bewirkt eine Schwächung des Ethischen, sey es, daß der Sündenfall dadurch verringert, sey es, daß die Sittlichkeit des vom Falle sich erhebenden Menschen nicht innerlich genug, nicht als Erneuerung seines inneren Menschen gefaßt wird.

Aus den angegebenen Sätzen ergab sich nun ohne Schwierigkeit die Erklärung des Sündenfalles. Da die Erkenntniß schwach, der sittliche Wille der ersten Menschen ungeübt war, da die Sinnlichkeit über ihre Vernunft die Oberhand hatte, so mußte der durch das Verbot angeregte sinnliche Reiz sich geltend machen, die schwache Vernunft bethören und die Menschen zur Uebertretung des Verbotes fortreißen. Es ist damit im Grunde nur in die äußere Erscheinung getreten, was in ihnen verborgen war. Doch ist der Socinianismus sorgfältig darauf bedacht, die Sünde als That der Freiheit, die sich zum Guten oder zum Bösen wenden kann, zu begreifen, und als freie That ist die Sünde von Gott nicht einmal bestimmt vorhergewußt. Wie sehr aber in der That die Freiheit des Menschen bei dem Sündenfalle beschränkt gewesen, das erhellt aus der vorstehenden Darstellung; aber der Socinianer sieht es nicht ein; und es begegnet ihm hier in seinem polemischen Eifer gegen die orthodoxe Lehre, gerade das bloßzustellen, was er am meisten hervorzuheben bestrebt ist, die freie Selbstentscheidung des Menschen; denn eine solche ist ja in den Protoplasten, so wie er sie schildert, kaum denkbar.

Was die Folgen der Sünde betrifft, so setzt sich das socinianische System ebenfalls in entschiedenen Widerspruch mit der orthodoxen Lehre. Durch die Sünde Adams hat weder er, noch haben seine Nachkommen die Freiheit verloren, d. h. das Vermögen, die rechte Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen (Cat. qu. 422). Sofern die Erbsünde die Läugnung dieser Freiheit ist, so daß der Mensch fortan nur noch zum Bösen sich entscheiden kann, so läugnet sie der Socinianer auf das Allerentschiedenste (Cat. qu. 423). Die Stellen 1 Mos. 6, 5. 8, 21. bezieht der Katechismus lediglich auf aktuelle Sünden, Psalm 51, 7. blos auf David und faßt diese Stelle überdies bloß als bildliche Redeweise auf; die Stelle Röm. 5, 12. wird richtig dahin erklärt, daß ἐφ ᾧ quoniam, quatenus zu übersetzen sey (Cat. qu. 424—426). Ueberhaupt widerspricht die Erbsünde als Negation der Freiheit zum Guten, als Strafe, die über den Menschen verhängt sey, durchaus der Schrift, welche in ihren Ermahnungen zur Buße und Umkehr überall die Freiheit des Menschen voraussetzt. Dieselbe Lehre von der Erbsünde widerspricht auch der Vernunft. Denn entweder ist sie nothwendige Folge des adamitischen Falles oder vermöge eines göttlichen Dekretes als positive Strafe damit verbunden. Allein da ein einziger Akt nicht kann einen habitus bedingen, so kann der Fall Adams nicht einmal seine eigene Natur, geschweige denn die Natur seiner Nachkommen verderben. Auf der andern Seite ist es undenkbar, daß der gerechte Gott auf solche Weise die Sünde Adams strafte; ebenso unglaublich ist es in Anbetracht der Billigkeit Gottes. Socin geht noch einen Schritt weiter als der Katechismus. Die Concupiscenz und Geneigtheit zur Sünde, worin man die Erbsünde setzt, ist, nach Socin, wohl als Möglichkeit in Allen vorhanden, aber nicht erwiesenermaßen in Allen; gesetzt aber, es bestünde

diese Allgemeinheit des Hanges, so wäre sie noch nicht als Folge der adamitischen Sünde anzusehen: und wäre dies der Fall, so würde die Erbsünde damit aufhören, Sünde zu seyn; denn Sünde ist nur da, wo Schuld ist; nun aber wäre die Sünde in den von Adam abstammenden Menschen ohne ihre Schuld. Demnach gibt es nicht einmal im uneigentlichen Sinne eine Erbsünde, d. h. wegen der Sünde des ersten Menschen ist seinen Nachkommen keine Befleckung und Schlechtigkeit (labes et pravitas) auferlegt worden. Die Nachkommen Adams werden in demselben Zustande geboren, in welchem er selbst war; denn es war ihm nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben sollte. —

Doch wird auch diese Auffassung nicht ganz consequent festgehalten. Es wird nämlich die allgemeine Sterblichkeit, die eine Nothwendigkeit ist, auf die Sünde Adams zurückgeführt, als das einzige daraus resultirende Uebel. So lehrt derselbe Socin, der doch anderswo behauptet, wie wir oben gesehen, daß Adam, wenngleich er nicht gesündigt hätte, doch gestorben wäre. Faustus behilft sich hier mit einer im Grunde illusorischen Distinktion zwischen Natur und Nothwendigkeit; vor dem Falle war es natürlich, allen Gesetzen und Bedingungen der menschlichen Natur angemessen, daß der Mensch starb; nach dem Falle wurde daraus eine Nothwendigkeit. Der Mensch, von Natur sterblich, wurde um jener Sünde willen seiner natürlichen Sterblichkeit preisgegeben (suae naturali mortalitati relictus). Wieso konnte aber, müssen wir im Sinne Socin's fragen, Gott gerechter- und billigerweise die Sünde Adams an seinen Nachkommen so strafen? — Es hängt aber jene Ansicht dem Socin wohl unbewußt damit zusammen, daß er eine sündliche Depravation der Menschheit annimmt. „Jene böse Begierde, von welcher gesagt werden kann, daß sie mit den meisten Menschen geboren wird, fließt nicht aus jener Sünde des ersten Menschen, sondern daraus, daß das menschliche Geschlecht durch häufige sündliche Handlungen Hang zum Sündigen angenommen und sich selbst verderbt hat, welche Verderbniß durch die physische Fortpflanzung von einem Geschlechte zum andern übergetragen wird." Ceterum cupiditas ista mala quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Laut diesem merkwürdigen Zugeständnisse, worin Socin unwillkürlich der Wahrheit Zeugniß gibt, ist die Freiheit des Menschen denn doch nicht mehr in normalem Zustande; sie ist geschwächt, kann aber immerhin mit der Hülfe Gottes das Heil sich aneignen.

Noch ist hier anzuführen, daß, gleichwie der Tod, so auch das Uebel nicht als Folge der Sünde aufgefaßt wird. Wenn die Schrift die Wohnstätte des Menschen, unsern Planeten in den innigsten Rapport mit seinem religiös-sittlichen Zustande setzt, so ist diese Anschauung dem Socinianismus gänzlich fremd. Es kommt ihm ungereimt, ja gottlos vor, zu behaupten, daß Gott wie ein jähzorniger Mensch um der Sünde der Menschen willen die Ordnung der Natur umgeworfen und die schuldlose niedere Natur der Vergänglichkeit unterworfen habe. Diese nebst den damit zusammenhängenden Uebeln ist vielmehr schon in der Schöpfung angelegt; das Uebel ist im Begriff der Endlichkeit enthalten; wollte Gott eine endliche Welt schaffen, so war dem Uebel darin nothwendig eine Stelle angewiesen. Ueberdies dient es dazu, daß die Tugend ihre Macht und ihren Glanz desto herrlicher bewähre. Das ist also die socinianische Theodicee, wobei zugleich hervorgehoben wird, daß die Menschheit in Folge der Sünde mit einer Menge von Uebeln behaftet wurde, die sie Anfangs nicht kannte.

3. Die **Christologie** sowie alle auf das Christenthum bezüglichen Lehren gehören zu den besonderen Willensbethätigungen Gottes, welche sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf diejenigen beziehen, welche das ewige Leben erlangen sollen. Indem aber, wie bevorwortet, die außerhalb des Christenthums Stehenden dem Untergange verfallen, der eigentlichen Vernichtung, gewinnt das Christenthum und die Verheißung des ewigen Lebens eine ganz eigenthümliche Bedeutung; es ist eine plus quam

humana vitae ratio, die Christus vorschreibt; der Ausdruck „neue Kreatur“ wird zum Ausdruck eines neuen Lebens der ganzen menschlichen Natur. Das Evangelium bewirkt eine totale Veränderung in der geistigen Natur des Menschen, insofern es ihm eine Eigenschaft verleiht, die ihm sonst schlechterdings abgeht, er mag gottlos oder fromm seyn; so gewinnt auch der Satz, daß Christus nicht gekommen ist, um uns in den Stand wiederherzustellen, in welchem Adam vor dem Falle sich befand, sondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben, eine ungeahnte Bedeutung: das Christliche ist mehr als das wahrhaft Menschliche. Ist denn Derjenige, der die Menschen über ihr Menschseyn hinaushebt, mehr als ein Mensch? Das ist die Frage, die hier entsteht, worauf der Socinianismus die Antwort gibt, daß Christus wahrer Mensch gewesen, sonst könnte, was er hat, nicht dem Menschen angeeignet werden, doch er ist mehr als ein bloßer Mensch, aber bloß seinen Eigenschaften nach, womit schon gesagt ist, daß er nicht göttliche Natur hatte.

Warum mußte Christus wahrhaft und wesentlich Mensch seyn? Die Nothwendigkeit davon ist gegeben in der für die Erlösung nothwendigen Gleichartigkeit mit den Menschen. Das Endziel der christlichen Religion ist nämlich die Unsterblichkeit, welche durch die Auferstehung Christi vermittelt wird. Nun aber wäre diese keine Bürgschaft für unsere Auferstehung, wenn Christus seiner Natur nach wesentlich von uns verschieden, wenn seine Auferstehung ein specieller Vorzug seiner Natur wäre. (Das erinnert an 1 Kor. 15, 13. 16.) Auf der andern Seite, wenn sein Vorzug vor allen Menschen in seiner Gottheit besteht, dann konnte er nicht sterben. Also ist in beiderlei Hinsicht festgestellt, daß Christus wesentlich nichts anderes als ein Mensch war.

Dieser Hauptsatz der socinianischen Christologie hat aber den Sinn, daß er nicht auch göttliche Natur hatte; der Cat. qu. 100 lehrt, daß die Schrift, sofern sie bezeugt, daß Christus von Natur ein Mensch gewesen, ihm die göttliche Natur abstreitet. Die Polemik gegen die göttliche Natur Christi bildet den andern Hauptbestandtheil der Polemik des Socinianismus gegen die orthodoxe Lehre überhaupt, und wird in zahllosen Schriften verhandelt. Es wird der Schriftbeweis, darauf der Vernunftbeweis dagegen gegeben.

Zuerst wird gezeigt, daß die Schrift das Dogma nicht kenne, und daß es der Schrift zuwider sey; so wird also versucht, den Schriftstellen, welche man für die Gottheit Christi geltend machte, ihre Beweiskraft zu nehmen, und den Widerspruch dieser Lehre mit der Schrift aufzudecken. Die Gottheit Christi folgt nicht daraus, daß er Sohn Gottes genannt wird; denn die Schrift nennt auch andere Menschen so, nach Hosea, Paulus (Röm. 9, 26.). Wenn Röm. 8, 32. 1 Joh. 3, 16. gesagt wird, daß Gott seinen Sohn in den Tod dahingegeben, so folgt daraus, daß dieser Sohn von Natur nicht Gott ist, da sonst solches von ihm nicht ausgesagt werden könnte. Auch um deswillen kann der Sohn nicht Gott seyn, weil sonst Gott sich selbst Sohn wäre. Wenn aber Christus der eingeborene Sohn Gottes heißt, so will das so viel sagen, daß er unter allen Söhnen Gottes der vorzüglichste und Gott liebste sey, sowie Isaak und Salomon um ähnlicher Eigenschaften willen in der Schrift auch eingeborene Söhne genannt werden (Hebr. 2, 17. Spr. Sal. 4, 3. (Cat. qu. 166). Der Name Sohn Gottes bezieht sich lediglich auf den historischen Christus (wie denn schon Servet dies bis zu seinem Tode festhielt, und sterbend Jesum, den Sohn des ewigen Gottes, anrief, aber nicht den ewigen Sohn Gottes, wie Farel wollte). Für die ewige Zeugung kann Micha 5, 1. nicht angeführt werden, wo der Prophet nur so viel sagen will, daß der Ursprung Christi in das Alterthum hinaufreiche, in die Zeiten David's, des Urahnen des Stammes Christi. Die Worte Ps. 2, 7.: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, beziehen sich nach Apg. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 5. auf die Auferweckung und Verherrlichung Christi. Hatte doch schon Calvin die Beziehung des „Heute“ auf die Ewigkeit in dieser Stelle für eine Spitzfindigkeit erklärt. Mit Recht werden auch andere Beweisstellen weggeräumt, wo man glaubte, daß unter dem Namen Jehovah Christus zu verstehen sey, so Jer. 23, 6., Zach. 2, 8.

In der Stelle 1 Joh. 5, 20. sind die Worte: „dieser ist der wahrhaftige Gott“ u. s. w. nicht auf Christum zu beziehen, non quod negem, sagt der Cat., Christum esse verum Deum. Apostelg. 20, 28. ist das Blut, womit Gott sich seine Gemeinde erworben hat, zunächst Christi Blut, das Gottes Blut genannt wird wegen der innigen Verbindung Christi mit dem Vater (Cat. qu. 116—126). Joh. 1, 1. Röm. 9, 5. wird das Christo beigelegte Prädikat Gott als appellativische Bezeichnung des Ansehens, der Macht gefaßt, die daher auch auf Geschöpfe übertragen wird. Was das Prädikat Wort, Logos, betrifft, so wird es Christo beigelegt, sofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung ist, sofern er das zuvor in Gott Verborgene ausspricht. Bild des unsichtbaren Gottes wird er in demselbem Sinne genannt (Kol. 1, 16.). Gott gleich ist er Joh. 5, 18. Philipp. 2, 6. in Hinsicht der Macht und Wirksamkeit. Die Worte: „wer mich siehet, der siehet den Vater“ (Joh. 14, 9.), beziehen sich auf das, was Jesus that und lehrte; denn Gott ist unsichtbar. Wenn Paulus (Kol. 2, 9.) lehrt, daß in Christo die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, so ist der göttliche Wille darunter zu verstehen, der sich in der Lehre Jesu wirklich, re ipsa, offenbarte (Cat. quaest. 173. 174). Die Worte: „ich und der Vater sind Eins“, müssen nach Analogie derjenigen Stellen verstanden werden, wo gesagt wird, daß die Gläubigen unter sich eins seyn sollen, wie er selbst und der Vater eins sind (Joh. 17, 11. 22.), d. h. auf Einheit des Willens und der Macht sind sie zu beziehen. Auf Einheit der Macht beziehen sich auch die Stellen Joh. 16, 15.: „Alles, was der Vater hat, ist mein“, Joh. 17, 10., sowie die Prädikate Herr, König u. s. w.

Ueber die Schwierigkeiten, welche für den Socinianismus aus den Stellen sich ergaben, wo Christus als präexistentes Wesen erscheint und woraus man auf seine Ewigkeit, folglich auf seine Gottheit, einen Schluß zog, half sich der Socinianismus ziemlich leicht hinweg; allein nirgends zeigt sich die künstliche Exegese der Socinianer in hellerem Lichte. Wenn es heißt: im Anfange war das Wort, — so will das sagen: am Anfange des Evangeliums, das eben durch den Ausdruck „Wort“ bezeichnet wird, gemäß der Regel, wornach in der Schrift das Wort „Anfang“ auf die behandelte Materie bezogen wird (Joh. 15, 27. 16, 4. Apgesch. 11, 15). Da nun Joh. 1. 1. das Evangelium, dessen Beschreibung Johannes übernommen, die subjecta materia ist, so hat er ohne Zweifel unter dem Worte „Anfang“ den Anfang des Evangeliums Johannis verstanden, Cat. qu. 104. Wenn ferner gelehrt wird, daß durch das Wort oder durch Christum Alles gemacht, geschaffen worden (Joh. 1, 3. Kol. 1, 16.), so wird das Wort „Alles“ nach derselben Regel wieder auf die subjecta materia bezogen und muß nun alles das bedeuten, was zum Evangelium gehört; demnach werden jene Aussprüche von der sittlichen Neuschöpfung des Christenthums verstanden. Die Stelle Joh. 1, 10., daß durch das Wort die Welt gemacht ist, kann nach dem Socinianismus nach zwei Seiten hin ausgelegt werden; zuerst so, daß das menschliche Geschlecht durch Christum neu gebildet und gleichsam wieder geschaffen worden (reformatum et quasi denuo factum), zweitens so, daß jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christum zu Stande gebracht sey, — wonach der Ausdruck „Welt“ im Sinne von zukünftiger Welt, futurum seculum, genommen wird (Cat. qu. 127—131). So muß auch die Stelle Hebr. 1, 3., Gott habe durch Christum die *αἰῶνας* erschaffen, den Sinn geben, daß Christus durch seine Auferstehung Erbe aller Dinge geworden ist; die *αἰῶνες* beziehen sich nämlich auf die Zukunft, d. h. auf die durch Christum eingeführte höhere Weltordnung, Cat. qu. 134. — Nun aber schien der Begriff der Menschwerdung selbst auf eine Präexistenz Christi zu führen. Daher werden alle darauf bezüglichen Stellen anders gewendet; die Worte *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.) besagen nur, daß derjenige, durch den Gott seinen Willen geoffenbart hat, und der deshalb von Johannes „Wort“ genannt worden, allem menschlichen Elende und dem Tode unterworfen gewesen. Fleisch hat diese Bedeutung 1 Mos. 6, 3. 1 Petr. 1, 24., *ἐγένετο* hat hier nicht die Bedeutung des Werdens, sondern des Seyns, sowie V. 6. desselben Kapitels und Luk. 24, 19. Cat. qu. 144. 145. Phil.

2, 6. kann göttliche Gestalt nicht so viel seyn, als göttliche Natur, da es heißt, daß Christus derselben sich entäußerte, da doch Gott sich seiner Natur nicht entäußern kann. Knechtsgestalt bedeutet auch nicht die menschliche Natur an sich, sondern einen besonderen Zustand, worin der Mensch sich befindet; demnach ist der Sinn der Stelle dieser, daß Christus, der in der Welt gleich wie Gott die Werke Gottes verrichtete, und dem, gleich wie Gotte, Alles unterthan war und dem göttliche Anbetung dargebracht wurde, als ein Knecht und Sklave geworden ist, als ein ganz vulgärer Mensch, da er freiwillig sich ergreifen, binden, geißeln und tödten ließ (Cat. qu. 147—149). Was die Stelle Tim. 3, 16. betrifft, so wird mit Recht bemerkt, daß die Lesart θεός in alten Handschriften und selbst in der Vulgata fehle. Der Sinn der ganzen Stelle ist dieser, daß die christliche Religion voll sey von Geheimnissen (Cat. qu. 150. 151.); 1 Joh. 4, 2. 3. geht die Auslegung davon aus, daß es heißt: im Fleisch gekommen, und nicht in das Fleisch gekommen, und langt bei dem Resultate an, daß derjenige Geist aus Gott sey, der bekennt, jener Jesus, der sein Amt auf Erden ohne allen Pomp und Ostentation, in höchster äußerlicher Niedrigkeit verrichtet habe und eines schmachvollen Todes gestorben sey, sey Christus, d. h. der König des Volkes Gottes. Joh. 17, 5. bezieht sich auf die Herrlichkeit, wovon der Herr spricht, auf den göttlichen Rathschluß; Christus bittet den Vater, ihm diese Herrlichkeit zu geben. Joh. 8, 58. muß so verstanden werden, daß Jesus das Licht war, ehe denn Abraham geworden ist, was sein Name bedeutet, d. h. Vater vieler Völker.

Aus den Stellen Joh. 3, 13. 31. 6, 36. 62. 16, 28. folgert der Socinianismus eine zeitweilige Versetzung Christi in den Himmel. Er soll nämlich kurz vor dem Antritte seines Lehramtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt worden seyn, um hier von Gott in eigener Person in den Wahrheiten des Christenthums Unterricht zu empfangen. Der Cat. qu. 195 berührt die Sache sehr kurz und führt nur die vorhin genannten Bibelstellen dafür an. Socin handelt in der brevissima institutio eingehender von dieser sonderbaren Meinung. Er beruft sich darauf, daß auch Paulus in den dritten Himmel entrückt worden und daselbst unaussprechliche Worte gehört habe. Warum nicht auch Christus? Es ist möglich, daß diese Gegenwart im Himmel unkörperlich war. Aber wahrscheinlich war Christus daselbst nicht blos dem Geiste sondern auch dem Leibe nach, — wie denn Moses, vor Veröffentlichung des Gesetzes, 40 Tage lang auf dem Berge Sinai mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrte und von ihm Unterricht über das Gesetz empfing. Wie Moses Antitypus Christi, so ist Sinai Antitypus des Himmels. Socin hält sehr an dieser Ansicht, die an der Verwerfung der Gottheit Christi offenbar einen Anhaltpunkt hat.

Nun wird aber gezeigt, daß die Annahme der Gottheit Christi der Schrift auch widerstreite. Denn 1) die Schrift weiß nur von Gott im absoluten Sinne, dem Vater Jesu Christi, der an vielen Stellen vom Sohne unterschieden wird. 1. Kor. 8, 6. Ephes. 4, 6. Joh. 17, 3. 2) Ferner bezeugt die Schrift, daß Christus ein Mensch sey. 2. Tim. 2, 5. 3) Sie lehrt daß Jesus, was er Göttliches hat, vom Vater empfangen. 4) Von wesentlicher Bedeutung ist auch dieses, daß Christus den Vater mehrmals angerufen, woraus erhellt, daß er keine dem höchsten Gotte gleichstehende Natur gehabt haben kann. 5) Christus gibt zu erkennen, daß seine Person nicht das höchste Ziel unseres Glaubens sey, Joh. 7, 28: „wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat.“ Daher Petrus sagt, daß wir durch Christum an Gott glauben. 6) Christus versichert oft, daß er nicht von sich selbst gekommen, sondern daß ihn der Vater gesendet habe. 7) Christus sagt selbst, daß er den Tag des Gerichtes nicht wisse, er nennt den Vater seinen Gott u. s. w. Joh. 20, 17. Die Argumentation hängt immer daran, daß göttliche und menschliche Natur nicht in Einer Person vereinigt seyn können. Daher der Katechismus q. 111 den Schriftbeweis gegen die Gottheit Christi mit der Bemerkung einleitet: Antequam ad singula testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia Patris generationem esse impossibilem.

Dies bildet den Uebergang zum Vernunftbeweis gegen die Gottheit Christi. Dieser Lehre wird gerade Unvernünftigkeit vorgeworfen; die Gottheit Christi nennt Socin einen Traum, Schmalz das monströseste Dogma und einen alten Weibertraum, Wollzogen behauptet, es sey leichter, daß der Mensch ein Esel als daß Gott Mensch sey. Nun gibt der Katechismus positive Beweise der Vernunftwidrigkeit u. s. f. 1) Zwei absolut verschiedene Substanzen können unter keiner Bedingung in Einer Person zusammengehen, Cat. qu. 98, erstens, weil Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, durchaus nicht in derselben Person vereinigt seyn können, und zweitens, weil dann statt einer zwei Personen herauskämen und wir zwei Christus anzunehmen hätten. Es ist dasselbe Argument, was Apollinarius der Jüngere gegen die sich bildende orthodoxe Lehre, was die Monophysiten gegen die chalcedonensischen Beschlüsse geltend machten. Wenn die Protestanten entgegneten, daß nur die göttliche Natur in Christo das Personbildende sey, so erwiederten die Socinianer, daß nach den protestantischen Principien die menschliche Natur nicht ohne Persönlichkeit gedacht werden könne, da ja Christo eine vollständige menschliche Natur zugeschrieben werde. 2) Die ganze Reihe von Consequenzen, welche sich aus der Annahme von zwei Naturen ergab, erschien auf socinianischem Standpunkte unhaltbar, unvernünftig. Denn soll die Union der beiden Naturen eine unzertrennliche seyn, dann konnte Christus unmöglich sterben, da der Tod eine Trennung voraussetzt. Ist die Union im Tode nicht aufgelöst worden, dann begreift sich der Tod nicht. Denn wie konnte der Körper Christi todt seyn, wenn die Gottheit mit ihm vereinigt blieb? 3) Ebenso vernünftwidrig erschien dem Socinianer die communicatio idiomatum des lutherischen Lehrbegriffes, die Ubiquität des Leibes Christi. Wenn lutherische Orthodoxen sich nicht entblödet hatten zu behaupten, Christus sey, während er am Kreuze gehangen, nach seinem Körper zugleich in Rom, Athen u. s. w. und überall gegenwärtig gewesen, wenn Luther gelehrt hatte, Alles aller Orten sey voll von Christo auch nach seiner Menschheit, wenn er in der berühmten Torgauer Predigt vom J. 1536, welche von der form. Conc. als symbolisch aufgeführt wird, gesagt hatte, daß Christus, da sein Leib im Grabe lag, doch nach Leib und Seele in die Hölle gefahren sey, so ist sich nicht zu verwundern, wenn der Socinianer Wollzogen zu der Behauptung schreitet, daß nach dieser Lehre Christus, nachdem er schon von seiner Mutter geboren worden, sich noch im uterus derselben befand. Und so zeigten sich in dieser Polemik gegen die orthodoxe Christologie die Schwächen und Blößen der letzteren. Der Socinianismus hat das Verdienst, darauf aufmerksam gemacht, das Bedürfniß einer Revision der orthodoxen Bestimmungen angeregt zu haben.

Doch er begnügt sich nicht, Christum als bloßen Menschen zu behandeln. Da er denn doch an der Schrift festhält, so kann er nicht umhin, Christum über die Linie der Menschheit zu stellen. Der Kat. verneint es entschieden, daß Jesus ein Mensch gewesen sey wie alle anderen Menschen, ein purus et vulgaris homo. Ostorodt drückt das so aus, daß Christus etwas mehr war denn alle andere Menschen. Dieses „mehr" bezieht sich nicht auf das Wesen sondern auf die Eigenschaften des Wesens*). Christus hat nämlich gewisse Vorzüge vor allen anderen Menschen. Er ist physisch anders erzeugt als alle anderen Menschen, d. h. ohne Zuthun des Mannes, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott den befruchtenden männlichen Saamen auf wunderbare Weise geschaffen habe. Hierbei verwickelt sich der Socinianismus wieder in einen Widerspruch; denn ist Christus auf andere Weise als alle anderen Menschen entstanden, so ist die starke Präsumtion vorhanden, daß er ihnen nicht gleichgeartet, sondern spezifisch von ihnen verschieden ist. Außer jenem physischen hat Christus noch einen moralischen Vorzug vor allen anderen Menschen, nämlich den der vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der daraus sich ergebenden Aehnlichkeit mit Gott; — was wiederum

*) Offenbar vergißt der Socinianer, was er sonst gegen die katholische Wandlung geltend macht, daß die Eigenschaften sich nicht von der Substanz abgesondert denken lassen.

nicht zu der Annahme paßt, daß Christi Wesen von dem Wesen Gottes verschieden ist. Die Sündlosigkeit erhebt Christum durchaus über die Linie der Menschheit hinaus; das trifft im socinianischen Lehrbegriffe um so mehr ein, als demselben gemäß nicht gesagt werden kann, daß nur der Sündlose und absolut Heilige der vollkommene Mensch sey. Der dritte Vorzug Christi ist der der Macht. Alle Dinge sind ihm unterworfen. So wie die Herrschaft des Menschen über die Erde das Ebenbild Gottes in ihm constituirt, so die von Gott Christo übertragene Macht dessen Gottheit. Insofern heißt er wahrhaftiger Gott 1 Joh. 5,20. Cat. qu. 120. In dieser Beziehung verwickelt sich der Socinianismus wieder in einen Widerspruch, denn sofern es zum Begriffe Gottes gehört, daß er Alles, also auch die Herrschaft aus sich selbst habe, so ist der Begriff einer übertragenen Gottheit eine contradictio in adjecto. Sofern aber denn doch Christo in jenem Sinne Gottheit zugeschrieben wurde, (vgl. Cat. qu. 236), so forderte der Socinianismus für Christum göttliche Verehrung. Es gab eine Parthei unter den Unitariern, welche Christo, weil er nicht eigentlich Gott sey, die göttliche Verehrung verweigerten. Sowie schon Socin um deswillen den Davidis als des christlichen Namens unwürdig bezeichnet hatte, so erklärte auch Cat. quaest. 246 Solche, qui Christum non invocant nec adorandum censent, für Unchristen, da sie in der That Christum nicht hätten. Die Häupter dieser Parthei waren Jakob Paläologus, Joh. Sommer, Matthäus Glirius, Franz Davidis, Christian Franken. Socin bekämpfte die beiden letzten in Disputationen, den ersten 1578 und 1579, den zweiten am 14. März 1584, und gab die Verhandlungen im Drucke heraus; sie finden sich in der Bibl. Fr. Pol. Vol. II. Ihr Hauptargument war dieses: die Anbetung gebührt allein Gott, Christus ist nicht Gott, also darf er auch nicht angebetet werden. Dagegen wurden von den Socinianern viele Stellen angeführt, wo die Gläubigen aufgefordert wurden, den Sohn zu ehren, wie sie den Vater ehren; Joh. 5, 22. 32, wo es heißt, daß Gott ihn erhöhet habe u. s. w. Phil. 2, 9. 10. 11, wo das Gebet im Namen Jesu empfohlen wird, Joh. 14, 13. 14. 15, 16. 16, 23. 24. 26, wo er Hoherpriester genannt wird, der in den Himmel eingegangen, Hebr. 4, 14, wo die Apostel ihn bitten, Herr mehre uns den Glauben, Luc. 17, 5, wo sie ihn um Rettung anflehen, Matth. 8, 25. Apg. 7, 59. 60, 2 Kor. 12, 7. 8., wo, wie in allen apostolischen Grüßen, Gnade und Friede von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo erbeten werden Cat. qu. 239—243. Diese göttliche Verehrung Christi ist keine Verletzung des Gebotes, Gott allein anzubeten. Denn alle Christo dargebrachte Verehrung gereicht zur Ehre des Vaters, in Dei Patris gloriam redundat, Cat. qu. 244 das Gebot, keine fremden Götter zu haben, gilt hier nicht, da Christus kein fremder Gott ist, sondern die Verehrung, die wir ihm darbringen, der des Vaters untergeordnet ist. Cat. a. a. O. Wird doch Gott verehrt als erste Ursache unseres Heiles, Christus als die zweite, d. h. Gott als derjenige, aus dem Alles, Christus als derjenige, durch welchen Alles. Cat. qu. 245. Der katholischen Folgerung, daß Maria und die Heiligen auch anzurufen seyen, entgieng der Socinianismus ohne Mühe durch den richtigen Satz, daß es kein Schriftzeugniß gebe, laut welchem irgend jemand außer Christo göttliche Macht über uns ertheilt worden Cat. qu. 247. Socinianische Theologen hatten die Anbetung Christi so aufgefaßt, daß sie nicht unbedingte Pflicht, sondern nur ein Recht sey, indem wir sonst unser Gebet niemals an den Vater allein richten dürften. Allein von dieser Unterscheidung weiß der Katechismus nichts.

Gemäß der Lehre von Christi Person, die wir bis jetzt erläutert haben, gestaltet sich die Lehre von Christi Werk. Eben so ergiebt sich aus den allgemeinen Bestimmungen über das Wesen des Christenthums, daß sich der Kern desselben für den Socinianismus in das prophetische und königliche Amt Christi zusammendrängt. Wenn es nämlich göttlicher Wille ist, daß uns das ewige Leben soll gegeben werden, so ist es das Amt Christi, diese göttliche Willensbestimmung auszuführen; darum ist er unser Heiland und Seligmacher. Es sind darin zwei Momente enthalten;

Christus offenbart uns jenen Rathschluß und besiegelt ihn für uns, das ist sein prophetisches Amt, Cat. q. 193, er verwirklicht ihn an uns, das ist sein königliches Amt. Jenes fällt in sein irdisches Leben, dieses in sein Leben seit der Erhöhung, wo ihm die Gewalt gegeben ist, den göttlichen Rathschluß zu verwirklichen. Was aber das hohepriesterliche Amt betrifft, so ist es nur ein Accidens des königlichen, und kommt in Behandlung nicht wegen seiner Bedeutung, sondern wegen der traditionellen Gewohnheit. Der Katechismus führt aber bestimmt die Thätigkeit Christi auf diese drei Aemter zurück, oder vielmehr sein Amt besteht darin, daß er Prophet, unser König und Priester sey. Cat. q. 191.

Zu seinem prophetischen Amte ist Christus, wie bevorwortet, durch den Unterricht, den er im Himmel erhalten, befähigt worden. Der Inhalt aber der durch Christum uns mitgetheilten Offenbarung ist wesentlich Gesetz, dessen zwei Bestandtheile Gebote und Verheißungen sind. Die Gebote sind theils die mosaischen, sofern sie im Christenthum enthalten sind, mit ihren durch das Christenthum bedingten Erweiterungen und Vervollkommnungen, theils die von Christo gegebenen eigenthümlichen Vorschriften. Was die ersten betrifft, so sind darunter zunächst die moralischen Gebote des A. T. zu verstehen, wie sie im Dekalog zusammengefaßt sind, nebst den durch Christum gegebenen Erweiterungen; unter den anderen sind die Gebote der Selbstverleugnung, der Nachfolge Christi, des Vertrauens auf Gott, der Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. befaßt.

Christus hat aber auch eigenthümliche Cerimonialgebote gegeben, hauptsächlich das heilige Abendmahl. Der Kat. gibt auf die Frage 333, „welches sind die gemeinhin so genannten Cerimonialgebote Christi?“ die Antwort: „es gibt nur eines, nämlich das Mahl des Herrn.“ Daher derselbe Kat. das Abendmahl voranstellt und erst nachher die Taufe berühret. Diese Ordnung ist in der Ausgabe von 1581 umgekehrt, und statt daß das Abendmahl das einzige Cerimonialgebot genannt wird, steht die Antwort, daß „in der Kirche Christi immer zwei äußerliche religiöse Ritus im Gebrauche gewesen sind, nämlich Taufe und Brechen des Brodes.“ Was die Lehre vom Abendmahl betrifft, so wird gleicherweise die katholische, lutherische und calvinische beseitigt. Der Ausgangspunkt ist der, daß das Abendmahl durchaus nicht bestimmt ist, den Glauben zu stärken; die Erklärung des Herrn, daß wir es „zu seinem Gedächtniß“ feiern sollen wird so aufgefaßt, daß alle Glaubensstärkung davon ausgeschlossen bleibt, und alles sich reducirt auf eine bloße Erinnerung an den Tod Christi: das Abendmahl ist eine gedächtnißmäßige Erklärung dessen, was wir durch den Glauben schon haben. Wir feiern im Abendmahl das Andenken des Todes Christi, danken ihm für diese Wohlthat und bezeugen damit, daß wir derselben in Wahrheit theilhaftig geworden sind; durch die damit verbundene Feier, nicht durch das Essen und Trinken kann der Glaube gestärkt werden, als ob es einem vernünftigen Menschen zu behaupten einfiele, daß der blos sinnliche Akt des Essens und Trinkens eine Glaubensstärkung zu bewirken vermöge. Der Cat. q. 334 hebt das hervor, daß wir bei dem Abendmahl Christi Tod verkündigen sollen; dieses besteht in Danksagung für seinen Tod und Lobpreisung desselben. Während nun das Abendmahl für alle Zeiten der Kirche als Sakrament eingesetzt ist, verhält es sich anders mit der Taufe in den ersten Ausgaben des Katechismus: sie ist ein äußerlicher Ritus, wodurch diejenigen, welche vom Judenthum oder vom Heidenthum zur christlichen Religion sich wendeten, öffentlich bekannten, daß sie Christum als ihren Herrn anerkannten, Cat. q. 346. Sie ist die Declaration eines innern Vorgangs der Wiedergeburt, die mit dem sinnlichen Elemente in keinem Rapport steht. Daher bedürfen die im Schooße der christlichen Kirche Geborenen der Taufe nicht; die Worte: „wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden“ sind von der Buße zu verstehen, welche die Seele rein wäscht und deswegen die Verheißung des ewigen Lebens hat. Für die Kinder ist dieses Sakrament auf keine Weise bestimmt, da die Schrift hiefür kein Gebot und kein Beispiel gibt, und da die Kinder, wie sich von selbst versteht, nicht

fähig sind, Christum als ihren Herrn anzuerkennen, Cat. q. 346. Die socinianischen Theologen machen dann noch besonders darauf aufmerksam, daß die Kinder christlicher Eltern schon heilig seyen, 1 Kor. 7, 14, so daß auch dadurch der Gedanke an eine Reinigung durch die Taufe ausgeschlossen wird. Indessen wird die Kindertaufe wenn auch für einen Irrthum so doch nicht für Sünde erklärt, Cat. q. 346. Diese Auffassung der Taufe hatte, sofern sie der wiedertäuferischen entgegenstand, Mühe durchzudringen; sie erlangte 1603 den Sieg auf einer Synode von Rakow. Nachher erfolgte wieder eine Aenderung, die, wie bevorwortet, in den späteren Ausgaben des Katechismus vorliegt. Dabei wurde das festgehalten, daß die Taufe, wenn sie überhaupt den im Christenthum Geborenen administrirt werde, jedenfalls auf die Kinder angewendet keinen Sinn habe, daß man aber die Kindertaufe, als uralten Gebrauch der Kirche nicht absolut verdammen dürfe.

Das Christenthum hat aber nicht blos Gebote sondern auch Verheißungen. Warum nicht auch Drohungen? sie bestehen in der Nichterfüllung der Verheißungen; diese sind 1) das ewige Leben, Cat. q. 352, d. h. eine Fortdauer des Lebens der Seele in einem Zustande der Freude und Glückseligkeit. Es ist diese Verheißung dem N. T. eigenthümlich und dem A. T. unbekannt. Die alttestamentlichen Frommen kannten zwar die Idee des ewigen Lebens, aber ihre Hoffnung stützte sich auf keine göttliche Verheißung. Indessen erlangten sie doch das ewige Leben; denn was kann Gott abhalten, mehr zu geben, als er verheißen hat? Cat. q. 355, 2) der heilige Geist, Cat. q. 353. Das hängt damit zusammen, daß er keine Person ist, denn sonst könnte er nicht mitgetheilt werden. Wenn die Schrift ihm bisweilen Handlungen zuschreibt, die eigentlich nur von einer Person gelten können, so geschieht das in derselben Weise, wie sie anderen unpersönlichen Subjekten persönliche Handlungen zuschreibt: die Sünde täuscht, sie tödtet, die Liebe ist langmüthig, der Wind wehet wohin er will. So ist der heilige Geist lediglich eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes, die von diesem auf die Menschen übergeht. Es gibt eine doppelte Aeußerung des heiligen Geistes, eine temporäre, in den ersten Zeiten der Kirche, in die Augen fallend, bestehend in den Wundergaben, zum Behufe der Befestigung des Christenthums. Als dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf und es trat die zweite Art der Aeußerung ein, die nicht in die Augen fallende. Diese ist theils objektiv theils subjektiv, d. h. sie ist theils der Geist der Offenbarung, spiritus revelationis, der mit dem Evangelium zusammenfällt, wie denn das Evang. als Geist bezeichnet wird, 1 Kor. 2, 10. 2 Tim. 1, 10, weil es geistiger Art und Natur ist. Subjektiv betrachtet bezeichnet der heilige Geist als spiritus confirmationis die Gewißheit der ewigen Seligkeit, welche von Gott als Unterpfand dieser letzteren in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird. Diese subjektive Aeußerung des heiligen Geistes hat die objektive zu ihrer beständigen Voraussetzung; aber nicht alle, denen die objektive zu Theil wird, erhalten darum auch die subjektive, sondern nur die, welche der objektiven, d. h. der Verkündigung des Evangeliums Glauben schenken.

In den Bereich des prophetischen Amtes Christi gehört auch sein Tod, und das ist eben die wesentliche Bedeutung desselben. Es bedurfte nämlich der Inhalt der neuen Offenbarung einer Besiegelung, diese geschieht auf dreifache Weise, durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder, durch seinen Tod. Darauf wird die Stelle 1 Joh. 5, 8, bezogen: drei sind die da zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut; der Geist weckt Wunder, das Wasser bedeutet die Reinheit des Lebens, das Blut den Tod, Cat. q. 374, das Hauptgewicht in jenem Geschäfte der Besiegelung wird aber auf den Tod gelegt. Daher widmet der Katechismus demselben ein eigenes Kapitel 377 ff.

„Warum war es nöthig, fragt der Cat. q. 379, daß Christus so vieles litt und eines so schrecklichen Todes starb?“ weil die durch ihn zu Erlösenden meistentheils denselben Trübsalen und auch dem Tode unterworfen sind. Warum aber mußte Christus dieselben Trübsale, denselben Tod erdulden, denen die Gläubigen unterworfen sind? aus zwei Ursachen, so wie denn Christus auch auf zweierlei Weise die Seinen erlöst.

zuerst bewegt er sie durch sein Beispiel, daß sie auf dem Wege des Heiles, den sie betreten haben, beharren. Sodann bringt er ihnen in ihren Kämpfen und Gefahren Hülfe und befreit sie am Ende vom ewigen Tode. Wie hätte aber Christus seine Gläubigen bewegen können, in jener besonderen Frömmigkeit und Reinheit des Lebens, ohne welche sie nicht gerettet werden konnten, auszuharren, wenn er nicht den schrecklichen Tod, welcher die Frömmigkeit leicht zu begleiten pflegt, geschmeckt hätte? Oder wie hätte er für die Befreiung der Seinen von allen Uebeln so viele Sorge tragen können, wenn er nicht dieselben Uebel, so groß sie auch seyn mögen und für die menschliche Natur unverträglich, selbst erfahren hätte? das scheint Petrus zu bestätigen, 1 Petr. 2, 21. Ebenso Hebr. 2, 18. 4, 15. Insofern ist die Nothwendigkeit des Todes Christi, wie Fock mit Recht bemerkt S. 612, eine psychologische, sofern er nur im Tode den Gläubigen ein vollkommenes Vorbild werden konnte, sofern er nur durch eigene Erfahrung befähigt werden kann, mit uns Mitleid zu haben. Nun fragt der Katechismus, auf die oben gegebene Definition des prophetischen Amtes zurückgehend: auf welche Weise hat uns der Tod Christi den Willen Gottes bestätigt? in doppelter Hinsicht, zuerst so, daß er uns der großen Liebe Gottes versichert hat, vermöge welcher Gott uns schenken will, was er im Neuen Bunde verheißt, Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Hebr. 13, 20. 12, 24. Offenb. 1, 5. 3, 14. Sodann so, daß wir durch die Auferstehung Christi, welche nothwendig den Tod voraussetzt, unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert worden sind, unter der Bedingung, daß wir den Geboten des Herrn Jesu Gehorsam leisten. Denn dadurch wird uns gezeigt, daß diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden, und daß Christus diejenige Macht erlangt hat, vermöge welcher er denen, die ihm Folge leisten, das ewige Leben geben kann. Daraus folgt aber, fährt der Katechismus fort q. 386., daß unser Heil weit mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tode abhängt; das findet der Kat. bestätigt durch die Stellen Röm. 5, 10. 8. 34. Wenn die Schrift nichtsdestoweniger unser Heil dem Tode Christi zuschreibt, so kommt dieß daher, daß der Tod der Uebergang zur Auferstehung war, und daß vorzüglich der Tod Christi uns die Liebe Gottes vor Augen stellt, q. 387. Daher Socin Christi Auferstehung geradezu caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona nennt, wie denn die Schrift bezeugt: ist Christus nicht auferweckt worden, so ist unser Glaube eitel und wir sind noch in unseren Sünden. Diese Art der Hervorhebung der Auferstehung Christi entspricht dem ganzen Karakter des socinianischen Lehrbegriffes.

Damit setzt er sich in den direktesten Widerspruch mit der kirchlichen Genugthuungslehre. Die Meinung, daß Christus durch seinen Tod uns das Heil erworben und für unsere Sünden völlig genug gethan, bezeichnet Cat. qu. 388. als falsch, irrig und verderblich. Daß sie falsch, irrig ist, erhellt daraus, daß sie nicht nur in der Schrift nicht enthalten ist, sondern auch der Schrift und der gesunden Vernunft widerstreitet. Zuerst wird die Schriftwidrigkeit bewiesen. Die Schrift bezeugt nämlich sehr oft, daß Gott den Menschen umsonst (gratuito) die Sünden erläßt, 2 Kor. 5, 19. Röm. 3, 24, 25. Nun aber widerspricht nichts so sehr der umsonst geschehenen Vergebung als die Genugthuung Eph. 2, 8. Matth. 18, 23. Wenn einem Gläubiger Genugthuung geleistet wird, sey es vom Schuldner oder von einem anderen im Namen des Schuldners, so kann nicht behauptet werden, daß der Gläubiger blos aus Gnade die Schuld erlasse. Dieselbe Genugthuung widerspricht aber auch der gesunden Vernunft; denn es würde daraus folgen, daß Christus auch den ewigen Tod, den die Menschen durch ihre Sünde verdient hatten, erduldete; ferner, daß wir Christo zu größerem Danke verpflichtet wären als Gotte, da jener uns große Gnade, dieser uns gar keine erwiesen hätte. Dieselbe Ansicht ist aber auch verderblich, weil sie der Sünde Thür und Thor öffnet, oder wenigstens zur Vernachlässigung der Frömmigkeit einladet. Die Schrift aber bezeugt, der Tod Christi habe auch den Zweck, uns von der Ungerechtigkeit abzuziehen, Tit. 2, 14. Gal. 1, 4. 1 Petri 1, 18. Hebr. 9, 14. Cat. qu. 389—393.

Darauf geht der Kat. über zu den Vernunft- und Schriftbeweisen, welche für die Lehre von der Genugthuung vorgebracht werden. Der Vernunftbeweis ist folgender: in Gott ist von Natur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; nach jener erläßt er die Sünde, nach dieser straft er sie. Da aber Gott seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit zugleich genugthun wollte, traf er die Veranstaltung, daß Christus an unserer Statt den Tod erduldete und so der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung leistete, so daß von der menschlichen Natur, die Gott beleidigt hatte, die Genugthuung ausging. Dagegen wird so argumentirt, daß der Obersatz geläugnet wird, wonach Barmherzigkeit und Gerechtigkeit von Natur (naturaliter) in Gott sind; denn in diesem Falle würde Gott einestheils keine Sünde strafen, anderntheils keine Sünde vergeben können; denn Gott kann nicht gegen seine Natur handeln. Da nun Gott verzeiht und bestraft, wenn er will, so erhellt daraus, daß jene Eigenschaften in ihm sind nicht von Natur, sondern als Wirkungen seines Willens. Ueberdieß nennt die Schrift die Gerechtigkeit, wie sie hier gefaßt wird, die strafende Gerechtigkeit, niemals Gerechtigkeit, sondern Zorn Gottes, und schreibt es vielmehr der Gerechtigkeit zu, wenn Gott Sünden verzeiht 1 Joh. 1, 9. Röm. 3, 25. 26. Cat. qu. 394—396. Die socinianischen Theologen setzen dazu, daß Gott jene strafende Gerechtigkeit nicht gewollt habe. Darum vergiebt Gott Sünde schon im A. Testam., wo doch die genannte Genugthuung noch nicht geleistet war. Uebrigens würde der Gerechtigkeit nicht genug geschehen, wenn ein Anderer als der Strafbare die Strafe erlitte; es ist auch kein wahrhafter Erlaß der Strafe, wenn sie an einem Anderen vollzogen werden soll. Remission und Satisfaktion reimen sich nicht zusammen. Mithin ist die Satisfaktion weder nöthig noch möglich. Mann kann nicht sagen, daß Christi leidender Gehorsam unsere Strafen getragen habe. Denn Schuld und Strafe sind unübertragbar. Auf jeden Fall kann ein Einzelner, auch wenn er Gott wäre, nicht alle Schuld tragen. Auf der anderen Seite konnte Christi thätiger Gehorsam uns von der Verpflichtung, das Gesetz zu erfüllen, nicht entbinden. Denn Alles, was Christus gethan, hat er deswegen gethan, weil der Vater es ihm befohlen und weil er insofern dazu verpflichtet war. Daher kann es Niemanden zu gute kommen. Ueberhaupt kann uns fremde Gesetzeserfüllung von unserer Verbindlichkeit gegen Gottes Gesetz und Wille nicht befreien.

Die Schriftstellen, die von orthodoxer Seite für die Lehre von der Genugthuung angeführt werden, sind solche welche bezeugen, 1) daß Christus für uns oder für unsere Sünden gestorben sey, 2) daß er uns erlöst (redemit) oder seine Seele als Lösegeld redemtio für viele gegeben, 3) daß er unser Mittler ist, 4) daß er uns mit Gott versöhnt hat, daß er die Versöhnung sey für unsere Sünden, 5) zuletzt beruft man sich noch auf die Opfer, welche als Vorbilder den Tod Christi zuvor abgebildet haben. — Alle diese Klassen von Stellen sucht nun der Kat. zu beseitigen: 1) die Schrift bezeugt auch, daß wir für die Brüder das Leben hingeben sollen 1 Joh. 3, 16. Kol. 1, 24., worin nichts Genugthuendes liegt. Die Worte „pro nobis" heißen nicht „loco vel vice nostri", sondern „propter nos", was der Apostel deutlich sagt 1 Kor. 8, 11., und Röm. 4, 25. sagt der Apostel, der Herr sey wegen unserer Sünden gestorben. 2) der Begriff der Loskaufung (redimere, redemtio) wird im A. und N. T. so angewendet, daß davon alle Genugthuung ausgeschlossen bleibt. Gott hat sein Volk aus Aegypten erlöst, er hat seinem Volke eine Erlösung bereitet, Jes. 29, 22. Gott hat Abraham und David erlöst, Ps. 31, 6. und Moses wird ein Erlöser genannt, Apg. 7, 35. Wir sind aus unseren Sünden und eitlem Wandel erlöst, Tit. 2, 14. 1 Petri 1, 18., oder vom Fluch des Gesetzes, Gal. 3, 13., es ist doch gewiß, daß Gott Niemanden eine Genugthuung geleistet hat. Sondern das Wort redemtio, Erlösung, bedeutet lediglich Befreiung; durch Christi Tod haben wir die Befreiung von den Sünden und von der Strafe derselben erhalten. 3) der Begriff Mittler involvirt ebensowenig den Begriff der Genugthuung, da auch Moses Mittler zwischen Gott und dem Volke genannt wird. Sondern Christus heißt in der Schrift Mittler, weil er den neuen und ewigen Bund

Gottes mit den Menschen geschlossen und den gesammten Willen Gottes, wodurch uns der Zugang zu diesem eröffnet ist, uns geoffenbart hat. 4) es wird nirgends gesagt, daß Gott durch Christum mit uns versöhnt worden, sondern indem vielmehr geschrieben steht, Gott habe uns mit sich versöhnt, 2 Kor. 5, 18. Kol. 1, 20., so erhellt daraus die Unrichtigkeit der gegnerischen Meinung. Die durch Christum geschehene Versöhnung besteht darin, daß er uns, die wir Feinde Gottes und ihm entfremdet waren, den Weg gezeigt, wie wir uns zu ihm bekehren und mit ihm versöhnt werden konnten. Der Begriff der Genugthuung liegt eben so wenig in dem Ausdrucke, daß Christus unsere Sünde getragen; denn als Christus viele Krankheiten unter dem Volke geheilt, heißt es, es sei damals das Wort des Propheten erfüllt worden: er trug unsere Schwachheiten (infirmitates) und nahm auf sich unsere Krankheiten, Matth. 8, 17. Jes. 53, 4. Doch hat Gott niemals für die Sünden genuggethan, noch Christus für die Krankheiten der Menschen. — Jener Ausdruck will so viel besagen, daß Christus alle Sünde von uns weggenommen; daher er auch das Lamm Gottes heißt, das der Welt Sünde hinwegnimmt, Joh. 1, 29., und die Schrift sagt: er sey einmal dahingegeben, auf daß er Vieler Sünde wegnehme, Hebr. 9, 28. Wenn er unsere Versöhnung propitiatio heißt, Röm. 3, 25., so folgt daraus keineswegs die Genugthuung, da auch der Deckel der Bundeslade so hieß, von dem doch gewiß ist, daß er Gott nicht Genugthuung geleistet, Hebr. 9, 5. Eph. 25, 22. Der Sinn des Ausdruckes Versöhnung ist dieser, daß Gott sich uns in Christo über alle Maaßen gnädig (propitius) erwiesen hat. 5) was die Opfer des alten Bundes betrifft, so wurde Christi Tod nur durch das Schlachten jenes Thieres vorgebildet, das alljährlich (am Versöhnungstage) geschlachtet wurde, und mit dessen Blute der Hohepriester in das Allerheiligste einging. Sowie diese Schlachtung nicht selbst ein Opfer, sondern nur die Vorbereitung der Opferung war, die durch die Darbringung im Allerheiligsten geschah, so war auch Christi Tod nur der Anfang und die Vorbereitung des Opfers, das er darbrachte, als er in den Himmel einging. Cat. q. 397—414.

Während das prophetische Amt nur das Leben Christi auf Erden betrifft, so beziehen sich die beiden anderen Aemter, das königliche und das hohepriesterliche, auf die Thätigkeit des erhöhten Erlösers. Wenn Socin behauptet, daß dieses letztere nicht an sich selbst (re ipsa), sondern nur in subjektiver Betrachtung vom königlichen unterschieden wird, so widmet doch der Kat. jedem eine abgesonderte Betrachtung und eine eigenthümliche Sphäre: de officio Christi regio. q. 456—475, de munere Christi sacerdotali q. 476—486.

Das königliche Amt besteht darin, daß der von den Todten auferweckte und in den Himmel aufgenommene zur Rechten Gottes sitzt, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, daß alle seine Feinde ihm zu Füßen gelegt sind, so daß er die Seinen regieren, schützen und in Ewigkeit bewahren kann. Christus ist nun gewissermaßen Statthalter Gottes. Cat. q. 472 giebt auf die Frage: was heißt es, zur Rechten Gottes sitzen, die Antwort: an seiner Stelle regieren: vices Dei gerere; doch ist dieser Ausdruck in der Ausgabe von 1684 ausgelassen worden. Diese königliche Herrschaft Christi ist, wie Ostorodt bemerkt, „die vornehmste Ursache, um welcher willen er unser Heiland, und Gott und Gottes Sohn ist und genennet wird.“ Sie vollendet sich darin, daß Christus die Seinen wieder in das Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt, daß er überhaupt als Richter über die Lebendigen und die Todten jedem nach seinen Werken vergelten wird. Die Erhöhung Christi beginnt nicht mit der Auferstehung; denn damals bis zu seiner Auffahrt hatte Christus noch keinen verklärten Leib; was daraus hervorgeht, daß er aß und trank; sondern die Erhöhung, somit auch das königliche Amt, beginnt mit der Auffahrt, da er den verklärten Leib empfing und zur Rechten des Vaters sich setzte. Der Socinianismus nährte anfangs auch chiliastische Ideen; durch den Einfluß Socin's, der sie schriftlich bekämpfte, geschah es, daß sie wenigstens von den bedeutenderen socinianischen Theologen nicht vorgetragen wurden, so wie denn auch im Kat. keine Spur davon sich findet.

Das hohepriesterliche Amt hängt, wie der Kat. lehrt q. 476, mit dem königlichen enge zusammen; vermöge dieses letzteren kann Christus uns in allen Nöthen zu Hülfe kommen; vermöge jenes priesterlichen Amtes will er uns zu Hülfe kommen und kommt uns wirklich zu Hülfe, und die Art seiner Hülfeleistung heißt sein Opfer. — Demnach ist das hohepriesterliche Amt nur die volle Wirklichkeit des königlichen. — Seine Hülfeleistung wird Opfer genannt, in figürlichem Sinne: so wie im alten Bunde der Hohepriester in das Allerheiligste einging und was zur Sühnung der Sünde des Volkes gehörte, ausrichtete, so ist Christus in den Himmel eingedrungen, auf daß er daselbst für uns vor Gott erscheine und Alles ausrichte, was die Sühnung (expiatio) unserer Sünden betrifft, Hebr. 2 17. 4, 14. 5, 1. 9, 24. Die Sühnung der Sünden ist die Befreiung von den Strafen, welche die Sünden begleiten, seyen es temporäre oder ewige Strafen, — und die Befreiung von den Sünden selbst, so daß wir denselben nicht mehr Folge leisten. Christus befreit uns von den Strafen der Sünde, da er vermöge der vollen absoluten Gewalt und Macht, die er vom Vater erhalten hat, uns beständig schützt, und durch seine Dazwischenkunft den Zorn Gottes von uns ferne hält, was die Schrift so ausdrückt, daß er für uns Fürbitte thue. Sodann befreit er uns von der Knechtschaft der Sünde selbst, da er durch dieselbe Macht uns von allen Arten von Sünden abzieht, indem er uns an seiner eigenen Person zeigt, was der erlangt, der vom Sündigen abläßt, oder indem er auch auf andere Weise, durch Ermunterung und Ermahnung uns Hülfe leistet und zumal durch Strafen uns vom Joche der Sünde befreit. — Die Ursache, warum dieses Opfer im Himmel gebracht wird, ist diese, daß es ein Tabernakel erforderte angemessen der Beschaffenheit des Hohenpriesters. Da nämlich dieser unsterblich und sein Opfer unvergänglich ist, so mußte er in ein ewiges Tabernakel eingehen; ein solches ist allein der Himmel, der Sitz und die Wohnung Gottes; darum mußte Christus im Himmel sein hohepriesterliches Amt verrichten, Hebr. 7, 26. 8, 4. 10, 1. 5. Denn so lange er auf Erden war, war er nicht Hoherpriester, wofür Hebr. 8, 4. angeführt wird.

5) Soteriologie. Diese Lehre gestaltet sich entsprechend der Anthropologie und Christologie. Das Resultat jener war, daß die Freiheit des Menschen zum Guten, wenngleich keineswegs aufgehoben, doch nicht mehr im normalen Zustande ist. In allen Menschen ist zwar von Natur der Wille, die Gebote Gottes zu erfüllen, aber die Kräfte dazu sind gering. Nichtsdestoweniger sind sie nicht so gering, daß der Mensch, wenn er sich Gewalt anthun will und er von der göttlichen Gnade unterstützt wird, dem göttlichen Willen nicht Gehorsam leisten könnte. Die göttliche Hülfe aber versagt Gott keinem von denen, welchen er seinen Willen geoffenbart; denn sonst könnte Gott die Uebelthäter (gerechterweise) nicht strafen. Cat. q. 427. Jene göttliche Unterstützung ist eine doppelte, eine äußere und eine innere; die äußere sind die Verheißungen und Drohungen, wovon jedoch die Drohungen eine weit größere Kraft enthalten; daher es leichter ist den Willen Gottes zu erfüllen unter dem neuen Bunde als unter dem alten Bunde, weil der neue Bund viel bessere Verheißungen hat. Wobei Ostorodt bemerkt, daß die Hoffnung des großen Lohnes den Menschen lustig und willig macht, Gottes Gebot zu halten; die innere Unterstützung besteht darin, daß Gott in den Herzen derer, die ihm gehorchen, seine Verheißungen besiegelt. Cat. q. 428—430; nach Socin auch darin, daß Gott die Unvollkommenheit der äußeren Offenbarung durch die Erleuchtung des inneren Sinnes ergänzt. Anstatt dessen hat der Katechismus von 1684 den Gedanken, daß Gott auf unmittelbare Weise auf den Willen des Menschen einwirkt. Demnach gestaltet sich die Sache so: dem Menschen wird Gottes Wille kundgethan, mit seinen Verheißungen. Darauf folgt die Willensbestimmung des Menschen, dem göttlichen Gesetze Gehorsam zu leisten; daraus ergiebt sich die innere Versiegelung der äußerlich vernommenen Verheißung, worin sich die göttliche Unterstützung vollendet. In einzelnen besonderen Fällen — dieß ist die Ansicht Socin's — tritt ein unmittelbares Eingreifen in die Selbstbestimmung des Menschen ein, das gewöhnliche ist der angegebene Proceß, der wesentlich pelagianische Tendenz verräth.

Damit sind nun alle Schwierigkeiten beseitigt, die im lutherischen sowohl als im reformirten Lehrbegriffe aus dem servum arbitrium, aus dem Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkung zur verderbten Natur des Menschen sich ergeben. Die Prädestination ist nichts anderes als der göttliche Rathschluß, denjenigen, die an Jesum glauben und ihm gehorchen, das ewige Leben zu geben, und die das Heil verwerfen, mit dem ewigen Tode zu bestrafen. Alle Stellen, welche die Selbstentscheidung des Menschen zu Gutem als Folge und Wirkung einer inneren göttlichen Gnadenwirkung auffassen, werden beseitigt. Es werden die gangbaren Gründe gegen die Prädestination vorgebracht, daß Gott nicht Urheber der Sünde seyn könne, daß Gott ungerecht wäre, wenn er den Menschen bestrafte, der, weil er nicht prädestinirt ist, nicht anders als sündigen könnte. Cat. qu. 431—450.

Die Rechtfertigung durch den Glauben wird im socinianischen System gelehrt, aber freilich konnte, in Folge der Christologie, das nicht anders geschehen, als daß ein starker Gegensatz gegen die evangelisch-protestantische Auffassung herauskam. Der Glaube enthält in sich drei Momente 1) den Assensus, wodurch wir Jesu Lehre als wahr bekennen; dieser Glaube bringt nicht nothwendig das Heil; 2) das Vertrauen auf Gott durch Christum, was auch das Vertrauen auf Christum in sich enthält; daran reiht sich 3) der Gehorsam gegen Gottes Gebote; — insofern der Glaube dieß beides ist, bringt er das Heil und ist rechtfertigend. Cat. qu. 416—419. Der Begriff der Rechtfertigung wird zunächst so gefaßt, wie bei den Reformatoren im Gegensatze zu der katholischen Bestimmung. Die Rechtfertigung besteht, nach dem Cat. qu. 453, darin, daß Gott uns für gerecht hält; das vollzieht er, indem er uns die Sünden erläßt und uns mit dem ewigen Leben beschenkt, Röm. 4, 2, Ps. 32, 1. 2. Weitere Ausführung geben die socinianischen Theologen. Der Glaube an Christum als unzertrennlich gedacht vom Gehorsam gegen die Gebote Christi, ist die Bedingung unserer Rechtfertigung, die causa sine qua non. Sofern nun das eigentlich Versöhnende vom Werke Christi ausgeschlossen ist, so wird im Grunde, bei aller äußerer Aehnlichkeit des Begriffs der Rechtfertigung mit dem protestantischen, doch eine ganz andere Rechtfertigung aufgestellt. Die Werke sind das eigentlich Rechtfertigende. Daß sie immer unvollkommen sind, das macht die Rechtfertigung nicht unmöglich. Es kommt auf das Bestreben an, Christo gehorsam seyn zu wollen, auf das im Geiste Wandeln, nicht nach dem Fleische; denn unser Wandel ist nur die Bedingung unserer Rechtfertigung; die eigentlich bewirkende Ursache ist die Gnade Gottes, die uns die Sünde erläßt, auch wo unser Wandel den Anforderungen des göttlichen Gesetzes nicht völlig entspricht. Die Rechtfertigung ist keineswegs eine Zurechnung der Genugthuung (satisfactio) Christi —, denn es giebt keine solche, wie wir gesehen haben; wenn es auch eine solche gäbe, so schließt sie die Zurechnung aus. Denn, ist für uns genug gethan, was bedarf es noch einer Zurechnung? Vollends eine Unmöglichkeit ist die Zurechnung der Genugthuung durch den Glauben. Denn die Genugthuung ist vorhanden, ehe wir daran glauben, sie ist also von unserem Glauben unabhängig. — Ueberhaupt aber ist die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit in der Schrift nicht begründet. Das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ist eine menschliche Erfindung, ein nichtiger Traum. So wird der Socinianismus durch die Consequenz seines eigenen Prinzips dazu getrieben, gezwungen, den wahren Trost der beunruhigten Gewissen für eitle Träumerei zu erklären.

6) Die Lehre von der Kirche bietet viele Aehnlichkeit mit der protestantischen. Der Kat. q. 488 ff. erörtert in protestantischer Weise den Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird die gesunde Lehre angegeben, und alle weiteren Fragen werden durch die Bemerkung abgeschnitten, daß im Vorhergehenden gesagt worden, was die gesunde Heilslehre sey. — Im Kirchenregiment (Cat. qu. 491—508) wird von dem Grundsatze ausgegangen, daß das Kirchenregiment von dem weltlichen Regimente sorgfältig zu unterscheiden sey. Das Kirchenregiment ist insofern monarchisch, als Christus der König, das Haupt der

Kirche ist, aber unter ihm sind alle gleich; alle stehen zu ihm in demselben Verhältnisse und haben dieselben Rechte. Das Bedürfniß der Gemeinschaft ruft nun verschiedene kirchliche Aemter vor, die aber immer der Gemeinschaft untergeordnet bleiben. Es werden dreierlei Aemter unterschieden, Pastoren, Aelteste, Diakonen; die ersten verwalten das Lehramt, die zweiten befassen sich mit der allgemeinen Leitung der Gemeinde und mit Schlichtung von Streitigkeiten; den Diakonen kommt die Finanzverwaltung, die Armen-, Wittwen- und Waisenpflege zu. Die Aeltesten und Diakonen werden von der Gemeinde gewählt, die Geistlichen oder Pastoren von der Synode. Die Vertreter der drei genannten Aemter bilden vereinigt den Vorstand jeder Gemeinde, deren Versammlung bisweilen für die Kirchenzucht und den Finanzstand herbeigezogen wird. Die höchste nnd letzte Instanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, bestehend aus den Vorständen der einzelnen Gemeinden. — Der Socinianismus hat die Kirchenzucht aufrecht gehalten (Cat. qu. 509—521.). Sie ist eine doppelte, insofern sie theils von allen Christen geübt wird, theils von denjenigen Personen, die der Gemeinde vorstehen; für jene werden angeführt Hebr. 3, 12. 13. 10, 24. 12, 15. 1 Theſſ. 5, 11. 14. Die Kirchenzucht selbst ist theils eine private, theils eine öffentliche, je nachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht gelangt sind. Die öffentliche Kirchenzucht besteht „verbis, oratione et facto"; das wird vom Katechismus näher so erklärt; zuerst wird eine öffentliche Ermahnung und Zurechtweisung gegeben, 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 2, 6.; sodann folgt Ausschließung von dem Umgange; — darauf die Excommunication, 1 Kor. 5, 11. 2 Theſſ. 3, 6. 10. 14. 15. Matth. 18, 17. Zweck ist die Besserung der so Gestraften; wenn sie sich bessern, werden sie wieder aufgenommen; die Gewalt zu binden und zu lösen, die der Herr der Kirche gegeben, ist die Erklärung, nach dem Worte Gottes, wer würdig sey, wer nicht, Mitglied der Kirche zu seyn. Mit einer löblichen Sorgfalt wurde der Grundsatz festgehalten, daß sich der Staat in die Kirchenzucht nicht zu mischen habe. Der Staat sollte überhaupt die Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen; die Socinianer hatten ein nahe liegendes Interesse, diesen Grundsatz aufzustellen, der so oft gegen sie verletzt worden war. Damit verband sich aber die strengste Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit. Socin verdammte schlechthin allen aktiven Widerstand gegen die Obrigkeit, selbst wo er den Schutz der religiösen Ueberzeugung betraf; daher erschienen ihm die Kämpfe der Protestanten in Frankreich und in Holland für ihre religiöse Freiheit als frevelhafte Auflehnung. Der Christ ist also verpflichtet, Alles zu leiden, was die weltliche Obrigkeit über ihn verhängt; aber thätigen Gehorsam ihr zu leisten ist er nur in den Fällen verpflichtet, wo die Gebote dem Worte Gottes nicht widerstreiten; lieber soll man Alles, selbst den Tod über sich ergehen lassen als Gottes Wort zuwider handeln. Der Grundsatz, lieber Unrecht leiden als Unrecht thun, wird auch auf die Privatverhältnisse angewendet; man soll nur in dringenden Fällen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit verfolgen; auch auf den Krieg wird jener Grundsatz angewendet, und der Kriegsdienst verworfen, doch mit einer gewissen Modification. So wie es erlaubt ist, Waffen bei sich zu tragen, um die Räuber von sich abzuhalten, so darf man auch dem Feinde in Reihe und Glied entgegengehen, die Waffen gegen ihn schwingen, um ihm Furcht einzujagen, aber niemals die Waffen selbst gebrauchen. — In dieselbe Kategorie gehört auch die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Socin und die Mehrzahl der socinianischen Theologen beantworten sie bejahend, unter der Bedingung, daß dabei die Gebote Christi niemals übertreten werden. Insofern nun die Kriminaljustiz und der Krieg als den Geboten Christi absolut zuwiderlaufend angesehen wurden, war dadurch die Bekleidung eines öffentlichen Amtes zur Unmöglichkeit gemacht.

7) In der Eschatologie kommen hauptsächlich zwei Punkte in Betracht. 1) Die Auferstehung des Fleisches wird als solche aufgegeben, d. h. als Auferstehung derjenigen Leiber, die wir auf Erden gehabt haben; wir werden wohl wieder Leiber erhalten, aber

geistliche, wie Paulus lehrt, 1 Kor. 15. Dadurch ist die Identität der Person nicht in Zweifel gestellt; denn dazu bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Substanz des Menschen, und diese ist nicht der verwesliche Körper, sondern der Geist. 2) Die Gottlosen nebst dem Teufel und seinen Engeln werden der endlichen Vernichtung preisgegeben und darin besteht ihre Strafe. Die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammniß haben diesen Sinn. Schienen Aussprüche Christi und der Apostel dieser Auffassung zu widersprechen, so behalfen sich die socinianischen Theologen mit Annahme von Accommodationen Christi und der Apostel an die Zeitvorstellungen. So führt uns das Ende des Lehrbegriffes an dessen Anfang zurück, wo als Zweck der christlichen Religion angegeben wurde, dem Menschen unsterbliches, ewiges Daseyn zu sichern.

So weit die Darstellung dieses merkwürdigen Lehrsystems, worin sich Biblisches und Unbiblisches, berechtigte Polemik mit so viel unberechtigter auf so wunderbare Weise durchkreuzen. Der Socinianismus ist der eigentliche Vorläufer des neueren Rationalismus und verdient um deswillen hauptsächlich Aufmerksamkeit.

Durchgehends haben wir als Quelle benützt das ausgezeichnete Werk von Otto Fock, „der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. Kiel 1847." Für die Darstellung des Lehrbegriffes haben wir durchgängig den Katechismus gebraucht und noch mehr hervorgezogen als es Fock that. Zu unseren eigenen Excerpten aus den Schriften des Faustus Socin brauchten wir nicht unsere Zuflucht zu nehmen, weil wir bei Fock eine so reiche Fundquelle auch in dieser Beziehung fanden. Herzog.

Sodalität, s. Brüderschaft.

Sodom, s. Palästina, Bd. XI. S. 11.

Sohar, Buch, s. Kaballa.

Sohn Gottes, s. Trinität.

Soissons, Synoden. Im Jahre 743 veranstaltete Pipin der Kleine eine Synode zu Soissons, zu welcher sich 23 Bischöfe einfanden, die in Verbindung mit weltlichen Großen unter dem Vorsitze von Bonifacius, Erzbischof von Mainz, zehn Canones aufstellten, welche die Bestimmungen des nicänischen Concils und der anderen öcumenischen Synoden von Neuem sanktionirten, ebenso die Canones, welche schon Karlmann, gleichfalls unter Theilnahme des Bonifacius, hatte geben lassen (742) und dahin sich aussprachen, daß die Geistlichen der Jagd nicht obliegen, unbekannte Personen kirchliche Verrichtungen nicht vollziehen, die Grafen für die Ausrottung des heidnischen Aberglaubens sorgen, die Geistlichen dem ehelichen Leben fremd bleiben, Sittenlosigkeit und Blutschande gestraft werden, der Genuß von Kirchengütern den Laien zugestanden seyn sollte. Die Sprengel von Rheims und Sens wurden zu Metropolitansprengeln erhoben und gegen den Kleriker Adelbert, der als Ketzer von Bonifacius ebenso gehaßt und verschrieen wurde wie der Kleriker Clemens (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II. 1. Bonn 1846. S. 26 f.), verfuhr die Synode mit kirchlicher Bestrafung; die hierher gehörige Literatur s. in Chr. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 459. Die kirchlichen Irrungen und Verwickelungen, die unter den schwachen fränkischen Fürsten herrschten, führten eine neue Synode im Jahre 852 in Soissons herbei. Sie zählte 26 Bischöfe; der König Karl der Kahle wohnte selbst ihr bei. Die fränkischen Bischöfe betheiligten sich damals häufig an Empörungen gegen die weltliche Macht; in Folge eines solchen Vergehens war Ebbo, Erzbischof von Rheims, abgesetzt, Hincmar sein Nachfolger geworden. Nun war wohl Ebbo von Ludwig dem Deutschen zum Bischof von Hildesheim ernannt und, wie auch sein Metropolit Rabanus bezeugt, vom Pabste restituirt worden; er hatte daher auch fortwährend Weihen vollzogen. Weil aber bisher der Kanon galt, daß ein Bischof nur durch Dekret der anderen Bischöfe in einen anderen Sitz übergehen könnte, wurde die Gültigkeit der von Ebbo vollzogenen Priesterweihen angefochten und damit ein kirch-

liches Zerwürfniß hervorgerufen (s. Gieseler a. a. O. S. 64). Die Synode zu Soissons erklärte darauf die von Ebbo vollzogenen Weihen für ungültig, die von Hincmar aber für kanonisch; zugleich sprach sie an den König Karl die Bitte aus, den gefaßten Beschluß aufrecht zu erhalten. Darauf erließ Karl ein Capitular von 12 Artikeln, die unter Anderem den Grafen die Verpflichtung auferlegten, widerspenstige Geistliche zum Gehorsam zu zwingen (s. die Literatur bei Walch a. a. O. S. 541). Die beiden folgenden Synoden zu Soissons, im Jahre 861 unter dem Vorsitze des Bischofs Rothad von Soissons und im Jahre 862 unter dem Vorsitze des Erzbischofs Hincmar von Rheims betrafen die zwischen Beiden obschwebenden Händel (s. d. Art. „Hincmar", vgl. Walch a. a. O. S. 554 f.) Eine neue Synode wurde im J. 866 auf Veranstaltung von Pabst Nicolaus I. (s. d. Art.) zu Soissons gehalten; sie betraf noch immer die Störungen, die durch die Weihen entstanden waren, die Ebbo vollzogen hatte. Unter den von Ebbo Geweihten befand sich auch der Bischof Wulfad, den Karl der Kahle restituirt wissen wollte. Pabst Nicolaus forderte daher, daß eine Synode Ebbo's Verfahren und Wulfad's Schicksal einer neuen Prüfung unterziehen sollte. Darauf versammelten sich 35 Bischöfe in Soissons, doch bestätigten sie die früheren Beschlüsse und wollten dem Pabste die Restituirung der von Ebbo Geweihten überlassen wissen; ehe aber noch Nicolaus nach dem Verlaufe der Verhandlungen eine Entscheidung geben konnte, ließ Karl den Bischof Wulfad zum Erzbischof von Bourges weihen und Nicolaus ließ dann auf einer neuen Synode zu Troyes die Weihe Wulfad's für kanonisch erklären (s. Walch a. a. O. S. 560 f.) Eine neue Synode wurde im Jahre 941 in Soissons gehalten, als unter den letzten Karolingern die heftigsten politischen Stürme in Frankreich wütheten. Der Erzbischof von Rheims, Artaud, stand auf der Seite des Königs Ludwig IV., die Grafen Hugo und Hebert nahmen aber die Stadt ein, Hugo veranstaltete darauf in der Abtei St. Crispins eine Versammlung von Bischöfen, die ihn zum Erzbischof von Rheims erwählten und Artaud für abgesetzt erklärten (s. Walch a. a. O. S. 595). Geschichtlich weit merkwürdiger als die eben erwähnten Synoden ist die Synode, welche im J. 1092 gegen den des Tritheismus beschuldigten und von Anselm (s. d. Art.), Erzbischof von Canterbury bekämpften Roscelin (s. d. Art.) in Soissons gehalten wurde, wo derselbe widerrufen mußte (s. zu Walch a. a. O. S. 660 auch Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II. 2. Bonn 1848. S. 387 f.). Nicht minder merkwürdig ist die durch den päbstlichen Legaten Conon, Bischof von Präneste, im Jahre 1121 gegen Abälard (s. d. Art.) gehaltene Synode zu Soissons, wo Abälard von den Bischöfen, unter Verweigerung einer Vertheidigung, gezwungen wurde, seine Schriften selbst dem Feuer zu übergeben (s. Walch a. a. O. S. 692 und Gieseler a. a. O. S. 391 f.). Als Innocenz III. seine Gewaltherrschaft bereits über Sicilien und Deutschland zur Geltung gebracht sah, richtete er sein Augenmerk auch auf Frankreich, wo Philipp August regierte, der seine Gemahlin, Ingeburgis, verstoßen hatte. Um die Ehesache des Königs zu schlichten, die demselben von den französischen Bischöfen gegebene Einwilligung zu einer zweiten Ehe zu vernichten und den König zu nöthigen, die Gemahlin wieder zu sich zu nehmen, ließ Innocenz durch seinen Legaten Octavian eine Synode zu Soissons im Jahre 1201 veranstalten. Bei der Gährung des Volkes mußte Philipp August seine Gattin wieder an sich nehmen, Innocenz sah aber doch seinen Willen erfüllt (s. Walch a. a. O. S. 721, Gieseler a. a. O. S. 119 f.). Endlich im J. 1449 hat noch eine Synode zu Soissons stattgefunden, die der Erzbischof von Rheims, Johann Juvenal Ursinus abhielt. Die Synode beschäftigte sich mit der Aufstellung mehrerer Beschlüsse, welche sich auf die Beseitigung mancher kirchlicher Mißbräuche bezogen und schloß sich hinsichtlich der gottesdienstlichen Ordnung an die von dem Baseler Concil gegebenen Dekrete an (s. Walch a. a. O. S. 851).

Neudecker.

Sokrates. Der griechische Kirchengeschichtschreiber Sokrates wurde zu Constantinopel um das Jahr 380 geboren. Nach Beendigung seiner nicht unrühmlichen Studien, deren Leitung Helladius und Ammonius anvertraut war, wurde er Sachwalter,

Scholastikus. Sein kirchengeschichtliches Werk ist eine Fortsetzung der Arbeit des Eusebius und umfaßt in sieben Büchern die Zeit von 306—439. Das Verdienst dieser Fortführung liegt in der einfachen, durch Quellenauszüge reichlich unterstützten Zusammenstellung des Thatsächlichen, bei verhältnißmäßig wenigen Irrthümern. Wie ernst er es nahm, zeigt sich auch darin, daß er die beiden ersten Bücher seines Werkes auf's Neue ausarbeitete, als er bemerkt hatte, sein bisheriger Gewährsmann Rufinus sey nicht ganz zuverläßig. Auch daß man ihn einen Novatianer genannt hat (so Nicephorus Callistus), ist nur ein Zeugniß dafür, daß er die Novatianer billiger als damals üblich beurtheilte. Darauf scheint sich auch die Angabe des Photius (bibl. 28) zu reduciren, daß Sokrates in der Glaubenslehre *οὐ λίαν ἀκριβής* sey. Von dem Vorzug ruhigerer Beurtheilung des Abweichenden zeugt auch seine leidenschaftslose Darstellung der verschiedenen Fastengebräuche in den Kirchen und der damit zusammenhängenden Streitigkeiten. Er nimmt diesen von vornherein Wichtigkeit und Berechtigung durch die Bemerkung, daß Christus und die Apostel den Christen in diesen Dingen völlige Freiheit gelassen. Dann geht er zur Berichterstattung über die damalige sehr mannichfaltige Fastenpraxis fort, spricht von der verschiedenen Anschauung hinsichtlich der Ehe der Priester, der Anordnung allgemeiner Tauftage, der Stellung der Altäre in den Kirchen, den verschiedenen Gebetszeiten ꝛc. Gegen solche, die ängstlich das jüdische Ritual auf das christliche Gebiet verpflanzten, kämpft er auch so, daß er ihnen die vollen Consequenzen ihres Strebens vorhält. Eine kunstmäßige Form trägt seine Darstellung nicht. In Bezug auf kritiklose Aufnahme von Wundererzählungen steht er nicht über seinen Zeitgenossen.

Ausgabe: Valesius 1659 (mit Eusebius und Sozomenus zusammen), öfters nachgedruckt. — Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs eccl. IV. p. 78. Schröckh, Christl. Kirchengesch. VII. S. 194 ff. — (Holzhausen, de fontibus quibus Socrates, Soz. et Theod. usi sunt. Goett. 1825; Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung.)

Solitarii, Benennung der Manichäer (s. den Art.).

Solitarius, Philippus. Diesen Namen führte ein griechischer Mönch von unbekannter Herkunft, welcher zu Ende des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich in Constantinopel ein mystisch-ascetisches Werk unter dem Titel *Δίοπτρα,* Spiegel des christlichen Wesens, verfaßte. Es ist gerichtet an den Mönch Callinicus und in politischen Versen geschrieben; die Form ist dialogisch, Leib und Seele werden personificirt und treten als Potenzen der menschlichen Natur einander gegenüber, um sich über ihre Bestimmung gegenseitig aufzuklären und auf das Ende des Lebens vorzubereiten. Aus dem Schluß geht hervor, daß die Beendigung der Schrift in das Jahr 1095 fällt. Das Werk muß schon unter den Zeitgenossen Aufsehen erregt und Beifall gefunden haben, da es von der Hand eines Michael Psellus mit Vorrede und Scholien versehen wurde. Der griechische Text ist bis auf wenige Stellen ungedruckt geblieben. In lateinischer Prosa dagegen wurde diese Dioptra, sive amussis fidei et vitae Christianae, von dem Jesuiten Jakob Pontanus sammt der Vorrede und den Scholien des Psellus und mit Noten von Gretser aus einer Augsburger Handschrift (Ingolstadii 1604) in Quart herausgegeben, welche Ausgabe dann in die Biblioth. Patr. Colon. Tom. XII. und in die Biblioth. Max. Patr. Lugdun. Tom. XXI. überging. Ueber das Original verdanken wir die einzigen genaueren Mittheilungen dem Lambecius. Gestützt auf die drei Handschriften der Biblioth. Vindob. (cod. 213. 214. 215. conf. Lambec. Comment. libr. V.) hat er nachgewiesen, daß jene prosaische Uebersetzung das Original höchst unvollständig, ungenau und mangelhaft wiedergibt, daß Pontanus sich nicht allein willkürliche Zusätze erlaubt, sondern auch die einzelnen Bücher in unrichtiger Ordnung aufgeführt hat, daß endlich das fünfte Buch ganz weggeblieben ist, weil es sich in der Augsburger Handschrift nicht vorfand. Das Werk selber rühmt Lambecius, und er wünschte eine Herausgabe des Originals, zu der es aber nicht gekommen ist. Auch bestreitet er, daß die erwähnten Scholien von dem bekannten und damals berühmten Gelehrten Michael

Psellus dem Jüngeren, welcher jedoch schon 1078 gestorben sey, herrühren. Dasselbe hat schon Leo Allatius unwahrscheinlich gefunden, und allerdings müßte Psellus, der schon unter Constantinus Monomachus Lehrer der Philosophie in Constantinopel wurde, ein sehr hohes Alter erreicht haben, wenn er nach 1095 (nicht 1105, wie Allatius die Abfassungszeit der Dioptra unrichtig angibt) die Schrift des Philippus Solitarius hätte bevorworten und commentiren sollen. Indessen ist doch sein Todesjahr mit 1078 zu früh datirt, und wir wissen, daß Psellus noch lange unter der Regierung des Alexius Comnenus (seit 1081) gelebt hat. In den Wiener Handschriften der Dioptra finden sich einige merkwürdige Anhänge, namentlich historische Notizen über Dogma und Religionsgebräuche der Armenier, Jakobiten und Römer oder Franken; sie werden von Lambecius aufgezählt und finden sich griechisch, obwohl mit Weglassung des auf die Römer Bezüglichen, in Combefis. Auctar. nov. II. p. 261. 271. Aus der Dioptra selber werden kurze griechische Stellen von Oudin, Lambecius und bei Cotelerius ad Constitt. apost. libr. VIII. cap. 42. mitgetheilt. Was den Inhalt des Werks betrifft, so muß uns hier die Bemerkung genügen, daß es im besseren Sinne des griechischen Mönchthums und nicht ohne religiösen Geist geschrieben ist, und es würde, wenn es griechisch bekannt wäre, in der ascetischen Richtung der griechischen Mystik, die wir aus diesem Zeitalter nicht weiter belegen können, eine Stelle einnehmen.

Vergl. Oudini Comment. II. p. 851; Cave, de scriptt. eccles. p. 638; Ceillier, Hist. gener. des AA. E. XXI, p. 407; Hamberger, Zuverl. Nachr. IV. S. 11; Fabric. Bibl. Gr. VI. p. 566 (ältere Ausg.) und Leo Allat. De Psellis ap. Fabric. l. c. V. p. 61. Gaß.

Somasker. Zu den bedeutendsten Stiftungen, welche die contra-reformatorische Renaissance des Mönchthums im 16. Jahrhundert in's Leben rief, gehört die Congregation der Somasker (Somascher) oder der regulirten Kleriker des heil. Majolus (Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae). Sie hat ihren Namen von dem einsamen Oertchen Somascho zwischen Mailand und Bergamo, wo ihr Gründer Girolamo Miani (Hieronymus Aemilianus) die definitive Stiftung seiner geistlichen Genossenschaft vornahm, und die erste Regel für dieselbe schrieb. Derselbe stammte aus einer angesehenen venetianischen Patricierfamilie und war geboren 1481. Während der Feldzüge gegen Karl VIII. und Ludwig XII. von Frankreich, die er als Officier seiner Vaterstadt nicht ohne bedeutenden kriegerischen Muth und ausgezeichneten Erfolg mitmachte, ergab er sich weltlichem Sinn und üppigem Lebenswandel, bis seine Gefangennehmung bei Erstürmung des Schlosses Castelnuovo unweit Treviso, das er längere Zeit hindurch mit großem Heldenmuthe gegen die Truppen Maximilians I. vertheidigt hatte, seine Bekehrung herbeiführte (1508). In dem finstern Kerker, in welchen die Deutschen ihn geworfen hatten, empfand er ernstliche Reue über seine Sünden und gelobte Gott gründliche Bekehrung seines Wandels, wenn er ihn befreien werde. Mag nun auch die in der That ihm bald darauf zu Theil gewordene Befreiung auf anderem Wege, als durch die wunderbare Hülfsleistung der heil. Jungfrau, welche seine Fesseln abfallen gemacht und ihn durch die geöffneten Kerkerthüren und durch alle feindliche Wachen sicher hindurchgeleitet haben soll, zu Stande gekommen seyn, jedenfalls war und blieb er von jenem Momente an ein von Grund aus umgewandelter Mensch, der sich strenge Ascese, eifriges Gebet und aufopfernde Armen- und Krankenpflege über Alles angelegen seyn ließ. Die ehrenvolle und einträgliche Stellung eines Podesta von Castelnuovo, womit man seine Tapferkeit belohnt hatte, vertauschte er alsbald mit einer bescheidneren in Venedig selbst, welche ihn indessen nicht hinderte, eine großartige Liebesthätigkeit gegen Nothleidende aller Art, namentlich gegen die von der großen Hungersnoth und Seuche des Jahres 1528 heimgesuchten Armen und Kranken auszuüben. Die schwere Erkrankung, die er sich selbst bei dieser Gelegenheit durch Ansteckung zuzog, von der er aber bald wieder genas, erhob ihn nur auf eine noch höhere Stufe demüthiger Selbstverläugnung, indem er von da an mit gänzlicher Darangabe seiner wohlhabenden

Lebensstellung und mit Ablegung seiner vornehmeren Kleider in dem dürftigen Aufzuge eines bettelnden Religiosen einherzuziehen und sich ausschließlich mit der Pflege, Erziehung und Bekehrung armer Waisenkinder und gefallener Frauenspersonen zu beschäftigen begann. Mit der Gründung eines Waisenhauses bei der St. Rochuskirche zu Venedig im Jahre 1528 machte er den Anfang zu den zahlreichen wohlthätigen Stiftungen, die seinen Namen verewigen sollten. Es folgte bald die Errichtung ähnlicher Anstalten in Verona, Bergamo, Brescia; dann die eines Hauses zur Aufnahme und Besserung liederlicher Weibspersonen (eines Magdalenums also, dergleichen bereits Johann Milicz um 1360 eins in Prag angelegt hatte und später Vincenz v. Paula in Paris eins gründete) zu Venedig 1532; endlich im Vereine mit mehreren gleichgesinnten Klerikern, die sich inzwischen durch freiwillige Nachahmung seiner Armuth an ihn angeschlossen hatten, die Gründung einer Congregation zu gemeinsamer Bedienung und Verwaltung jener Anstalten und zur Ausbildung jüngerer Zöglinge für den gleichen Zweck. Der Hauptsitz dieses gleich bei seiner Stiftung (1532 oder 1533) von Pabst Clemens VII. mit besonderer Freude begrüßten und begünstigten Wohlthätigkeitsordens wurde das Pflege- und Erziehungshaus zu Somascho (s. o.), von wo aus Miani noch die Häuser zu Pavia und Mailand gründete und wo er am 8. Februar 1537 starb. Die Heiligsprechung, die er um seines vielseitigen und gänzlich uneigennützigen Liebeswirkens willen wohl in höherem Grade verdient hätte, als viele hundert Andere, ist seine Kirche ihm bis auf diesen Tag schuldig geblieben.

Sein Nachfolger als Vorsteher der Congregation, Angelus Markus Gambarana erlangte, nach den vorläufigen päbstlichen Bestätigungen von 1540 und 1563 (durch Paul III. und Paul VI.), die feierliche Erhebung seiner Gemeinschaft zu einem nach der Regel des heil. Augustin verfaßten Orden regulirter Kleriker mit dem Namen: Kleriker von St. Majolus, nach einer in Pavia befindlichen Kirche, die ihnen kurz zuvor Erzbischof Karl Borromeus von Mailand geschenkt hatte. Der Orden — dessen Vereinigung mit dem der Theatiner (1546—1555) und später mit den Vätern der christlichen Lehre in Frankreich (1616—1647) nur von vorübergehendem Bestande war, wuchs sowohl an innerer Bedeutung durch den geistlichen Einfluß, den seine zahlreichen Collegien, namentlich das 1595 unter Clemens VIII. in Rom gestiftete Clementinum, auf den Jugendunterricht ausübten, als auch an Mitgliederzahl, wie denn sein ziemlich beträchtlich gewordener Umfang die 1661 von Alexander VII. angeordnete Theilung der Congregation in drei Provinzen, eine lombardische, venetianische und römische (später kam dazu noch eine besondere französische) rechtfertigte. Von diesen Provinzen ist jetzt die römische die herrschende geworden, wie denn zu Rom, in Verbindung mit jenem nach Clemens VIII. benannten und noch gegenwärtig als hohe Adelsschule blühenden Collegium, das Haupthaus des Ordens besteht.

Die auf Grundlage der eigenhändigen Aufzeichnungen des Stifters (s. o.) allmählich entstandenen Constitutionen der Congregation, wie sie 1627 vom Generalprokurator Antonius Palinus gesammelt und von Pabst Urban VIII. bestätigt wurden, sind ohne wesentliche Abänderungen oder Reformen bis auf den heutigen Tag in Geltung geblieben. Sie schreiben einfache und ärmliche, sich durch nichts von derjenigen der gewöhnlichen regulirten Kleriker unterscheidende Kleidung (Lib. II, 11; III, 11), strenge Einfachheit der Kost und der Hausgeräthe (II, 11. 14), zahlreiche fromme Gebetsübungen bei Tag und bei Nacht in Verbindung mit häufigen gottesdienstlichen Fasten und Selbstgeißelungen (II, 3—7. 14), sowie die Beschäftigung mit Handarbeiten (III, 17), Kranken- und Waisenpflege (III, 13. 20. 21) und gelehrtem Jugendunterrichte (III, 10. 19) vor. S. dieselben bei Holstenius, Cod. regul. mon. T. III. p. 199—292, und vgl. außerdem die Vita Hieronymi Aemiliani bei den Bollandisten, Febr. T. II.; Helyot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden IV, 263 ff.; Fehr, Geschichte der Mönchsorden II, 41 ff.

Zöckler.

Sonne, Sonnendienst. I. Auffassung der Sonne in der Bibel.

Der gewöhnliche Name ist שֶׁמֶשׁ ἥλιος), שִׁמְשָׁא, seltener חֶרֶס, חַרְסָה, dann חַמָּה, die heiße, glühende, poetisch. 1 Mos. 1, 16. wird sie das große Licht genannt. Neben dem Monde ist sie zum Zeittheiler geschaffen, und zwar zunächst für den Tag (1 Mose 1, 14. Ps. 136, 8. Jerem. 31, 35.); alsdann für das Jahr, dessen Begriff schon es mit sich bringt, in seiner populären Ursprünglichkeit ein Sonnenjahr zu seyn. Daß dies auch bei den Hebräern so war, vgl. den Art. „Mond", Knobel zu Genesis S. 15. Credner zu Joel 207. Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung 283. De inferis I, 125. Seyffarth chron. sacra p. 26. So war auch bei den Aegyptern das alte Jahr ein Sonnenjahr (Creuzer, Symb. I, 282. 289 [Ausg. 1.]; Plutarch. Isis c. 12.; Herod. II, 4; Diod. I, 49. 50). Auch bei den Babyloniern war das Sonnenjahr von dem Mondjahr unabhängig, und ihre Sonnenmonate gehören der ältesten Zeit an (Ideler, Handb. I, 203; Chwolson, Ueberreste 83). Bei den Hindu's werden die heiligsten und bedeutendsten Feste nach der Sonne bestimmt, nach den Tag- und Nachtgleichen und den Sonnenwenden (Stuhr, Ueber das Alter u. s. w. S. 65). Ueberhaupt sind die ältesten Jahre Sonnenjahre, wie das romulische und mexikanische, deren (10 oder 20) Monate mit dem Monde gar nichts zu schaffen haben. — Die Sonne ist aber nicht blos einmal von Gott geschaffen (Ps. 74, 16. 1 Mos. 1.), sondern sie steht unter seinem fortwährenden Machtgebot. Am Ende der Erde hat er ihr Zelt und Wohnung angewiesen (Ps. 19, 5. Habak. 3, 11.), und von dort bestimmt er ihr den Weg (Ps. 104, 19.); oder er befiehlt ihr auch, nicht aufzugehen (Hiob 9, 7.), und auf seinen Befehl hin steht sie stille (Jos. 10, 12. 2 Kön. 20, 11.). Er, nicht sie, ist der Herr Zebaoth, der Herr der himmlischen Heerschaaren. Vor seinem Glanze tritt ihr Glanz zurück (Jes. 60, 19. Hiob 25, 5.). Besonders geschieht dies bei'm göttlichen Gerichte (Joel 2, 10. 31. 3, 15. Jes. 13, 10. 24, 23.). Wie sie entstanden ist, so wird sie auch einmal nicht mehr scheinen (Matth. 13, 24. Luk. 23, 45. Offb. 6, 12. 8, 12. 9, 2. 21, 23. 22, 5. ep. Barn. 5.). Aber von demselben Gott wird ihr Glanz siebenfach vermehrt werden (Jes. 30, 26.). — Nicht selten bedient sich die Schrift des Bildes der Sonne, um damit geistige und geistliche Verhältnisse zu beleuchten. So gibt sie das Bild des Herrschers (2 Sam. 23, 4.), besonders seiner fortdauernden Herrschaft (Ps. 89, 37. 38.). Die Herrlichkeit der Frommen wird mit der der Sonne verglichen (Richt. 5, 31.). Ebenso der göttliche Schutz (Ps. 84, 12. Jes. 60, 20.). Die Wohlthat, Herrlichkeit und Reinheit der Gerechtigkeit heißt Maleachi 3, 20 die Sonne der Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit ist selbst diese Sonne. Wie Sonnenglanz geht das Heil Zions auf und Jerusalems (Jes. 62, 1.); auch Bild der sittlichen Reinheit ist die Sonne (Hohel. 6, 10.). So heißt es auch Matth. 13, 43., daß die Frommen leuchten sollen wie die Sonne. Umgekehrt gibt aber auch die im südlichen Sommer versengende und verbrennende Gewalt der Sonne das Bild der Zerstörung (Ps. 121, 6. Hiob 30, 28. Jes. 49, 10. Offb. 7, 16.). Selbst leichte poetische Personifikationen erlaubt sich die Schrift. So wenn die Sonne Gott lobt (Ps. 104, 19. 148, 3. Hiob 15, 5. 25, 5. 38, 7.); oder wenn die Sonne ihren Weg geht wie ein Bräutigam, sich freuend wie ein Held (Ps. 19, 6.). Einst wird die Sonne sich schämen, wenn der Ewige der Heerschaaren herrscht auf dem Berge Zion und in Jerusalem vor seinen Aeltesten in seiner Herrlichkeit (Jes. 24, 23.).

II. Abgöttische Verehrung der Sonne bei den Israeliten. Dagegen war die göttliche Verehrung der Sonne so gut wie die des Mondes (s. d. Art.) und des Himmelsheeres der Sterne im Gesetze auf's Strengste verboten (5 Mos. 17, 3.). Diese Verehrung war als eine unmittelbare und bildlose besonders in den späteren Zeiten, seit der assyrischen Periode aufgekommen, und dann von Josia abgeschafft worden (2 Kön. 23, 5. 11. 2 Chron. 34, 4.). Ihr Cultus bestand in Räucherungen auf den Dächern, Weihung der Sonnenrosse und des Sonnenwagens (Jerem. 19, 13. Zeph. 1, 5.) in Lobpreisungen (Hesek. 8, 17.), in Klagen der Weiber über den Tod des babylonischen Sonnengottes Thammuz (s. den Art.) (Hesek. 8, 14. 2 Kön. 23, 5.), im Küsse-

zuwerfen (Hiob 31, 26. 27. 1 Kön. 19, 18.). Aber auch der frühere Dienst der chamitischen Sonnengötter Baal und Moloch war ursprünglich ein unmittelbarer (vgl. den Art. „Baal"), damals als dem Baal bloß Sonnensäulen geweiht waren (3 Mos. 26, 30. Jes. 17, 8. R.-E. Bd. I, 640). Nachher wurde der chamitische Sonnengott auch von den Israeliten im Bilde verehrt. Was später Apion (Joseph. contra Ap. II, 9) den Juden wegen Apolloverehrung in Jerusalem vorwirft, beruht zum Theil auf Verwechselung der Juden mit benachbarten Chamiten (vgl. den Art. „Semiten"), zum Theil auf einem Nachbarschwank. Hingegen findet sich bei der jüdischen Sekte der Essener eine Art unmittelbaren Sonnendienstes, indem dieselben vor Sonnenaufgang Gelübde und Bitten an die Sonne richteten (Joseph. B. Jud. II, 8, 5).

III. Sonnendienst bei den benachbarten heidnischen Völkern. Der Sonnendienst fand bei allen heidnischen Culturvölkern statt. Wenn man einmal Gott sehen und sinnlich spüren wollte, so lag nichts so nahe, als ihn in der Sonne zu erblicken, durch welche sowohl alle andere sichtbare Herrlichkeit überstrahlt, als auch das ganze agrarische Culturleben bedingt wird. Die Hauptjahresfeste sämmtlicher heidnischer Culturvölker und ihre sämmtlichen Mysteriendarstellungen beziehen sich zunächst auf das durch die Sonne bedingte vegetabilische Naturleben. Die Hergänge dieses Lebens werden im Cultus symbolisch dargestellt, und in vielen Mythen als Kämpfe und Arbeiten, als Absterben und Wiederaufleben des Sonnengottes und Sonnenhelden anthropomorphirt. Von solchem Sonnenhelden stammen Cultur und die ältesten Königsgeschlechter. Mit Ackerbau und Sonnendienst begann Cultur und Staat. — Der Sonnendienst ist zum Theil ein unmittelbarer, in welchem die Sonne selbst ohne Bild angebetet wird, wie bei Persern und Assyrern, bei den alten Pelasgern und Deutschen zur Zeit Cäsar's, zum Theil ein mittelbarer, in welchem die Sonne bildlich verehrt wird, zuerst als Sonnenscheibe mit Andeutungen des menschlichen Gesichts, dann als vollständiger anthromorphischer Gott, wie Apollo, eine Stufe weiter als menschlicher Heros, wie Herkules, endlich wird derselbe zum menschlichen Könige enhemerisirt, wie Belos, Osiris, Thammuz und viele andere. — Zudem faßt der Sonnencultus zwei Seiten des Sonneneinflusses in's Auge, bald die wohlthätige belebende, bald wieder die zerstörende (Apollo), nach der der Sonnengott die Vegetation zerstört und versengt. Erstere Seite wird mehr in der gemäßigten Zone und in höheren Gegenden vorherrschen, letztere in den heißen Flachländern, in denen dann gern der wohlthätige himmlische Regengott und Donnerer die oberste Stelle einnimmt.

a) Sonnendienst bei den Chamiten. Zunächst wurde bei den Aegyptern die Sonne nach einem alten Dienste unmittelbar verehrt. Bei Wilkinson (planch. 30.) ist ein König mit Frau und Kindern abgebildet, welche der Sonne opfern. Die Sonnenscheibe über dem Altar ist bereits mit vielen langen Armen und Händen versehen, ein Uebergang von den Sonnenstrahlen zur Personifikation. Ein Bild an der Ostwand des ägyptischen Museums in Berlin stellt den König Amenophis IV., den Wiederhersteller des Sonnendienstes, neben dem Bilde der Sonne dar. Auf der Metternich-Stele ist der Sonnengott mit vier Widderköpfen im Kreise sitzend dargestellt (Brugsch, Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellsch. S. 678); bei Chäremon und andern Schriftstellern, bei Eusebius (praep. evang. III, 4) ist die Sonne der Demiurg oder Weltbaumeister, und auch ein Hymnus an die Sonne nennt den Sonnengott den Erzeuger der Zeit und den Erwerber des Lebens. Die Ramesiden nannten sich Söhne der Sonne, Ramastu. (Reinisch, Ueber die Namen Aegyptens S. 9. 33). Und ebenso hießen die Könige von Meroe Söhne der Sonne (Cramer, Anecdota oxon. III. p. 415, b.). Hauptsitz des ägyptischen Sonnendienstes war die Stadt On (Licht, Sonne), griech. Heliopolis, hebr. Beth Schemesch (Jerem. 43, 13.), latein. oppidum Solis bei Plin. 5, 11. Diese Stadt lag nordöstlich von Memphis. In ihrem Sonnentempel befand sich eine zahlreiche, und besonders in der Astronomie gelehrte Priesterschaft, aus deren Mitte ein Priester Schwiegervater des Patriarchen Joseph wurde (1 Mos. 41, 45.) Auch in Aegypten waren

Sonnensäulen (hier Obelisken) der Sonne geweiht (Herod. 2, 111; Plin. 38, 8. 9). Und wie in Ostindien die Kuh die Erde darstellt, so war in Aegypten der schwarze Stier Mnevis der Sonne heilig (Diod. 1, 85; Strabo 17, 552 (805); Georgii bei Pauli [Art. „Mnevis"]). Das Sonnenfest in Heliopolis war eins der Hauptfeste in Aegypten (Herod. 2, 59). Wie auch sonstwo war in Aegypten der Löwe dem Sonnengotte heilig (Macrob. Saturn. 1, 21; Aelian. Anim. 12, 7; Scholia ad Arat. 152). — Mittelbar wurde die Sonne auch bei den Aegyptern in personifizirten Sonnengöttern verehrt. Aus der ersten Götterweihe gehört hierher Ra, Phre, Helios (Herod. 2, 46) mit der Sonnenscheibe. Er ist die schöpferische Kraft, wie sie durch Vermittelung der Sonne auf der Erde thätig ist. Später wurde wegen der Gleichheit dieser Thätigkeit Ra mit Amun verschmolzen, dem Himmelsgotte. In der zweiten Götterreihe ist der Sonnengott Khunsu-Herkules, der Gott der Sonnensäulen, und der mythische Sonnenheld, Sonnen- und Jahresgott, Gott der Stärke und Bekämpfer des Ungethümen, dessen Symbol der Löwe ist (Herod. 2, 43. 46. 145). Der Sonnengott der dritten Reihe ist Osiris (Herod. 2, 42. 145. Diod. 1, 11. Plutarch Isis). Der Mythus von Osiris deutet das Sonnenjahr an, des Osiris Macht ist der Einfluß der Sonne auf die Erde; die Geburt des Horus ist das Frühlingsäquinoktium, der Sieg des Horus stellt die Sommerhöhe dar; Typhon ist die Herbstnachtgleiche, und seine Herrschaft dauert bis nach der Mitte des Decembers (vgl. Jablonsky, opusc. I, 187; Plutarch. de Iside; Macrob. Saturn, I.; Prichard, Aegypt. Mythologie, übers. von Haymann. S. 90 ff.; Bunsen, Aegypten I, 423 ff. V. a. 204; Uhlemann's Handbuch II, 168 ff.; Lepsius, Aegypt. Götterkreis, bei den Abhandl. der Berliner Akad. von 1851.

Bei den Phöniziern, Kananitern, Karthagern war der Sonnendienst, besonders in der ersten Periode (vgl. R.-E. Bd. I. S. 638) ebenfalls ein unmittelbarer, und der Sonnengott Baal wurde in Tyrus, Gaza, Karthago, Gades bildlos verehrt und ihm Menschenopfer dargebracht; aber Sonnensäulen kommen auch hier im Gefolge des Sonnendienstes vor. Dieser unmittelbare Sonnendienst liegt auch hier dem mittelbaren der personificirten Sonnengötter zu Grunde, und besteht zum Theil auch noch neben diesem, wie z. B. bei den Karthagern, bei denen die Sonne neben dem Sonnengotte Baal als Vertragszeuge angerufen wurde. Eine dem Anthropomorphismus vorangehende, ältere Personifikation Baal's war die des Stiergottes. Der Stier repräsentirt hier, wie in Aegypten und anderswo den Sonnengott, oder vielmehr beide die männliche befruchtende Naturkraft. Daher ist Moloch mit seinem Stierbilde ebenfalls Sonnengott, und läuft parallel mit Melecheth, dem Monde (vergl. den Art. „Mond"). In Phönizien wurde Moloch schon in ältester Zeit als Melkarth und unter ähnlichen Namen verehrt (vergl. R.-E. Bd. I. S. 640). Ein Sonnengott war natürlich auch der Balsamen (R.-E. Bd. I. S. 639; Bunsen's Aegypten V, a. 277), der Herr des Himmels bei den Phöniziern und Karthagern. Eine spätere Entwickelung zeigt den phöniz. Sonnengott in menschlicher Figur mit dem Strahlenkranze; diesen anthropomorphirten phönizischen Sonnengott nennen die Griechen durchgehends Herakles, insofern er auf das Naturleben des Jahres Einfluß ausübend im Cultus symbolisirt, im Mythus historisirt wird. Bei'm Beginne der sengenden Jahreszeit verbrennt sich der Gott (Herakles) selber. Im December dagegen, wenn die Sonne nicht mehr weiter nach Süden entweicht, oder nach einer andern Auffassung, die aber wesentlich nicht verschieden ist, im Frühling, wenn die Sonne ihren Einfluß sichtbar macht, feiert der Sonnengott sein Auferstehungsfest. Das sind die phönizischen Adonisfeste (Movers, Phönizier I, 199. 211), ganz analog dem Osirisfeste und Osirismythus.

b) Sonnendienst bei den chamitisirten Semiten. Wenn im Belostempel zu Babylon neben dem jüngeren anthropomorphischen Bilde des Sonnengottes ein älteres Scheibensonnenbild sich befand (vgl. R.-E. Bd. I. S. 640), so weist dieser Umstand auf einen unmittelbaren Sonnendienst, dem die chamitische frühere Bevölkerung (hier der Kuschiten, Babylonier) so gut ergeben war, wie die älteren Phönizier und deren Kolo-

nieen. Von ihnen ging der Dienst zu den Chaldäern über, die den Sonnengott eben in jenem anthropomorphischen Bilde darstellten; dieser Sonnengott wurde unter dem Namen Thammuz (vgl. den Art.) mit einem ähnlichen Mythus und Klagefeste umgeben, wie Adonis, Osiris u. a. m., später sogar noch zu einem Weisen und Religionsstifter euhemerisirt. In der späteren Astrologie der Chaldäer bildete die Sonne den Mittelpunkt der Planeten, und nahm mit jeder Stunde, jedem Tage, jedem Monate einen andern Karakter an (Jamblich. de myster. 1, 17). — Daß die Araber dem Sonnendienste ergeben gewesen, berichten sowohl Theophrast (de plant. 9, 4. 5), als Strabo (16, 784). Dieser Dienst hing hier eng mit dem übrigen Gestirndienst zusammen (Stuhr, Rel. des Orients S. 398. 400). Namentlich verehrten die Himjarithen die Sonne (Gesen. zu Jesajas II, 330). Nach Strabo räucherten die Nabatäer der Sonne auf den Dächern. Ueber die Sonnengötter der beiden arabischen Völkerschaften, der Ammoniter und Moabiter, Chamos und Moloch, vgl. den Art. — Noch mehr war der Sonnendienst bei den Syrern (Aramäern) verbreitet. Sonnentempel von Berühmtheit werden namentlich erwähnt in Heliopolis, Emesa, Palmyra, Hierapolis. Dieser Dienst war auch in Syrien uralt und ursprünglich unmittelbar. So wurden auch noch später in Hierapolis Sonne und Mond ohne Bild verehrt (Lucian de Dea Syria cap. 34. pag. 904). In Emesa war das Bild des Sonnengottes (wie das des Chamos) ein schwarzer Stein; es ist derselbe Sonnengott, dessen Dienst später durch Heliogabalus als der des Deus Sol von Emesa nach Rom verpflanzt wurde (Herodian. 5, 3. 4). In Palmyra hieß Baal geradezu der Sonnenherr, Baal Schemesch (vgl. R.-E. Bd. I. S. 640), also ähnlich wie in Phönizien. Hierher gehört auch die Verbreitung der phön. Adonien durch ganz Syrien und Cypern (Pausan. 9, 41).

c) Der Sonnendienst der reinen Semiten oder Arier. Dieser Sonnendienst zeigt auch noch in der späteren Zeit des Alten Testam. und etwa bis in die Mitte der persischen Herrschaft der Achämeniden die Eigenthümlichkeit, daß er bildlos war. So zuerst bei den Assyrern, dann bei den Persern, deren Sonnendienst identisch ist (Movers, Phönizier I, 66). Der abgöttische Sonnendienst der Israeliten, der seit Ahas in Verbindung mit Mondverehrung (vergl. den Art.) und Gestirndienst erwähnt wird, rührt zunächst von den Assyrern. Bei den Persern werden die von den Israeliten in der assyrischen Periode verehrten Sonnenpferde und Sonnenwagen (2 Kön. 23, 11.) ebenfalls erwähnt (Herod. 1, 189; Xenoph. Cyrop. 8, 3. 6; Quint. Curtius 3, 3). Diese Cultusform bezieht sich auf die Sonne (Zendavesta II, 204 [Kleuker]). Auch bei den Römern wurde der Sonnengott mit vier Pferden dargestellt (Piper, Mytholog. der christl. Kunst). Außerdem, daß die Perser der Sonne opferten (Herod. 1, 131), begrüßten sie sie auch am frühen Morgen und hielten dabei Zweige in den Händen (Zend avesta II, 204 [Kleuker], Herod. IV, 15. 1; Hyde de relig. Persarum 350). Die ältesten Stücke im Zendavesta sind zum Theil Hymnen und Gebete an die Sonne. Im Mythus ist Dschemschid (Dschina Kschaeta) Sohn der Sonne und Stammvater von Königen, wie Herakles (Lassen, Indische Alterth. I, 3. 7). Noch bis jetzt hat sich der Sonnendienst bei den Parsen erhalten. Auch die Manichäer hatten sich von den Persern Sonnendienst angeeignet, gaben ihm aber eine Beziehung auf Christus (Dupuis, Orig. des cultes V, 244. VI, 267). — Der spätere persische Mithradienst war auch ein Sonnendienst geworden. Zur Zeit des Zendavesta und auch noch Herodot's war Mithra noch nicht Sonnengott; er wurde es erst mit dem Eindringen der Idololatrie. Alsdann wurde der Sonnengott Mithras im Stierbilde verehrt. Diese Veränderung geschah in der späteren Zeit der Achämeneniden (vergl. den Art. „Magier"), und besonders unter den Parthern. Culte und Mythen wie die des Osiris, Adonis, Thammuz, Herakles wurden jetzt auf den persischen Mithras übergetragen und durch die Römer als die des Sol Deus invictus im ganzen Abendlande verbreitet.

IV. Die Sonne in der christlichen Kirche und Kunst. Sogar auf die Zeitbestimmung des christlichen Weihnachtsfestes im December übte der Mithrasdienst

seinen Einfluß aus. Wie Ende Decembers die neue Geburt des Sonnengottes gefeiert wurde, so verehrt man in Christus die neue Sonne im Gebiete des geistlichen Lebens. Viele christliche Schriftsteller der älteren Zeit sprechen von Christus als der Sonne des ewigen Heils, zu der die sichtbare Sonne nebst Mond und Sternen den Chor bilden (Creuzer, Symbol. II, 221. IV, 456 [Ausg. 1.]). — Ueber die künstlerische Auffassung und personificirte Darstellung der Sonne in der Christenheit hat ausführlich Piper in seiner Mythologie der christlichen Kunst I, 2. 116 gehandelt. Im Anschluß an die antike Darstellung war das gewöhnlichste Bild der Sonne das eines Gesichtes; daneben das eines Brustbildes mit Strahlen; dann aber auch das einer ganzen Gestalt mit Peitsche, Füllhorn, Fackel, Wagen, Pferden. Obschon Karl der Große ein Gegner solcher Darstellungen war, finden wir sie doch von seiner Zeit an (vom 9. bis zum 13. Jahrhundert) sehr häufig, und häufiger als früher, und zwar erscheint das Sonnenbild in der Regel als männliche Gestalt. Oft findet man die Sonne in menschlicher Figur bei'm Tode Christi, wie sie verhüllt ist, oder sich die Thränen mit der Hand trocknet. Auch bei der Kreuzesabnahme, bei der Grablegung, bei der Himmelfahrt Christi, auch zur Seite Christi im Himmel wird die Sonne angebracht, sowie bei'm jüngsten Gerichte. Hingegen gegen den Abschluß des Mittelalters erscheint die Sonne in bildlichen Darstellungen bloß noch als Kreis. **J. Georg Müller.**

Sonniten, Abart der Mennoniten, s. Bd. IX; S. 350.

Sonntagsfeier. Dieser Gegenstand bietet der Betrachtung zwei Seiten dar, von welchen die eine in's Gebiet der Liturgik, die andere in's Gebiet der Ethik fällt. In ersterer Hinsicht handelt es sich um diejenigen Formen und Handlungen des christlichen Cultus, die der sonntäglichen Gemeindeversammlung zuzuweisen sind; in zweiter Hinsicht ist die Frage wieder eine doppelte: erstlich auf welchem ethischen Grunde überhaupt die feiernde Auszeichnung des ersten Wochentages beruhe? und zweitens, welche Anforderungen das christliche Gewissen in Bezug auf die Art dieser Auszeichnung, also in Bezug auf den Gegensatz des werktäglichen und des sonntäglichen Thuns und Lassens an uns stelle? —

Was die liturgische Frage betrifft, so genügt es an dem Satze, daß dem Sonntage der Hauptgottesdienst zugehört, mithin alle diejenigen Cultuselemente, die diesen (im Gegensatze zu Nebengottesdiensten und Kasualfunktionen) constituiren, sich am Sonntage zu einem Ganzen zu vereinigen haben. Das Nähere hierüber ist in den Artikeln „Gottesdienst" und „Liturgie" auseinandergesetzt. Ob zu jeder kirchlichen Sonntagsfeier — wie in der katholischen Kirche das Hochamt, — so in der evangelischen die Abendmahlsfeier gehöre, darüber gehen die Ansichten auseinander, je nachdem man den Gesichtspunkt der Gemeindefeier oder den des Gnadenmittels für den Einzelnen vorwiegend festhält. Ebenso bestehen verschiedene Ansichten und verschiedene Bräuche und Ordnungen in Betreff der Nachmittagsfeier des Sonntags; Predigt, Vesperlektion, liturgische Andacht, Katechese, Bibelstunde, — alle diese Akte sind in Uebung und kommen für den Liturgiker in Frage. Der gemeinsame Karakter des Sonntags-Gottesdienstes durch das ganze Jahr ist nach altkirchlicher und gewiß richtiger Anschauung der, daß der Sonntag ein Freudentag ist*); an ihm hat die alte Kirche nicht knieend, sondern stehend gebetet; an ihm soll, wenigstens im Hauptgottesdienst, auch die Litanei (s. den Art.) nicht gelesen werden. Es ist daher liturgisch nicht correct, wenn in Landgemeinden häufig Casualfunktionen mit dem Sonntagsdienst verbunden werden, also z. B. die Sonntagsmorgenpredigt zugleich eine Leichenpredigt ist. Selbst die Verbindung mit einer Trauung, so daß die Morgenpredigt zugleich Hochzeitspredigt ist, verletzt den Karakter der Sonntags-

---

*) Daher es eine völlig schiefe Auffassung war, wenn Carlstadt in seiner Schrift „von dem Sabbat und geboten Feiertagen", 1524, den Sonntag als einen auch „zur Langweiligkeit und Verdrießlichkeit", nämlich zur „Anfechtung und Bedrängniß" wegen unserer Sünden bestimmten Tag bezeichnete.

feier, die sich nicht um ein oder einige Individuen drehen soll. Die Verlegung von Bußtagen auf den Sonntag ist nur aus Gründen praktischer Zweckmäßigkeit zu rechtfertigen, und hat dann am wenigsten gegen sich, wenn dazu ein Sonntag in der Fastenzeit gewählt wird, da diese ganze Periode des kirchlichen Jahres durch ihre Beziehung auf die Passion auch den Ton der Sonntagsfeier temperirt. Unter sich sind die Sonntage alle liturgisch im Wesentlichen gleich; die alten evangelischen Liturgieen haben meist z. B. nur Ein Gebetsformular für den Anfang, Eins für den Schluß, erst die neueren Liturgieen geben einem vermeintlichen Bedürfniß der Abwechslung durch eine nur allzu große Auswahl von Formularen nach. Sonst jedoch hat jeder Sonntag an seiner Perikope, nach dem römischen Missale auch an seinem Introitus (der in der ersten Hälfte des Kirchenjahres einer Anzahl von Sonntagen auch zu einem eigenen Namen verholfen hat) gleichsam sein Eigenthum, das die feste Stelle, die jeder im Kirchenjahre einnimmt, für ihn mitbedingt.

Weit weniger einfach ist die Aufgabe, den Sonntag von der anderen, ethischen Seite richtig zu bestimmen. Kirchlich existirt er einmal, wir Alle finden ihn als feste Institution in der Gemeinde schon vor; aber ist es Pflicht des Christen, ihn zu halten, d. h. ihn auf diese Art auszuzeichnen, daß Vieles, was an den andern Tagen zu thun nicht nur erlaubt, sondern geboten ist, am Sonntag als verboten geachtet wird und die Unterlassung desselben als ein specielles Wohlverhalten gegen Gott, die Sonntagsheiligung in dem genannten Sinne, sofern sie also nicht identisch ist mit der alltäglichen Heiligung des Lebens, eine specielle Tugend, ein besonderer Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wäre? Es stehen sich zuvörderst zwei extreme Antworten hierauf gegenüber. Die eine bejaht die Frage unbedingt und beruft sich einfach auf den betreffenden Artikel des Dekalog. Dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz, weil göttlichen Ursprungs, darum auch allgemein und für immer gültig sey; und wenn hiegegen erinnert wird, daß dann auch die Beschneidung, die Opfer u. s. w. eine bleibende Gesetzeskraft haben müßten, so wird der Unterschied zwischen dem Dekalog und dem ganzen übrigen Codex der mosaischen Gesetze geltend gemacht. Daß das Neue Test. dafür keinen Anhaltspunkt gibt; daß unter den in der Bergpredigt im Sinne neutestamentlicher Gerechtigkeit ausgelegten und verschärften Geboten gerade das Sabbathgebot völlig mit Stillschweigen übergangen wird; daß Jesus immer nur als Gegner der jüdischen Sabbathstrenge auftritt, nie aber und nirgends eine sittliche oder cultische Vorschrift in dieser Beziehung gibt; daß ebenso die Apostel nie und nirgends, weder auf dem Apostelconcil (Apg. 15.), noch in ihren Briefen eine Forderung in dieser Richtung auch nur andeuten: das Alles weiß man wohl oder übel zu beseitigen, wenn man sich einmal auf einem ascetisch-gesetzlichen, judaisirenden Standpunkt festgesetzt hat. Diese Auffassung und eine derselben entsprechende Praxis findet sich bekanntlich in dem ganzen englisch redenden Theile der Christenheit; von den Presbyterianern, deren alttestamentliches Christenthum ja vornehmlich in einer alttestamentlichen Sabbathfeier seinen Ausdruck finden mußte, ist sie selbst auf ihre Gegner, die Episkopalen, übergegangen, und auch in den evangelischen Kirchen deutscher Zunge hat es immer welche gegeben, die, sey es in Folge einer principiell gesetzlichen Auffassung und Handhabung des Christenthums und einer unfreien Haltung gegenüber dem Buchstaben der Schrift, oder sey es, weil ihnen in Vergleich mit der gemeinen Sonntagsentheiligung die Stille eines englischen Sonntages imponirt, sich ebenfalls mit mehr oder weniger Vorbehalt nach dieser Seite neigen. Ganz consequent aber wäre man diesfalls erst dann, wenn man nicht den Sonntag, sondern den Samstag als Tag des Herrn feierte; es fehlt auch nicht an einzelnen Stimmen, die dies forderten und an Parteien, die es thaten; so hat z. B. Schwenkfeldt seine Schrift: „Vom christlichen Sabbath und Unterschied des Alten und Neuen Testaments“ (1532) gegen „Etliche im Mährenlande“ gerichtet, die den Sabbath am Samstag feiern. Joh. Tennhardt (geb. 1661) nannte den christlichen Sonntag den Aftersabbath und erklärte die Verlegung des Herrntages auf denselben für ein

Kapitalverbrechen der Kirche (s. Walch, Einleit. in die Rel.-Streit. in der luth. Kirche, II, S. 839); und noch auf die im Jahre 1847 von einem ungenannten Engländer gestellte Preisaufgabe ist (s. Oschwald, „die christl. Sonntagsfeier", Leipz. 1850. Vorrede S. XIV) eine Beantwortung eingelaufen, deren Verfasser zu beweisen unternahm, daß alles Unheil in der Kirche von der Verlegung der Sabbaths auf den Sonntag herrühre. Auch in baptistischen Kreisen hat sich an einzelnen Punkten dieser Judaismus kundgegeben; doch scheint dort nur der Haß gegen die Kirche darauf geführt zu haben, daß man nicht einen und denselben Tag mit ihr feiern wollte. — Eine Beweisart übrigens, die auf dieser Seite angewendet wird, hat viel Plausibles, daß man nämlich den Segen, den eine strenge und allgemeine Sonntagsfeier verbreite, durch Thatsachen in's Licht setzt. Dahin gehören jene Traktate: „die Perle der Tage" (Preisversuch einer Gärtnerstochter, aus dem Englischen übertragen von J. Wentz, Stettin 1850, eine andere Ausgabe Hamb. 1850); „die Fackel der Zeit" (von Farguhar, deutsch von Alexander Beck, Basel bei Marriott); „das Licht der Woche" (von Younger, deutsch von Kayser, ebendas.), dergleichen in Folge einer Preisaussetzung aus der Mitte des englischen Arbeiterstandes viele hervorgegangen sind. Jeder Christ, jeder Menschenfreund wird dazu Ja und Amen sagen; aber ebenso klar ist, daß die Begründung durch ein positives göttliches Gebot, wie das alttestamentliche, etwas ganz anderes ist, als der Nachweis hohen Segens, den eine Institution mit sich bringt; jene ist durchaus nicht der nothwendige Erklärungsgrund für diesen oder das einzige Mittel, um diesen herbeizuführen. Es ist längst anerkannt, daß der wahre, tiefere Grund der englischen Sonntagsfeier im Karakter und Leben der Nation liegt, die nur durch solch' ein fast gewaltsames Stillstellen der sausenden Maschine ihrer Industrie und ihres Handels sich vor der Absorption des geistigen Lebens durch die materiellen Interessen schützen kann. Daß sie sich schützen will und zu schützen weiß, das ist ihr zur Gerechtigkeit zu rechnen, aber die Art, wie sie es thut, beruht nicht auf einem allgemeinen Gesetze, dem sich jedes Christenthum als einem göttlichen zu unterwerfen hätte.

Die entgegengesetzte Ansicht stützt sich, wie auf jenes negative Verhalten des Neuen Test. zur Sabbathfrage, so überhaupt auf den scharfen Gegensatz zwischen Altem und Neuem Test., zwischen Gesetz und Evangelium. Nicht als ob das Evangelium Wenigeres an Heiligung, an Abkehr von der Welt, an Leben in und für Gott von uns forderte; es fordert im Gegentheil weit mehr (s. die Bergpredigt und ihre Exegese des Dekalog); „Gottes Wille geht nunmehr weiter, als auf die Heiligung und den Segen bloß Eines Tages in der Woche" (W i l h e l m i, über Feiertagsheiligung, Halle 1857. S. 16). Aber eben wenn alle Tage geheiligt werden müssen, so fällt damit die auszeichnende Feier Eines Tages weg. Auch diese Folgerung ist je und je an einzelnen Punkten gezogen worden; es haben z. B. die Labadisten die äußere Auszeichnung des Sonntags deswegen verworfen, weil jeder Lebenstag gleich geheiligt werden müsse, daher auch der Sonntag durch Werktagsarbeit nicht entheiligt werde (s. Walch, Einleit. in die Rel.-Streit. außerhalb der luther. Kirche IV. S. 881; in dem Art. „Labadisten" in gegenwärtigem Werke erscheint die Sache in einem etwas milderen Lichte). Aehnlich verfuhren (s. Walch, ebendas. S. 847) die Familisten; und noch neuerlich haben in Württemberg die sogenannten Pregizerianer an einzelnen Orten starke Neigung, durch Sonntagsarbeit zu zeigen, daß sie nicht mehr, wie die „Werkler", unter dem Gesetze stehen. Eigentlich würde die mystische Richtung, wo sie auftreten mag, naturgemäß auf dieses Resultat führen; doch sind die meisten Mystiker besonnen genug gewesen, um das Schöne und Segensreiche des Sonntags nicht zu verkennen; sie suchen ihn darum irgendwie mit dem *ἀεὶ σαββατίζειν*, das sie nach dem Vorgange der ältesten Väter (wie Justin. dial. contra Tryph. 12.) betonen, in Einklang zu bringen. So sagt Valentin Weigel (in einer Predigt am 17. nach Trin., Kirchen- und Hauspostill, Neustadt 1618. S. 275), nachdem er von jenem innerlichen Sabbath gesprochen, den der Christ ununterbrochen feiere: „Wir Christen haben auch zum Ueberfluß einen Sabbath, nämlich

im Gebot oder Gesetze, am Sabbath Predigten zu hören. Aber der Christ machet ihm kein Gewissen, er läßt sich nicht dringen; nach dem innern Menschen ist er frei und ungefangen; nach dem äußern trägt er das Kreuz, bleibt im Gehorsam, hält die äußeren Ursachen (?) ohne Gewissen, der Geist herrschet in ihm." Also ein Ueberfluß ist dieser äußere Sabbath für den, der den inneren feiert; er weiß sich auch schlechterdings dazu gewissenshalber nicht verpflichtet, aber er läßt sich's gefallen, er rechnet das zu dem Kreuz des Gehorsams, dem er sich, obgleich es eigentlich nicht für ihn ist, dennoch in dieser Welt nicht entziehen will. Viel positiver, aber freilich auch weniger genau, sieht Joh. Arnd die Sache an, da er (in seinen Katechismuspredigten zum 3. Gebot) den Sonntag als eine biblische, von Gottes Weisheit gegebene Ordnung bezeichnet, die nur derjenige breche, der sich weiser dünke als Gott. „Der Sabbath ist nicht allein ein Gebot, sondern auch eine Ceremonie oder jüdisch Kirchengesetz", sagt er a. a. O. (Storr'sche Ausg. 1770 S. 96); der allgemein-gültige, ethische Gehalt dieser Institution ist ihm also das Erste, die jüdische Form und Bedeutung nur secundär und accidentiell. — Schärfer dagegen faßt Schwenkfeldt a. a. O. die Sache. S. 29 sagt er: „Der Sabbath, der auswendig wird gefeiert, ist kein Sabbath; der geistliche Sabbath, so man mit dem Herzen von Sünden feiert, das ist ein rechter Sabbath;" und S. 120: „daß Gott im Menschen vollkommlich wohne, wandle, wirke und lebe, das heißt die Schrift sabbatum domini, daß Gott wird ruhen im Menschen als in seiner edelsten Kreatur;" ferner S. 124: „Den Sabbath halten oder heiligen, heißt nicht: von der Arbeit leiblich stillstehen und müßig gehen, sondern kein Böses thun, von Sünden abstehen oder aufhören und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken." Fragt man nun, was soll dabei noch ein äußerer Sonntag bedeuten? so ist die Antwort S. 167: „Christus hat den Samstag den Juden aussabbathiziret und mit seiner Auferstehung einen neuen Feiertag herfürer bracht, deß symbolum ist der Sonntag." Wir werden sehen, daß hiermit allerdings der Nagel auf den Kopf getroffen ist; die symbolische Deutung hat auch alte, hohe Auktoritäten für sich, wie z. B. Augustin (ep. 55, 18) die Sabbathfeier eine figura sanctificationis in requie spiritus sancti nennt; aber zugleich scheint damit auch darauf Verzicht geleistet zu seyn, daß die Sonntagsfeier eine Pflicht sey; sie scheint dann, wie ein deshalb abgewiesener Bewerber um die oben genannte Preisaufgabe (Oschwald, Vorrede S. XVIII) sie auffaßte, nur eine That der Gemeinde, nicht aber eine Pflicht für die Gemeinde zu seyn.

Hier nun liegt der Knoten, den die Ethik lösen soll. Es sind zwei einander entgegenstehende Interessen zu befriedigen. Einerseits haben wir das volle und klare Bewußtseyn unserer evangelischen Freiheit, das sich keiner judaisirenden Theologie gefangen gibt. So wenig die Anbetung Gottes an Jerusalem oder Garizim gebunden ist, so wenig auch an den Samstag oder Sonntag. Feiern wir also dennoch solch' einen Tag, so kann der Grund nicht in einem jene Freiheit beschränkenden göttlichen Gesetze liegen, sondern die Institution muß aus jener Freiheit selbst erwachsen, ein Produkt und Ausdruck derselben etwa in der Weise seyn, wie die politischen Gesetze eines freien Volkes eben der Ausdruck dieser Freiheit selber sind. Aber auf diese Seite hinübergedrängt zu werden, das ist's, was Viele fürchten, weil ihnen dann, wenn nicht mehr gesagt werden kann: „es ist Gottes Gebot laut der oder der Schriftstelle, daß du den Sonntag heilig haltest," die Heiligkeit des Sonntags selbst in Frage gestellt scheint. Dieser Furcht, die auch in andern kirchlichen und theologischen Dingen viel Verwirrung anrichtet, müssen wir alsbald principiell entgegentreten. Denn so sehr wir andererseits vollkommen das Gefühl theilen, daß trotz aller evangelischen Freiheit die Sonntagsfeier doch nicht als ein Adiaphoron angesehen werden kann, ihre Verletzung vielmehr eine Sünde ist: so ist das dennoch kein Grund, um jeden Preis ein positives Gebot Gottes zu statuiren oder zu postuliren, auch wenn faktisch keines für den Neuen Bund gegeben ist. Um etwas als Sünde zu erkennen, ist es keineswegs absolut nothwendig, daß ein specielles göttliches Gebot im Schriftworte vorliegt. Darüber zu entscheiden, was Recht und Unrecht

ist, das ist Sache des mittelst der Schrift vom Geiste Gottes gereinigten, erleuchteten, festgewordenen christlichen Gewissens, das, sofern es nur in der Schriftwahrheit wurzelt, mit Freiheit über die einzelnen sittlichen Probleme, die in ihrer Specialität von der Schrift unmöglich allesammt vorgesehen werden konnten, sein Urtheil fällt. Wie die Normalform, in welcher der Schöpfer dem Menschen das Sittengesetz in's Herz geschrieben hat, nicht Gebot und Verbot, sondern Trieb und Sinn ist (vergl. den Artikel „Gewissen" in Schmid's Encyklopädie des Erziehungswesens, Bd. II. S. 894): so erzeugt sich auch im Wiedergebornen — ohne daß wir damit den tertius legis usus läugnen, principiell das Gute nicht durch ein formulirtes Gebot, sondern gleichsam als ein Naturgesetz in höherer Potenz, d. h. als Trieb. Dieser Trieb, der rein sittliche, mit dem sich in kirchlichen Dingen zugleich ein Drang nach Gestaltung, ein ästhetischer Trieb verbindet, bringt im Gemeindeleben mannichfache Ordnungen hervor, die sich nicht als Sittengebote im allgemein ethischen Sinne ankündigen wollen und dürfen, und die dennoch für Jeden, der einmal Genosse der Kirche ist, verbindlich sind. In diesem Sinne hat Wilhelmi a. a. O. S. 62 vollkommen Recht, wenn er sagt: „Die Worte, du sollst den Feiertag heiligen, gelten uns für ein Kirchengebot, d. h. für eine Satzung, die die christliche Gemeinde sich selber gegeben, aber freilich gegeben aus ihrem innersten Bedürfnisse heraus."

Bevor wir aber hiermit die Pflicht der Sonntagsheiligung begründen können, ist es nöthig, das Objekt, um das es sich handelt, genauer in's Auge zu fassen. Was meint man denn eigentlich unter dem Halten oder Heiligen des Sonntags? Es sind zwei wesentliche Merkmale, die diesen Begriff constituiren; beide faßt unser deutsches Wort „feiern" in sich; wir sagen: etwas feiern und von etwas feiern. Das erste, das positive, ist ein bestimmtes, eigenthümliches Thun, näher die specielle und zwar mit gesammeltem und gehobenem Gemüth, in gewissen mehr oder weniger traditionellen Formen, ja mit einigem Aufwande (der dem Schönen an diesen Formen und zugleich zur Symbolisirung der opferwilligen Hingebung an den Gegenstand der Feier dient) — geschehende, mithin durchaus eigenthümliche Beschäftigung mit diesem Gegenstande, sey derselbe eine Person oder Sache oder Begebenheit. Was er aber materiell seyn mag: um Gegenstand einer Feier zu seyn, muß ihm ein idealer Werth und Karakter inwohnen. So ist die Feier ein Thun, wodurch man einerseits sich selber über die Alltäglichkeit des irdischen Daseyns, über seine Interessen und Jämmerlichkeiten, erhebt, sich von dem Gemeinen momentan emancipirt, also das eigene Daseyn poetisch verklärt, indem man sich sowohl denkend als dieses Denken irgendwie künstlerisch darstellend an den Gegenstand, an die in ihm liegende Idealität hingibt; — andererseits aber wird ebenso dieser Gegenstand verherrlicht, es wird ihm Ehre erwiesen, das Bewußtseyn seines Werthes wird erneuert und erhöht, es spricht sich dasselbe neu und lebendig aus; daher der Kern jeder Feier, selbst eine Trauerfeierlichkeit nicht ausgenommen, Freude ist. Mit diesem Positiven hängt aber das Negative eng zusammen, daß Alles, was der beschriebenen Thätigkeit störend in den Weg treten, was die Stimmung, die Sammlung und Gehobenheit des Gemüthes unterbrechen würde, schlechthin ferne gehalten wird. Wenden wir das Alles nun auf das christliche, kirchliche Leben an, so ist es offenbar der Cultus, in dem wir alle Merkmale der Feier verwirklicht finden. Allein um den Begriff und die sittliche Nothwendigkeit des Cultus handelt es sich hier nicht (s. darüber den Art. „Gottesdienst"), sondern davon, daß dieser erstlich an einem besonderen Tage in der Woche regelmäßig wiederkehrt und eine Prärogative dieses Tages bildet, und daß zweitens der Tag selbst, also auch die nicht durch den Gottesdienst besetzten Stunden desselben den Karakter der Feier tragen sollen. Eine dritte Frage, warum dieser Tag gerade der Sonntag seyn soll, wird sich bei der Besprechung der andern von selbst erledigen.

Was alle diese Ordnungen in's Leben gerufen hat, das ist zunächst weder ein Gebot Gottes, noch ein subjektives Pflichtgefühl, sondern theils die einfache Reflexion, die verständige Rücksicht auf das Zweckmäßige, theils aber der ästhetische oder poetische Bil-

dungs= und Gestaltungstrieb, der durch den heil. Geist in der Gemeinde geweckt ist und in dem wir den natürlichen Darstellungstrieb des Menschen als einen geheiligten wiedererkennen. In ersterer Beziehung bedurfte es offenbar nur der einfachsten Wahrnehmung und Ueberlegung, daß, wenn einmal ein Cultus bestehen sollte, für die volle Gemeindeversammlung, für die ganze Entwicklung der Cultuselemente ein Tag bestimmt werden müsse; denn mit der Ausdehnung der Gemeinde wie mit der Bereicherung des Cultus an Handlungen und Formen hörte die Möglichkeit, ihn täglich gemeinsam und vollständig zu feiern von selbst auf. Als zweckmäßig mußte ferner selbst die außergottesdienstliche Ruhe an solchem Tage sich zeigen, da ein unmittelbarer Uebergang vom Arbeitsleben zur höheren gottesdienstlichen Stimmung ebenso wie der unmittelbare, gleichsam in Einem Athem geschehende Rücktritt aus dieser in jenes dieser Stimmung, der innern Sammlung und Haltung gleich verderblich wäre. Daß nun dazu je von sieben Tagen einer bestimmt werde, dazu lag der Anlaß in der schon bestehenden, auch in rein menschlichen Beziehungen erprobten Wocheneintheilung; den ersten Wochentag zu wählen, war ebenfalls das durchaus Natürliche; denn die Auferstehung des Herrn, diese Hauptthatsache, auf der das ganze Gemeindeleben wie die ganze evangelische Predigt ruhte, hatte diesen Tag geheiligt, wie es auch in der Dignität des religiösen Lebens gegenüber dem Arbeitsleben begründet ist, den Gott gewidmeten Tag allen anderen Wochentagen vorangehen zu lassen. Aus solchen Motiven bildet sich von selbst eine Sitte, für die wir vergeblich nach einem statutarischen Ausgangspunkte suchen. Dazu aber kommt nun das Andere. Jener gottesdienstliche Bildungstrieb, wie er der Idee des gesammten, in Christo geheiligten Lebens einen sichtbaren Leib, eine Gestalt gegeben hat in der Form des Raumes, im symbolisch schönen Kirchenbau, so thut er es auch in der Form der Zeit, in der Heraushebung solcher Tage, die an sich schon, durch das ganze Gepräge, das sie haben und dem Leben geben, jene Merkmale der Feier an sich tragen. Dazu nun gehört nicht bloß, daß die Hauptstunden des Tages, gleichsam der Kern, das Centrum desselben, dem Gottesdienst ausschließlich gewidmet sind, sondern auch daß der Rest damit im Einklange steht. Aber was steht damit im Einklange, was nicht? das ist die specielle, leicht zur Casuistik führende Frage. Die Einen sagen, nur religiöse Beschäftigung soll den Sonntag ausfüllen; alles Vergnügen, das auch Weltleute theilen können, entheiligt denselben. Willst du bei Freunden seyn, so muß über geistliche Dinge geredet werden; willst du lesen, so sey es Ascetisches; willst du singen, so darf es nur geistliche Musik seyn. Wer solche Gesetze macht, der bringt leicht einen langen Codex von Verbotenem und Gebotenem zu Stande. Andere wollen aus dem Sonntage nicht einen Tag solch' gesetzlicher Anspannung machen, sie kennen nicht die peinliche Sorge, es möchte sich trotz allem Gesetz und aller Gewöhnung irgend etwas Natürliches in diesen geweihten Kreis einschleichen, weil ihnen überhaupt Natürliches und Göttliches keinen Gegensatz bildet; sie wollen nur, daß das Natürliche nicht über das Geistliche vorwiege oder durch seinen positiv weltlichen Karakter die Eindrücke des Geistlichen zerstöre. Ganz gewiß ist dies richtig; nur ist in dieser Beziehung auch zuzugeben, daß die individuelle Qualität eine sehr verschiedene seyn kann; daß z. B., um in concreto zu sprechen, ein Concert am Sonntag Abend auf den Einen allerdings die Wirkung haben kann, daß er zerstreut wird, daß er die religiösen Eindrücke des Tages wieder verliert; allein es kann ein Anderer ganz dasselbe zu gleicher Zeit hören, der genug Geist und Bildung, tieferes Kunstverständniß und freieres, festeres Gemüth hat, für den diese Erhebung durch einen keineswegs specifisch religiös angethanen Kunstgenuß vollständig zum Ganzen paßt, indem sie ihn in seiner Feierstimmung nicht nur nicht stört, sondern dieselbe erhöht; ein Solcher kann, was einem enger begränzten Naturell vielleicht unbegreiflich ist, auch für solch' einen Genuß als für einen vom Sonntag ihm gebrachten Segen Gott danken. Ist es doch Thatsache, daß Menschen von tieferem Gemüth selbst einen sogenannt weltlichen Genuß dieser Art am Sonntag mit festlicherer, höherer Stimmung und tieferer Anregung empfangen, als am Werktage. Das Gleiche gilt von vielem

Anderen, daher hier, wenn irgendwo, statt talmudischer Gesetzlichkeit die Freiheit des individuellen christlichen Gewissens respektirt, der Einzelne also neben dem Zugeständniß seines Rechtes auf seine ascetische Klugheit verwiesen werden muß. Was aber das christliche Gefühl aller Orten und schlechthin fordert, weil sonst der Sonntag zu existiren aufhört, das ist die Unterlassung aller Handarbeit. Nicht deßhalb, als ginge die Arbeit das Reich Gottes nichts an, als wäre sie die Negation des Geistigen und Geistlichen; sondern alle Arbeit hängt dem Menschen etwas von Erdenstaub und Erdenschmutz an; ob auch gewisse Arbeiten (wie namentlich weibliche) das nicht thun, so mahnen sie doch an die niedersten Bedürfnisse des Lebens; sie selber sind zugleich eine Consumtion seiner Kraft im Dienste des Vergänglichen. Der Sonntag aber ist der symbolische Ausdruck davon, daß der Mensch eben nicht im Schmutz und Staub untergehen soll, — darum legt er auch sein bestes Gewand an, das nicht für die Arbeit, sondern zum Schmucke dient —; der Sonntag repräsentirt ihm die Idee, daß seine Bestimmung nicht die ist, seine Kraft zu consumiren, bis er keine mehr hat und in's Grab sinkt; daß vielmehr alle Arbeit nur Mittel für einen Zweck, nämlich die Ruhe, das in sich befriedigte Daseyn ist, und noch mehr, daß dieser Zweck sich erst erfüllt in einer zukünftigen Welt, deren Güter nicht mit dem Spaten oder Hammer erarbeitet werden können. Deßhalb soll man am Sonntag von Arbeit auch nichts sehen, sie soll in Feld und Wald, wie in Stadt und Dorf die Ruhe, den an's Ueberirdische mahnenden Gottesfrieden nicht stören. In dieselbe Kategorie gehört Kauf und Verkauf, gehören Verhandlungen der weltlichen Obrigkeiten. Aber auch an diesen Punkt setzt theils die pharisäische Kleinlichkeit, das Mückenseigen neben dem Kameeleverschlucken, theils die zappelnde Vielgeschäftigkeit für's Reich Gottes allerlei Thorheit an. Jene erklärt es für eine Sonntagsentheiligung, eine Speise auf dem Heerd zu bereiten, während der Kirche gesundes Gefühl keinen Tag der Kasteiung aus dem Sonntag zu machen duldet; daher sie auch die für die Existenz nach Klima und Lebensweise schlechterdings nöthige Arbeit intra parietes, wie die unmittelbare Bereitung der Speise, unbedenklich zuläßt, dagegen zufrieden ist, wenn das, was nur mittelbar hiezu erforderlich ist, wie die Arbeit des Bäckers, des Fleischers 2c. am Sonntag auf eine bestimmte Frühzeit polizeilich beschränkt wird. Diese aber meint, wenn sie z. B. für die Mission stricke oder nähe, so sey das ja ein gottseliges Werk, viel besser, als z. B. eine Fahrt auf's Land. Aber nähen und stricken, sey es für wen es wolle, erinnert an Hemden und Strümpfe, also eben wieder an das Gemeine, an des Erdenlebens Noth und Bedürfniß, und darein eben soll der Sonntag uns nicht zurückversetzen. Deshalb geht Wilhelmi a. a. O. in der Arbeitsconcession für den Sonntag entschieden zu weit; wenn er z. B. S. 57 Note **) der Meinung ist, es wäre besser gewesen, in einem gewissen Krankenhause die angesteckten Dirnen am Sonntage stricken zu lassen, statt daß der Müßiggang an diesem Tage sie noch verschlimmert habe: so gibt es sicherlich zwischen Nichtsthun und Arbeiten noch ein Drittes, und zwar nicht blos Andachtsübung, womit allerdings ein ganzer Tag ohne Zwang oder Heuchelei nicht ausgefüllt werden kann, sondern anständige Unterhaltung mannichfacher Art. Dagegen hat Wilhelmi vollkommen Recht, wenn er den Eiferern vorwirft, daß sie in der Bestimmung dessen, was Nothwerk seyn soll und darum auch von ihnen gestattet wird, höchst inconsequent, ja pharisäisch-egoistisch verfahren. Eine andere ebenfalls öfters besprochene Frage ist, ob geistige Arbeit den Sonntag entheilige oder nicht? Spener hat selbst theologisches Studiren am Sonntage für nicht geeignet gehalten, sondern einzig auf Erbauliches sich beschränkt (s. Theol. Bed. IV. S. 326 f.). Auch hier wird dem Gewissen eines Jeden anheimzugeben seyn, in wie weit er das Geistige und das Geistliche einander nahe oder ferne rückt; ein allgemeines Gesetz könnte, während es dem einen Standpunkte christlichen Lebens und christlicher Bildung entspricht, für einen andern eine drückende, zur Hypokrisie führende Fessel werden. Auch darf dabei, wie Wilhelmi a. a. O. S. 48 richtig erinnert, nicht so sehr, wie es zu geschehen pflegt, vergessen werden, daß, was als geistliche Arbeit für ganz sonntäglich gehalten

wird, in Wirklichkeit eine den Karakter des Ruhetages vollständig aufhebende, Leib und Seele ermüdende Arbeit seyn kann; man solle nur z. B. der Landschullehrer gedenken, für die nach der Wochenarbeit der Sonntag noch seine eigene Mühe und Plage bringe; „die fromme Zeit drängt auf liturgische Abendandachten, die aufgeklärte Zeit auf sonntägliche Nachhülfeschulen, die gewissenhafte Zeit auf die umfangreichsten Vorbereitungen für den morgen wieder beginnenden Wochenunterricht."

Nun aber ist die Frage: worauf beruht die Verbindlichkeit, den Sonntag in der angegebenen Weise heilig zu halten? Womit kann ich demjenigen, der denselben gemein macht, beweisen, daß er sündigt? Wenn das alttestamentliche Gebot nicht hierauf bezogen werden darf, ein neutestamentliches aber nicht existirt, womit soll man dann eine Verpflichtung noch stützen? Die Antwort ist folgende. Erstens: wenn eine gemeinsame, nicht nur durch ihr Alter ehrwürdige, sondern auch an sich selbst edle und schöne und in ihrer Wirkung wohlthätige Sitte in der christlichen Gemeinschaft besteht, so ist es ein Frevel, dieselbe durch Nichtbeachtung zu stören; durch solches rücksichtslose Geltendmachen des Eigenwillens gibt man ein Aergerniß, und zwar nicht den Schwachen, sondern denen, die besser wissen, was sie an solch' einer Institution haben; es ist ein Frevel, eine Rohheit, ähnlich, wie wenn Jemand uns den gemeinsamen Genuß einer Musik durch rohen Lärm verderben würde. Das *πρέπον* zu verletzen, wird dem Christen, der sich nach Phil. 4, 8. u. 1 Kor. 14, 40. zu halten hat, zur Sünde. Zweitens: aber nicht bloß um Anderer willen wird jene Forderung gemacht, sondern wer sich von der Gemeinschaft, also auch der gemeinsamen Bethätigung des christlichen Sinnes losreißt, der verläugnet damit die Liebe; die Gemeinschaft gilt ihm nichts, sein eigenes Belieben alles; solche Gesinnung aber ist eine unsittliche. Und wie die Liebe, wo sie nach Einer Seite hin fehlt, auch allenthalben fehlt, so darf ohne Weiteres behauptet werden: wer solch' eine Bezeugung der Ehrfurcht, des Dankes und der Liebesgemeinschaft mit Gott, solch' ein Gedächtniß der Erlösungsgnade, wie der Sonntag dies für jedes redliche, aufrichtige Christenherz ist, gering achtet, in dem pulsirt wenig Liebe, wenig Dankbarkeit und Ehrerbietung. In dieser Beziehung ist der Schluß ganz richtig, daß, wo die natürliche Aeußerung einer Gesinnung fehlt, auch die Gesinnung selbst fehlen müsse, während allerdings nicht umgekehrt und positiv gesagt werden kann, wo die Aeußerung nicht fehle, da sey immer auch die Gesinnung vorhanden. Drittens: wer eine Institution, die dazu dient, das geistliche Leben frisch und gesund zu erhalten, verachtet, der beweist damit nicht nur schnöden Undank für den auch ihm zugedachten, ja schon reichlich auf diesem Wege zugeflossenen Segen, sondern er beraubt und betrügt sich selbst um geistliche Zuflüsse, die ihm wie Anderen gar sehr nöthig wären; weil er sich keinen Sonntag gönnt, so versinkt er je länger je mehr in eitles, fleischliches Treiben; es wird ihm, nach dem Worte Jesu, auch noch genommen, was er an christlichen Elementen noch in sich hatte. Das ist ja der Segen einer solchen gemeinsamen Institution, daß Viele, die dem Reiche Gottes nicht fremd oder feindselig sind, aber ohne den äußeren Impuls der Sitte denn doch nicht dazu kämen, sich von dem Umtriebe der zeitlichen Sorge und Arbeit loszureißen, nun durch solchen von außen kommenden Anstoß ohne Schwierigkeit dazu vermocht werden, sich ihrer christlichen Freiheit zu bedienen. Wiegt nun aber bei einem Solchen doch das weltliche Interesse so stark vor, daß er zuerst vielleicht nur einzelne Male, allmählich aber immer häufiger den Sonntag mißbraucht, so wird nicht nur in jedem solchen Falle der Segen des Sonntags schnöde weggeworfen, sondern die wohlthätige Macht christlicher Sitte über das subjektive Belieben wird überhaupt in Bezug auf ihn geschwächt. Sich aber selber in solche Stellung zu bringen, ist ein Verwahrlosen der eigenen Seele, also Sünde.

Wem diese Verpflichtungsgründe klar sind, der ist nicht mehr im Zweifel, daß die Sonntagsentheiligung Sünde, die Heiligung desselben Pflicht, d. h. Gottes Wille ist, wie Alles, was gut ist und zum Guten führt. Uebrigens genügt es nicht daran, daß die Kirche ihren Genossen nur auf's Gewissen gibt und durch die Mittel ihrer Disciplin

auch die Leichtfertigen zum Schutze der Anderen und zu ihrem eigenen Wohle nöthigt, die Sonntagsfeier zu beobachten; hier ist ein Punkt, wo vielmehr auch der Staat sich darüber klar aussprechen und demgemäß verfahren muß, ob er ein christlicher seyn will oder nicht. Die Kirche kann ihren Sonntag schlechterdings nicht befriedigend feiern, wenn nicht das gesammte Volksleben darauf Rücksicht nimmt, wenn nicht auch die Massen den Sonntag respektiren. Da nun der Staat eben nur das organisirte Volk, die organische Form des Volkslebens ist, so muß er, wenn er die religiöse Seite des Volkslebens nicht fälschlicherweise von sich ausscheiden und fernhalten will, wenn er vielmehr das religiöse Interesse als einen Zweig der von ihm zu umschließenden und zu ordnenden Gesammtinteressen erkennt, auch mittelst seiner Zwangsgewalt dafür sorgen, daß die Sonntagsfeier der Kirche Raum und Zeit findet, innerhalb deren sie vor jeder Störung geschützt ist. (Auch in diesem Punkte geht die oben citirte Schrift von Wilhelmi viel zu weit; solch' eine Scheidung zwischen Kirche und Staat, wie er sie will, halten wir für eine eben so unwahre als praktisch gefährliche Abstraktion. Wir kommen unten darauf zurück.) Der Staat ist es, der die Arbeit am Sonntag untersagen und unterdrücken muß; der Staat ist's, der alles dasjenige zu hindern hat, was dem Volke den Segen des Sonntags raubt oder schmälert, wie Märkte, Gerichtsverhandlungen, gemeine Lustbarkeiten u. s. f. In der That existiren in den einzelnen christlichen Staaten eine Menge detailirter Verordnungen, die freilich an Werth sehr verschieden sind und namentlich aus den letzten Decennien nur gar zu oft den schlechten Einfluß erkennen lassen, den leichtfertige Kammerschwätzer oder antikirchliche Regierungsmänner, die in diesem Stücke sehr gern die Liberalen spielen, auf die Sonntagsgesetze gehabt haben. (Gesammelt sind solche Verordnungen z. B. für Sachsen von Weber, sächs. Kirchenrecht, 1846. II. 1. S. 17 ff., namentlich S. 33; für Württemberg von Cleß, „die Sonntagsfeier in Württemberg" 2c., 1852; für Hessen vgl. Köhler, kirchliche Gesetzgebung in Hessen, II. S. 427; für Oesterreich Helfert, Handbuch des Kirchenrechts, 4. Aufl. 1849. S. 651 ff. Eine umfassende Arbeit über diesen Gegenstand ist die Sammlung von Irmischer: Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier. Erlangen 1839.) Der Staat hat übrigens alle Ursache, dem kirchlichen Institut der Sonntagsfeier seinerseits Vorschub zu leisten; denn auch vom bloß humanen Standpunkte aus, der für den Staat zu einer wirthschaftlichen und politischen Rücksicht wird, erscheint ein solch' regelmäßiger Einschnitt in das Arbeitsleben, ein solch' gemeinsamer Ruhepunkt als eine öffentliche Nothwendigkeit; und da das Volk nach seiner religiösen Lebensseite, d. h. als Kirche, einen solchen Ruhepunkt in der Form des Herrntages bereits besitzt, da auch, nach der Naturseite betrachtet, die Proportion von einem Ruhetage zu sechs Arbeitstagen in jeder Beziehung als vollkommen richtig sich erweist, so war und ist es das schlechthin Angemessene, daß der Staat auch für seine anderweitigen Interessen den kirchlichen Sonntag als Feiertag autorisirt. Er muß dies mit Anwendung seiner Zwangsgewalt thun, um die arbeitenden, abhängigen Klassen gegen die sie bis auf's Blut ausnutzende Habsucht zu schützen. Von dieser Seite hat selbst einer der feindseligsten Socialisten, Proudhon, in einer eigenen Schrift („die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit" 2c., mehrfach in's Deutsche übersetzt) dem Sonntag ein Loblied gesungen. Daß durch jene Verbindung des staatlichen Ruhetags mit dem kirchlichen Feiertag der letztere im Volksleben auch weltliche Beimischungen erhalten hat, erscheint denen, die zwischen Staat und Kirche einen absoluten Dualismus zu statuiren geneigt sind, als Beweis, daß die Kirche dem Staate gegenüber das timeo Danaos et donă ferentes stets anzuwenden habe. Sie würden aber, wenn man sie experimentiren ließe, bald zu ihrem Schaden inne werden, wie viel die Kirche an Segen und Freiheit verlöre, wenn der Staat sich um ihren Feiertag eines Tags nichts mehr zu bekümmern erklärte und seinen Ruhetag auf einen anderen Termin verlegte. Es kehrt hier dieselbe Alternative wieder, über die man sich auch in anderen Dingen, z. B. in der Ehefrage, so ungern klar werden will. Entweder löse sich die Kirche ab vom Staate, d. h. sie höre auf,

Volksgemeinde zu seyn, und reducire sich auf einen freien Privatverein, dann kann sie sich nach lediglich spiritualen Principien constituiren, wird aber dann auch alle Mißstände einer Sekte zu erfahren haben. Will sie aber Volksgemeinde bleiben, so muß sie auch verschiedene weltliche Anhängsel, resp. Beschränkungen sich gefallen lassen; sie fühlt dieselben als Uebel, sie will sie auch nicht läugnen oder beschönigen, aber sie ergibt sich in die zeitliche Nothwendigkeit, sie zu tragen, und arbeitet ihnen desto treuer durch geistige Mittel, Predigt, Katechese, Seelsorge, entgegen.

Nach obiger Ausführung treffen wir am nächsten mit dem auf dem Stuttgarter Kirchentage vom J. 1850 (s. die Verhandlungen desselben, herausgegeben von Lechler, S. 17), vom sel. Dr. Schmid aufgestellten Satze zusammen: „Was Gottes Weisheit dem alten Bundesvolk als unverbrüchliches Gesetz und um seiner Herzenshärtigkeit willen mit schweren Strafandrohungen eingeschärft hatte, das eignet sich der Glaube der Christen in freier Erkenntniß und Entschließung als eine heilige Ordnung zu gewissenhafter Beobachtung an.“ Fast jedoch möchten wir noch lieber die Stellung umkehren, indem wir sagen: Was im Neuen Bunde als natürliches und nothwendiges Lebenszeichen aus dem Geistestriebe in der Gemeinde frei hervorwächst und frei sich gestaltet, das hat gemäß der Pädagogie des Alten Bundes Gott der Herr in seiner Weisheit um des daran haftenden Segens willen als Gesetz vorgeschrieben, ganz so, wie einem Knaben dasjenige, was der Mann von selber thut, vorgeschrieben und er durch Zucht dazu angehalten wird, damit er den Segen desselben schon jetzt genieße. Und wenn Neander (in dem Auff. über die christl. Sonntagsfeier, s. Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1850. Nr. 28. S. 222 u. 223) in der Institution des Sonntags ein Hülfsmittel für die menschliche Schwäche sieht, die nun einmal solch' ein Bedürfniß besonderer gottesdienstlicher Zeiten habe: so dürfen wir mit gleichem Rechte in dem Triebe, aus dem diese Institution hervorgegangen ist, vielmehr eine Kräftigkeit und Stärke des christlichen Lebens erkennen; denn ein Sohn z. B., der den Todestag seines Vaters oder seiner Mutter als einen ihm heiligen Tag auf irgend eine auszeichnende Weise feiert, verräth damit eine lebendigere, kräftigere Pietät gegen die Eltern, als wenn er, ohne solch' einen Tag zu celebriren, sich sonst wohl unter dem täglichen Treiben oder bei mancherlei Gelegenheiten sich ihrer erinnert, was auch der Erste sicherlich nicht weniger thut.

Schließlich gehört zur Aufgabe unseres Artikels noch eine kurze Zusammenstellung des Geschichtlichen.

1. Feste Anhaltspunkte für eine Sonntagsfeier der Urkirche bietet, wenn wir es genau nehmen, das N. Testam. nicht dar. Die dafür immer benutzten Stellen Apgesch. 20, 7. 1 Kor. 16, 1. 2. Offb. 1, 10. geben sich zwar zu der Auslegung ohne Schwierigkeit her, daß der erste Wochentag bereits ein im Gemeindeleben ausgezeichneter, namentlich zur Gemeindeversammlung auserlesener gewesen sey; aber alle drei leiden doch an einer gewissen Unbestimmtheit des Ausdrucks; daß *μία τοῦ σαββάτου* oder *τῶν σαββάτων* traditionelle, solenne Bezeichnung des ersten Wochentages als Auferstehungstages Jesu gewesen seyn möge (vgl. Osiander, Commentar zum 1. Korintherbriefe, S. 805) ist eine plausible Hypothese, aber doch Hypothese; und eben so können wir anderweitige Erklärungen des Ausdrucks *ἡμέρα κυριακή* in der Offenbarungsstelle nicht mit zwingenden Gründen abweisen. Allein da die Sitte schon im nachapostolischen Zeitalter eine feste und allgemeine ist, so darf hieraus rückwärts auch auf den Sinn jener Schriftstellen geschlossen werden. Wie aber neben der Feier des Sonntags das Bewußtseyn klar hervortritt, daß dies kein gesetzliches, auf das Gebot des A. Testam. zu gründendes Werk sey (Gal. 4, 10. Kol. 2, 16.), so geht beides auch in der alten Kirche nebeneinander her. Barnabas sagt (ep. 15.): wir feiern den achten Tag *εἰς εὐφροσύνην*, weil daran Christus auferstanden sey; Ignatius (ep. ad Magnes. 9.) zeichnet die Feier in den Worten: *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ.* Vgl. ferner Tertullian. apolog. c. 16. und verschiedene Stellen der Const. ap. (II, 69. V, 15. 20. VII, 23. VIII, 33.). Den

Namen dies solis acceptirten die Väter nur zum Theil und knüpften daran eine nahe liegende Symbolik; Andere dagegen mieden diesen Namen als eine Reminiscenz von heidnischem Klange. (Näheres s. bei Binterim, Denkwürd. V. 1. S. 128 f.) So sehr aber die Väter ihres Sonntags sich freuten, so entschieden weisen sie jede Uebertragung jüdisch-gesetzlicher Vorstellungen auf denselben ab; vgl. die Stellen bei Justin, dial. c. Tryph. c. 12.; Tertullian, contra Jud. 4. Irenäus, contra haer. IV. 30. u. a. m. Allein die Nothwendigkeit gesetzlicher Bestimmungen wird allmählich fühlbar, und begreiflich desto mehr, je mehr sich die Kirche verbreitete, je vielfacher also die Berührungen, resp. Collisionen mit dem Weltleben wurden. Arbeiten am Sonntag hält schon Tertullian für Sünde, für ein locum dare diabolo (de orat. 23.). Die ersten durchgreifenden, also vom Staate ausgehenden Sonntagsgesetze, wodurch namentlich Gerichtsverhandlungen und militärische Exercitien am Sonntag untersagt werden, hat Constantin im Jahre 321 gegeben, worauf dann sowohl von Kaisern als von Concilien eine Reihe weiterer Bestimmungen folgte. (S. Irmischer a. a. O. Abth. I.; Guerike, Archäologie. 2. Aufl. S. 144 f.; Augusti, Archäologie I. S. 475 ff.; Binterim a. a. O. S. 143—153.) Wie sehr aber jenes Bewußtseyn von der nichtjüdischen Natur der Sonntagsfeier sich erhielt, beweist z. B. ein Brief von Gregor d. Gr. (epp. l. XIII, 1.), wo er diejenigen, welche die sabbati aliquid operari prohibeant, für antichristi praedicatores erklärt, die Stelle Jerem. 17, 24. allegorisch deutet und schließlich der Frage die Wendung gibt: dominico die a labore cessandum est atque omni modo orationibus insistendum, ut, si quid negligentiae per sex dies agitur, per diem resurrectionis dominicae precibus expietur. Das ist nicht jüdisch — aber auch schon nicht mehr evangelisch, es ist specifisch römisch-katholisch. Noch eine Synode des sechsten Jahrhunderts (zu Orleans 538) erlaubt ausdrücklich Manches, was die strenge Ascese zu verbieten geneigt war; Feldarbeit jedoch untersagt sie, weil dieselbe vom Gottesdienst abhalte.

2. Daß die Kirche des Mittelalters, die sonst doch das christliche Leben in so viele und enge Gesetzesformen einschnürte, in Betreff des Sonntags ziemlich liberal war, — wie im Grunde heute noch das Dringen auf strenge Sonntagsfeier viel mehr protestantisch als katholisch ist und von letzterer Seite (wie in Frankreich) nur gegen ein erschreckendes Uebermaß der Frivolität sich zeitweise vernehmen läßt —: dies erklärt sich uns aus Folgendem. Erstens befriedigte sich offenbar der Bildungstrieb, aus dem wir oben die Sonntagssitte abgeleitet haben, dort in der besonderen Form des Klosterlebens, das in seiner Art ein ἀεὶ σαββατίζειν war; man hatte also weit weniger das Bedürfniß, dem Werktagsleben einen Gegensatz in strenger Sonntagsfeier gegenüberzustellen, da beides eigentlich schon nebeneinander stand als Antithese des Welt- und Mönchslebens. Zweitens mußte die maßlose Vermehrung kirchlicher Festtage von verschiedenem Range die Wirkung haben, daß der schroffe Gegensatz von Werktag und Sonntag sich verwischte; wie umgekehrt später in der reformirten Kirche der Wegfall aller anderen Feste dem Sonntag eine um so höhere Weihe gab. Drittens liegt es im Geiste des Katholicismus, daß seine Feste häufig zugleich Volksfeste sind, eine Verbindung von Weltlichem und Geistlichem, die sich im Worte „Messe" nach seinem doppelten Sinn, im Mummenschanz und einer Menge von Bräuchen an den Tag legt. Da kann denn nur der möglichste Pomp, nicht aber heilige Stille und häusliche Ascese das Hauptrequisit festlicher Tage seyn. Doch vergessen die mittelalterlichen Prediger nicht, daß es ihre Schuldigkeit sey, gelegentlich zu besserer Heiligung des Sonntags zu ermahnen; Berthold z. B. hält (in einer Predigt über die zehn Gebote) dem Christen die Gewissenhaftigkeit der Juden vor („Pfui! dessen sollteſt du dich schämen, daß du Gott nicht so wohl vertrauest, wie der stinkende Jude, daß wenn du den Feiertag in seinem Lobe vertreibest, er es dir wohl ersetze. Du zappelst die ganze Woche um des unreinen Leibes Nothdurft; magst du denn nicht einen einzigen Tag in der Woche für die Seele arbeiten?"). Die scholastischen Prediger wollen in ihrer Art demonstriren, definiren und distinguiren, was am Sonntag

zu thun und zu lassen sey; die Beichtspiegel und andere praktische Auslegungen des Dekalogs, wie sie gegen das Ende des Mittelalters in Menge erscheinen, lassen sich sehr genau auf die Ascetik und Casuistik der Sonntagsfeier ein, mit vielfacher Bezugnahme insbesondere auf die Lustbarkeiten, deren Im-Schwange-gehen gerade hieraus ersichtlich ist. (Vgl. Geffcken, Bilderkatechismus des 15. Jahrh. S. 63—68).

3. Die Reformatoren, die schweizerischen wie die deutschen, haben keinen Grund gehabt, unter ihre Mittel zur Heilung der Kirche auch eine Schärfung der Sonntagsfeier aufzunehmen; sie finden sich eher in der Lage, Schwarmgeistern gegenüber die unbefangene Beibehaltung des Sonntags zu rechtfertigen. Sie thun es nicht durch Berufung auf das dritte Gebot (Luther's Auslegung desselben im kleinen Katechismus paßt auf jeden Tag gleich gut, an welchem irgend eine Gelegenheit sich zeigt, Gottes Wort zu hören), sondern durch die Erwägung, daß in diesen Dingen Ordnung sein müsse (Calvin instit. III, 55; Suscipimus [sc. diem dominicum] ut remedium retinendo in ecclesia ordini necessarium), und zwar vornehmlich um der Jugend und des geringen Volkes willen (Luther im gr. Katech. zum 3. Gebot; eben so in vielen zerstreuten Stellen, z. B. in dem Traktate von guten Werken, Jenaer Ausgabe I. S. 242.). Es ist die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, um deren willen der Sonntag, obgleich durch kein göttliches Gebot den Christen auferlegt, dennoch freiwillig von diesen beobachtet wird. Selbst die Kirchenordnungen, während sie gegen Laster strenge Vorkehr treffen, zu denen der Sonntag Anlaß geben konnte (Völlerei, Spiel u. dergl.), sind zum Theil so liberal, daß sie außer der Zeit des Gottesdienstes sogar das Arbeiten frei geben (Beispiel s. bei Liebetrut, die Sonntagsfeier, Hamb. 1851. S. 40). Wie es aber auch an solchen Kirchenordnungen nicht fehlt, die mit Strenge jede Verweltlichung des Sonntags bedrohen und dabei wie unwillkürlich auf alttestamentliche Anschauungen zurückgehen (s. ebendas. S. 41): so nehmen es auch die Prediger im Eifer für die Ehre Gottes nicht immer genau mit der Unterscheidung des gesetzlichen und evangelischen Standpunktes (s. als Beispiel die Predigt von Joachim Mörlin über die Perikope vom 17. Sonntage nach Trin., die Beste mittheilt, „die bedeutendsten Kanzelredner der lutherischen Kirche", Leipz. 1856. 1r Bd. S. 414 ff.). Specieller aber betont und zu einem Hauptrequisit für christliches Leben gemacht wurde eine alles Weltliche mit absoluter Strenge ausschließende Sonntagsfeier, wie oben schon erinnert wurde, erst von den Presbyterianern, von denen aus ebenfalls schon angedeuteten Ursachen dieselbe auf die gesammte englische und nordamerikanische Kirche überging, zwar nicht, ohne daß Widerspruch dagegen erhoben wurde (so namentlich von Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus), aber mit solchem Erfolge, daß, wie Hengstenberg („Ueber den Tag des Herrn", Berl. 1852. S. 117) mit Recht bemerkt, „die strenge Ansicht vom Sonntag in England, Schottland und Amerika auf dem Gebiete der Theologie kaum mehr einen Gegner hat; nur weltlicher Leichtsinn und Unglaube erheben sich wider sie, aber furchtsam, weil sie die in diesen Ländern so kräftige öffentliche Meinung scheuen". Was Amerika betrifft, so ist die vom Staate gesetzlich aufrecht gehaltene Sonntagsfeier (wie die Monogamie) einer der wenigen Reste von der Einheit zwischen Staat und Kirche, die die ursprünglichen Ansiedler hatten bestehen lassen, die aber nach dem Befreiungskriege einer sonst völligen Trennung zwischen beiden gewichen ist. (S. Schaff, Amerika. Berlin 1854. S. 57.) In den Niederlanden fand, da die strenge Sonntagsfeier dem skripturarisch-gesetzlichen Geiste der reformirten Kirche immerhin verwandter ist, als dem freieren Sinne der lutherischen Kirche, die erstere Anklang, aber auch starken Widerspruch. Die Dordrechter Synode wußte keine Entscheidung zu geben; Coccejus und nach ihm Abraham Heidanus, Professor zu Leyden, erklärten, daß der neutestamentliche Sonntag mit dem alttestamentlichen Sabbath, somit auch dem darauf bezüglichen Gebote nichts zu schaffen habe; es sey eine freie kirchliche Institution, für die nicht einmal eine apostolische Verordnung existire. (Walch, Rel. Str. außerh. der luther. K. III. S. 756). Erst spät erlahmte die Controverse (s. Hengstenberg a. a. O. S. 121), schließlich

blieb die reformirte Kirche auf dem Continent von dem puritanischen Extreme fern. In Deutschland war es die Zeit der pietistischen Streitigkeiten, welche auch die Sonntagsfrage auf die Bahn brachte. Merkwürdigerweise aber haben die Pietisten und die Orthodoxen gleichmäßig sich gegen die freiere Ansicht erhoben, die in Halle von Stryk in der kirchenrechtlichen Dissertation de jure sabbati (1702) mit Schärfe entwickelt worden war. Daß die Orthodoxen hierin Luther's Spur verließen, hatte seinen Grund darin, daß die strenge Sabbathfeier unstreitig zu ihren klerikalen Vorstellungen besser paßte, wie ihnen denn auch die sehr territorialistische Wendung, die Stryk der Sache gab (cap. II, 34. Si nulla lege divina jubemur praecise diem solis cultui divino consecrare, sed usu et consuetudine hic dies inter christianos introductus, utique nihil obstat, quo minus loco ejus alius dies ad eundem usum sacrum destinari possit, idque a principe) zum Anstoß gereichen mußte. Die Pietisten aber (wie später Zinzendorf) waren für strengere Sonntagsfeier, weil sie die möglichste Ausdehnung der Andachtsübungen überhaupt wünschten und alles Weltliche ohnehin möglichst beseitigt wissen wollten. Stryk's Doktrin stammte zwar von Halle, aber viel mehr aus Thomasius' als aus Spener's Schule. Seitdem ist die Frage in der theologischen Moral, in Predigten und Katechismuserklärungen, in legislativen Akten, neuerlich in Conferenzen und Verhandlungen, die die Zwecke der inneren Mission verfolgen und theils durch die alles verschlingende Industrie und den praktischen Materialismus, theils durch die in den Revolutionsjahren zu Tage getretenen tiefen Schäden des Volkes auch auf jenen Punkt geführt wurden (s. das „Monatsblatt für Sonntagsentheiligung, Stadtmission u. s. w.", von Mann und Walther. 1850. bes. Nr. 8.; ferner: Kapff's Vortrag über die Sonntagsfeier zu Herrenberg. Tüb. 1850) — stets von Neuem erörtert worden. Die rationalistische Theologie und der politische Liberalismus kämpfen gegen die strengere Auffassung und praktische Verschärfung der Sonntagsfeier, während die kirchliche Theologie und die dem Pietismus in irgend einer Form sich zuneigende Denkweise stets mit der Art, wie der große Haufe den Sonntag zubringt, unzufrieden zu seyn Ursache hat. Die meisten Reden und Schriften über diesen Gegenstand lassen aber bis heute noch die erforderliche Klarheit und Unbefangenheit in Betreff der Bedeutung einer Feier, wie in Betreff dessen, was innerhalb der christlichen Freiheit noch das Gesetz zu sagen hat, vermissen; wie in der Ehefrage und in manchen anderen Dingen scheinen Viele nicht zu begreifen, daß, was dem einzelnen Christen sein Gewissen zur Pflicht macht, was darum auch die Seelsorge ihm zuzumuthen hat, darum noch nicht auch zu einem Gesetz sich eignet, das in den Codex eines christlichen Volkes als ein Artikel desselben aufzunehmen ist.

Von neuerer Literatur nennen wir außer den oben schon erwähnten Schriften und Aufsätzen von Oschwald, Liebetrut, Hengstenberg, Neander u. A. m. und dem Vortrage von Schmid auf dem Stuttgarter Kirchentage noch die Abhandlung von Kraußold (Erlanger Zeitschrift für Protest. u. Kirche. 1850. S. 137), von Alex. Beck (der Tag des Herrn und seine Heiligung. Schaffhausen 1850); die Predigten von Ahlfeld: Sonntagsgnade und Sonntagssünde. 3. Aufl. Halle 1853; namentlich aber die bezüglichen Abschnitte in Nitzsch's prakt. Theologie (I. S. 343—351), in Rothe's Ethik (III. S. 1076—1080) und in Sartorius' „Lehre von der heiligen Liebe" (III, 1. S. 196—246). Palmer.

Sonntagsschulen. Es gibt deren von sehr verschiedener Art. Man kann etwa solche mit specifisch religiöser Tendenz, solche, die als Surrogat für die Wochenschule dienen sollen, und die bloß realistischen für technische und Gewerbzwecke, zur Fortbildung für Handwerker u. s. w. unterscheiden. — Sie kommen zuerst auf katholischem Boden vor in Oberitalien. Hier ist noch im Zeitalter der Reformation Karl Borromeo († im Jahre 1587) der Stifter solcher Schulen für den Unterricht armer Kinder gewesen, und es sollen daher noch heute in der Lombardei und im Venetianischen einige Hundert Sonntagsschulen mit mehreren Tausend Schülern bestehen. Etwas später begegnen wir

in deutsch-protestantischen Territorien gesetzlich eingeführten Sonntagsschulen, die wohl nichts Anderes als durch den oder Parochiallehrer in der Schule abzuhaltende sonntägliche Kinderlehren gewesen sind, wie sie sich z. B. in Masuren noch erhalten haben (vgl. Wichern's „Fliegende Blätter des Rauhen Hauses", 1849. S. 175), während sie in anderen Gegenden, wenn sie noch bestehen, wohl längst in die Kirchen und in die Hände der Pfarrer übergegangen sind. Für uns kommen hier vorzugsweise die der neueren Zeit angehörigen religiösen Sonntagsschulen in Betracht, in denen die christliche Liebe in freien Vereinen ein weites Feld für ihre Thätigkeit findet. Ihre Heimath ist bekanntlich England, wie sie denn auch hier und in dem ganzen weiten Gebiete des angelsächsischen Stammes, in den brittischen Inseln und Colonien (Canada, Westindien, Ostindien, Australien) und in den Nordamerikanischen Freistaaten die größte Verbreitung, aber auch in Frankreich, Holland und Deutschland, hier jedoch, so viel wir wissen, bloß in einigen norddeutschen Städten, unter denen Hamburg voransteht, Eingang gefunden haben. Die erste Anregung zu denselben gab seit 1782 ein Buchdrucker, Robert Raikes zu Gloucester, der durch den Jammer der Gefängnisse, in den er einen Blick hineingeworfen hatte, auf den Gedanken kam, arme Kinder des Sonntags im Lesen und in Gottes Wort zu unterrichten. Bei seinem Tode im Jahre 1811 wurden die Sonntagsschulen in England und Wales schon von 300,000 Schülern besucht. Im J. 1845 betrug allein in London bloß die Zahl der Lehrer über 10,000 und diejenige der Schüler an 100,000 und im ganzen vereinigten Königreiche gab es in demselben Jahre über 130,000 Lehrer an Sonntagsschulen mit anderthalb Millionen Schülern, von deren größtem Theile sich annehmen läßt, daß sie ohne die Sonntagsschulen nie einen Unterricht würden empfangen haben. In den Vereinigten Staaten wurde die Sache gleich mit solchem Eifer aufgenommen, daß schon wenig Jahre nach der Eröffnung der ersten Sonntagsschule in Philadelphia (am 1. Februar des Jahres 1791) keine besoldeten Lehrer mehr nöthig waren. Aus dem Bestreben, die Sonntagsschulfreunde zu einem gemeinsamen Wirken zu verbinden, ist hier im Jahre 1834 die American Sunday School Union hervorgegangen, die ihren Sitz zu Philadelphia hat und das Werk in amerikanisch großartigem Stil betreibt; schon im Stiftungsjahre arbeiteten in ihr 1100 Hülfsvereine mit 88,000 lauter freiwilligen Lehrern und 590,744 Schülern; ihr Zweck ist nicht bloß der, Sonntagsschulen einzurichten, sondern auch dieselben mit einer geeigneten Literatur zu versehen; sie unterhält Sendboten, die namentlich den Westen durchziehen, um neue Schulen zu gründen, die vorhandenen zu besuchen u. s. w., gibt Jugendschriften heraus, mehrere Zeitschriften, von denen eine im Jahre 1849 in 150,000 Exemplaren verbreitet wurde (s. Fliegende Blätter, 1849. S. 27) u. a. m. Der Unterricht in diesen Schulen, an welchen sich in England und Amerika Personen aus allen Ständen als freiwillige Lehrer betheiligen, beschränkt sich, mit Gesang und Gebet verbunden, im Allgemeinen grundsätzlich auf Lesen und biblische Geschichte oder sonstige religiöse Belehrung. Sie dienen einem doppelten Zwecke: einmal als Ersatz für anderweitig mangelnden Unterricht, wie sie denn zunächst wenigstens für solche Kinder und junge Leute bestimmt sind, die in der Woche keine Zeit zum Schulbesuche finden; für's Andere aber auch als Ersatz oder als Ergänzung der gottesdienstlichen Feier (daher auch Schulen dieser Art für Kinder aus allen Ständen gehalten werden) und beziehungsweise als würdige Sonntagsbeschäftigung nicht bloß für die Schüler, sondern auch für die Lehrer. In letzterer Beziehung hat ohne Frage die bekannte Strenge der englisch-amerikanischen Sonntagsfeier an der großen Verbreitung der Sonntagsschulen in den beiden betreffenden Ländern einen wesentlichen Antheil, während dieselben zugleich einem entschiedenen Bedürfnisse da entgegenkommen, wo gar kein Schulzwang existirt, wo es auch mehr oder weniger an einem regelmäßigen Religionsunterricht in den Schulen und einem geordneten Katechumenen- und Confirmandenunterricht seitens der Prediger fehlt und mithin die Sorge für die religiöse Jugendbildung bloß den Familien oder dem Zufall überlassen bleibt. Aus den Verhältnissen in Deutschland, in welchen solche Motive

nicht liegen, erklärt es sich, daß hier die Sonntagsschulen erst so wenig sich Bahn gebrochen haben und auch wohl schwerlich auf eine allgemeinere Verbreitung werden rechnen dürfen. Sie können immerhin auch bei uns nach Umständen sehr zweckmäßig seyn und segensreich wirken als Ergänzung des Schul- und Katechumenenunterrichts, namentlich als Nachhülfe für schwache, zurückgebliebene Kinder, oder auch als Ersatz für Kindergottesdienste da, wo es noch an öffentlichen sonntäglichen Kinderlehren fehlt, in denen man doch, wenn sie zweckmäßig eingerichtet sind, in der Art, wie z. B. in manchen Schweizer Cantonen, am ehesten das gewährt finden dürfte, was schon Schleiermacher, was neuerdings mehrfach die „innere Mission" als speciell für die Jugend der Gemeinde einzurichtenden Gottesdienst gefordert hat. Sicher wird es im Ganzen doch bei dem bleiben, was schon vor mehr als dreißig Jahren Sack geurtheilt hat (s. Studien und Kritiken, Jahrg. 1828. S. 867), daß es hier wie anderswo unsere Aufgabe nicht seyn wird, die Engländer nachzuahmen, sondern vielmehr das, was wir haben, den christlichen Jugendunterricht des Hauses in seiner Verbindung mit dem in Schule und Kirche, immer reicher auszubilden, um so gewisser, als „wir die Sabbathschulen der Engländer und Schotten doch nur als Surrogat für das bei uns Vorhandene ansehen können, und zwar so, daß wir das ihnen Eigenthümliche durch eine Erweiterung unserer sonntäglichen Katechisationen — oder durch Einführung und zweckmäßige Einrichtung derselben, wo es noth thut — wohl auch erreichen könnten" *). — Andere Sonntagsschulen, als diese bloß auf religiöse Belehrung und Erbauung abzweckenden, werden von der puritanischen Frömmigkeit als eine Entweihung des Herrntags verworfen. In Deutschland sind sie nicht selten und werden auch in der Regel keinen Anstoß erregen. Hier kommt es vor, daß auch Vereine für innere Mission etwa eine Sonntagsschule für Mädchen errichten, in welcher mit dem Vorlesen christlicher Schriften Unterricht im Nähen und weiblichen Handarbeiten verbunden wird (s. Fl. Bl. 1852. S. 202) oder eine Sonntagsabendschule für Lehrlinge, in welcher dieselben Unterricht im Schreiben, Rechnen, Geschichte u. dergl. empfangen (z. B. in Hamburg; s. Fl. Bl. 1849. S. 230), und unter Anderem können auch die „Fliegenden Blätter" (1845. S. 113) der Verlegung der Abendschule auf die Sonntag-Vor- oder Nachmittagstunden das Wort reden, bloß mit dem Vorbehalt, daß es nicht an einer gottesdienstlichen Feier in der Schule fehle. Am meisten wird wohl noch die häufig vorkommende Verlegung der Gewerbs- und Fortbildungsschulen auf den Sonntag manchen Bedenken begegnen. Diese Bedenken werden freilich die Sache an und für sich nicht treffen können. Wenn man nicht mehr auf dem Boden des Puritanismus steht, wenn man nur anerkennt, daß die Sonntagsmuße auch zu nützlichen Beschäftigungen der in Rede stehenden Art Raum bieten kann und soll, und auch nicht die Forderung erheben will, daß alles am Sonntage Vorzunehmende wenn nicht gerade einen ascetischen Karakter haben, so doch mit einer ascetischen Handlung, einer gottesdienstlichen Uebung verbunden seyn müsse: dann wird man auch gegen die bezeichneten Sonntagsschulen principiell nichts einwenden können. Immer aber wird zu fordern und darauf zu sehen seyn, daß durch die Einrichtung derselben dem Sonntag sein Karakter als Feiertag nicht genommen oder geschmälert und also die Sonntagsschule nicht allzu werktagsschulmäßig eingerichtet oder auch nicht zu lange ausgedehnt werde, aber auch insbesondere, daß durch dieselbe der religiöse und kirchliche Zweck der Sonntagsfeier nicht illudirt oder beeinträchtigt und also mindestens durch den Schulbesuch der Besuch des Gottesdienstes nicht gehindert oder auch nur erschwert werde.

---

*) Mit den Sunday-schools nicht zu verwechseln, obwohl denselben stammverwandt, sind die für die großen Städte Englands und Schottlands so wichtigen ragged schools (Lumpen- oder Bettlerschulen) für verwahrloste Kinder aus der Hefe des Volks, seit 1844 zuerst in London. Es gibt übrigens auch eigene Sunday-schools für die ragged boys. Die Londoner ragged school union hat z. B. gegenwärtig außer den 50,000, welche ihre wöchentlichen Schulen und Zufluchtstätten besuchen, 25,000 Besucher ihrer Sonntagsschulen (vergl. Neue Evangel. Kirchenzeitg. 1860. S. 363).

Statistische Notizen und anderweitige Nachrichten über die Sountagsschulen sind in Kirchenzeitungen und Zeitschriften anzutreffen, namentlich in Wichern's „Fliegenden Blättern". Hier findet sich auch (Jahrg. 1846. Nr. 9.) eine Skizze „zur Geschichte der Sonntagsschulen". Eine eingehendere Darstellung und Würdigung des Sonntagsschulwesens steht hoffentlich von der Schmid'schen Pädagog. Encyklopädie zu erwarten.

H. Mallet.

Sophia. Dieser Name findet sich mehrfach in den Märtyrer- und Heiligenkatalogen der alten Kirche, aber ohne alle historische Beglaubigung. Zunächst erzählt die Sage von einer christlichen Wittwe Sophia, die mit ihren Töchtern Fides, Spes und Charitas um's Jahr 120 zu Rom unter Hadrian gelebt habe. Sie wurde von dem Präfekten Antiochus vorgefordert und setzte dessen Drohungen und Ueberredungskünsten ein freudiges Bekenntniß ihres Glaubens entgegen. Gleiche Standhaftigkeit bewiesen deren Töchter trotz ihres jugendlichen Alters von zwölf, zehn und neun Jahren. Daher wurde zuerst Fides nach den grausamsten Peinigungen in ein Pech- und Schwefelfeuer geworfen, und da sie in diesem unversehrt blieb und ihre Schwestern noch mit Worten ermuthigte, zuletzt enthauptet. Ganz dasselbe Schicksal erlitt die Zweite. Charitas aber sprang freiwillig in's Feuer und wurde, da ihr die Flammen ebenfalls keinen Schaden zufügten, dann mit dem Schwerte gerichtet. Die Mutter ward entlassen und begrub ihre Kinder, doch starb auch sie nach dreien Tagen den Märthyrertod. Ihr Todestag fällt auf den 30. September, nach anderer Angabe auf den 1. August. Schon die Namen der Töchter beweisen den Legendenkarakter der Erzählung, von welcher alte Quellen nicht das Geringste wissen und die daher von Ruinart ganz übergangen wird. Sie findet sich bei Simeon Metaphrastes und in späteren Aktensammlungen und Menologien (ap. Lipom. tom. VI., ap. Sur. tom. IV., Mombrit. tom. II.; conf. Acta SS. ad 30. Sept.).

Eine andere und zwar jungfräuliche Sophia soll unter Decius zu Fermo in Picenum am 30. April gelitten haben und ihre Gebeine wurden in der Kirche von Fermo aufbewahrt. Doch versetzen zugleich die Fasti Westphaliae zu demselben Tage eine Sophia nach Minden (Martyr. Rom. ed. Baron. Ferrarius in Catal. SS. — cf. Acta SS. ad 30. April). Acta illius injuria temporum exciderunt.

Eine dritte Sophia soll mit Irene nach lateinischen (Martyrol. Rom. ed. Baron.) und griechischen (Menolog. Sirletian.) Verzeichnissen am 18. September zu Mailand enthauptet worden seyn.

Eine Vierte dieses Namens wird nach Aegypten versetzt. Die Fasti Habessinorum nennen deren Töchter Dibamona und Bistamona und fügen eine heilige Warsenopha und deren Mutter hinzu. Ihre Natalitien fallen auf den 4. Juni (v. Acta SS. ad h. d.), ihr Zeitalter schwankt.

Endlich wird noch von einer Sophia senatrix berichtet, einer Nonne aus Aenos in Thracien, welche zu Constantinopel die Gattin eines Senators gewesen war und nach dessen und ihrer sechs Kinder Tode nach Thracien zurückging, um ganz für christliche Liebesübung zu leben. Ihr Todestag ist der 4. Juni, ihr Zeitalter das zehnte oder elfte Jahrhundert. Die Acta Sanctorum ad h. d. liefern über sie eine kurze griechische Lebensbeschreibung aus einem Synaxarium Divionense. Gaß.

Sophronius. Unter diesem Namen ist zunächst ein Zeitgenosse und Freund des Hieronymus erwähnenswerth, von dem De viris illustr. cap. 134. gesagt wird: Vir apprime eruditus laudes Bethlehem adhuc puer et nuper de subversione Serapis insignem librum composuit; de virginitate quoque ad Eustochium et vitam Hilarionis monachi opuscula mea in Graecum eleganti sermone transtulit, psalterium et prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus. Hiernach zu schließen war Sophronius ein Grieche, welchen Hieronymus um's Ende des vierten Jahrhunderts muthmaßlich in Palästina kennen lernte und der außer eigenen Schriften auch mehrere von diesem Letzteren sowie einen Theil der lateinischen Uebersetzung des A. Testaments in's Griechische übertrug, ein Geschäft, zu welchem der lange Aufenthalt des Hieronymus

im Orient leicht Anlaß geben konnte. Sonstige Nachrichten über die Person des Sophronius sind nicht vorhanden. Merkwürdig aber ist ein Streit über die noch vorhandene griechische Version des Werkes De viris illustribus. Diese nahm schon Erasmus in seine Ausgabe des Hieronymus mit der kurzen Erklärung auf: Vertit hunc librum Graece Sophronius, cujus mentionem facit inter reliquos Hieronymus, nec sane infeliciter. Ex quo permulta restituimus exemplar emendatum ac vetustum nacti. Nachher ist dieselbe in J. A. Fabricii Biblioth. ecclesiastica, 1718 abgedruckt worden. Einigen Kritikern schien jedoch das Produkt verdächtig; besonders nahm If. Vossius an dem schlechten Griechisch und den zahlreichen Fehlern der Uebersetzung Anstoß, ja er äußerte die Vermuthung, Erasmus werde sich wohl selber das Vergnügen eines solchen griechischen Exercitiums gemacht haben, da er nicht einmal sage, woher er sein vorgeblich altes Exemplar erlangt. Damit fand jedoch Vossius um so weniger Glauben, da sich ergab, daß schon Suidas jene Version mehrfach und fast mit denselben Worten citirt, also gekannt haben muß. Am gründlichsten ist Vallarsi in seiner Ausgabe des Hieronymus auf die Sache eingegangen. Er behauptet mit Recht, daß jene Version keineswegs unbrauchbar oder apokryphisch heißen dürfe, weist aber auch nach, daß sie an seltsamen Mißverständnissen im Einzelnen leide und Einschaltungen aus griechischen Schriftstellern enthalte, die sich ein Zeitgenosse und Freund des Hieronymus schwerlich erlaubt haben würde. Auch durch die Gräcität wird wahrscheinlich, daß der Verfasser ein Späterer war und sich dabei einer an manchen Stellen verderbten Abschrift des lateinischen Originals bediente. So werden z. B. cap. 22. die Worte in deliciis habuisse mit *μεταξὺ τῶν αἰδιλικίων ἐσχηκέναι* wiedergegeben, anderwärts wird ein comparavit, d. h. contulit, mit *ὠνήσατο* übersetzt. Auch eine Epistola ad Paulam et Eustochium, die sich lateinisch bei Hieronymus findet, ist demselben Verfasser beigelegt worden. — Vergl. bes. Cave, de scriptt. eccl. p. 236; Fabric. Bibl. eccles. p. 11; Vallarsii Opp. Hieron. ed. alt. II. p 2. pag. 818; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. IX. p. 158; Schroeckh, Kirchengesch. Bd. 11. S. 132.

Ein anderer Sophronius versetzt uns in den Anfang der monotheletischen Streitigkeiten (s. d. Art.). Der vermittelnde Vorschlag des Kaisers Heraclius hatte unter anderen Orten auch in Alexandria Eingang gefunden, woselbst Cyrus, 630 Patriarch daselbst, nach vorheriger Rücksprache mit dem Kaiser und dem Patriarchen Sergius von Constantinopel, sich für diese Ansicht, also für die Behauptung einer einzigen gottmenschlichen Wirkungsweise in Christo erklärte. Es gelang ihm, auf diese Weise viele Monophysiten seiner Gegend zu gewinnen. Doch fand er einen Gegner in dem Mönch Sophronius aus Damaskus, einem Gelehrten oder Sophisten, wie er genannt wurde, der an den Consequenzen des Dogma's von Chalcedon streng festhalten wollte. Dieser beschuldigte den Cyrus, daß er unter dem Vorwande des Friedens eine neue Häresie in die Kirche einschleppe. Zwar reiste auch er mit dem Cyrus nach Constantinopel, unterredete sich mit dem Sergius und wurde von ihm bewogen, sich den Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* gefallen zu lassen, übrigens aber auf den Folgerungen zu Gunsten einer in Christo anzunehmenden Zweiheit nicht weiter zu bestehen. Als aber Sophronius im Jahre 634 zum Patriarchen von Jerusalem erhoben worden, ließ er sich nicht mehr einschüchtern. Sein Cirkularschreiben, gerichtet an Sergius und den römischen Bischof Honorius, den jener in's Interesse gezogen hatte, enthält eine umständliche dogmatische Darlegung; es wird auseinandergesetzt, daß nur die strenge Unterscheidung der beiden Naturen dem Glauben und Dogma entspreche, und daß aus ihr auch die Unterscheidung zweier Wirkungsweisen mit Nothwendigkeit hervorgehe. Sophronius forderte, daß man sich aller Concessionen an die Monophysiten enthalte, und schickte zum Zweck dieser Verhandlungen einen Legaten an Honorius von Rom. Diese Schwierigkeiten veranlaßten bekanntlich den Kaiser, mit einem neuen dogmatischen Erlaß, der *ἔκθεσις* von 638, vorzugehen. Zwei Jahre vorher war Jerusalem von den Sarazenen erobert worden, bei welcher Gelegenheit Sophronius den Christen freie Religions=

übung auswirkte. — Die genannte ausführliche Epistola encyclica nebst den zugehörigen Berichten findet sich bei Harduin, Acta Conc. III. p. 1258. 1315 (Concil. oecum. VI. act. 11. et 12.). Außerdem wird das Buch des Johannes Moschus: Pratum spirituale (λειμὼν πνευματικός), lateinisch in Rosweydii Vit. Patr. Lugd. 1617, griechisch in Front. Duc. Auctuar. II. p. 1057 und Coteler. Monum. eccl. Gr. II. p. 341, einigemal, wie von Johannes Damascenus (de imagin. orat. 1.), auch unter dem Namen des Sophronius citirt. Vielleicht war es von diesem dem Moschus gewidmet oder von Beiden verfaßt. Einige andere Schriften des Sophronius sind handschriftlich vorhanden oder lateinisch edirt. Vgl. Cave, de script. eccl. p. 451; Walch, Gesch. der Ketzereien, IX. S. 17. 37. 115 ff.; Neander, Kirchengesch. III. S. 248. — In dem Menologium Graecorum (Urbini 1727) wird dieser Sophronius unter dem 11. März als Heiliger aufgeführt.

Ein dritter Sophronius, möglicherweise mit dem ersten identisch, wird bei Phot. Bibl. cod. 5., als Verfasser eines liber pro Basilio adv. Eunomium erwähnt. — Endlich findet sich derselbe Name noch einigemal unter den Patriarchen von Alexandrien und Constantinopel. Vgl. Fabric. Bibl. Graec. IX. pag. 158 sqq. ed. Harl. Gaß.

Sorbonne, die, zu Paris, als Collége oder Elementarschule für philologische und philosophische Ausbildung künftiger Geistlicher wäre sie unserem Bereiche fremd: sie hat sich aber mit den theologischen Wissenschaften und selbst mit der theologischen Fakultät der Pariser Universität im Laufe der Zeit so innig verschwistert und ist mit letzterer selbst im Laufe der Zeit so oft verwechselt worden, daß wir sie hier nicht umgehen dürfen. Wir bezwecken im Gegentheil diesen beiden Punkten eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, nämlich nachzuweisen: 1) wie die Verschwisterung und endlich die Verwechselung gekommen ist, und 2) welchen gegenseitigen Einfluß Theologie und Philosophie in der Sorbonne, die eine auf die andere und beide zusammen wiederum auf Geist und Denkart der Zeit geübt haben. Auch ist es in der Geschichte der Sorbonne eine Hauptsache, dieselbe, die wahre Sorbonne, d. h. das Collége, fortwährend, mit allen seinen Exercitien und Zugehörigem von der theologischen Fakultät oder von der in der gemeinen Volks- und Literatensprache sogenannten Sorbonne sorgfältig auseinander zu halten. Die Verwechselung des Collége mit der Fakultät, so häufig sie auch ist, fällt indeß doch noch weniger auf, als die mit der Pariser Universität selbst, was übrigens auch in Frankreich vorkommt.

Die Universität, wenigstens um ein Jahrhundert älter, kann wirklich bis Alcuin hinaufgerückt werden, nämlich in dem Sinne, daß von der Zeit dieses Gelehrten an eine ununterbrochene Lehrfiliation sich nachweisen läßt; doch durchaus nicht in dem, daß eine Abtheilung nach Lehrfächern oder Fakultäten schon damals wäre angebahnt worden. Nicht einmal die Schule des bischöflichen Capitels hat die sich unabhängig fühlende und wollende Universität je als ihre wirkliche Mutter anerkannt (Bulaeus, Historia Universit. Paris. Tom. III. p. 255), obgleich bis auf den heutigen Tag Karl der Gr. bei einem jährlichen Feste (la Saint-Charlemagne) am Nachtische als Stifter der Universität genannt wird, weiß doch Jedermann, was von dieser Ansicht zu halten ist. Noch am Anfange des zwölften Jahrhunderts lehrten Wilhelm von Champeaux und Abälard Philosophie und Theologie, hauptsächlich aber Dialektik, frei in verschiedenen Schulen, wo sie wollten oder konnten. Erst im Laufe dieses Jahrhunderts gestaltete sich das Corpus universitatis. Doch war es schon geordnet und geregelt, die drei Fakultäten gesondert, die vier Nationen unterschieden und viele Colléges errichtet, als das berühmteste von allen, die Sorbonne, eröffnet wurde. Schon Johann von Salisbury, der im J. 1136 nach Paris kam und noch Abälard hörte, welcher sich bald zurückzog, fand zwei blühende Fakultäten, Artes und Theologia. In der ersten standen nicht so sehr die alten Sprachen als Rhetorik und Philosophie, oder vielmehr Dialektik oben an. Die zweite, die Theologie, umfaßte auch das kanonische Recht wie die heilige Schrift, Kirchenväter und Concilien. Eine besondere Schule bekam das kanonische Recht zu Paris erst nach

Gratian's Compilation, dem sogenannten Dekret vom Jahre 1151, das Eugen III. annahm und den Professoren vorschrieb, deswegen nannte man sie zu Paris Professeurs du Décret, und ihre Schule Faculté du Décret. Obgleich Theologen, lehrten diese Professoren auch bisweilen Civilrecht, besonders seit Auffindung der Pandekten Justinian's, die bei der Einnahme von Amalfi wieder zum Vorschein kamen. Auf das Verbot von Honorius III., welches ihnen untersagte dieses Recht zu lehren, weil die Theologie und das kirchliche Recht dabei zu kurz kämen, wurde wenig geachtet. Für das Studium der Medicin fanden sich in Paris erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts die gehörigen Anstalten, und noch um's Jahr 1160 mußte man zu diesem Behufe selbst von Paris aus nach Montpellier sich begeben. Aber schon 1180 finden sich in der Hauptstadt Lehrer dieser Wissenschaft, noch dem Cölibat wie alle übrigen Professoren unterworfen.

Die Abtheilung in Nationen war im Interesse der Ordnung und der Polizei durch die Zuströmung der Schüler und die Menge der Lehrer zu einer stehenden Nothwendigkeit geworden. Schon im Jahre 1169 werden die verschiedenen Provinzen der Pariser Schule als bestehende Corporationen aufgeführt; sie standen so fest und in solchem Ansehen, daß Heinrich II. sie als Schiedsrichter zwischen sich und Thomas Becket in Vorschlag brachte. Es waren die Nations de France, de Picardie, de Normandie und d'Angleterre. Letztere umfaßte das mittägliche Frankreich, so lange es im Verbande blieb, in welchen dasselbe durch Eleonore von Guyenne mit der englischen Krone gekommen war. Später trat an die Stelle der englischen Nation die deutsche, die sich in drei Provinzen theilte, nämlich Schottland (d. h. ganz Großbritannien), Oberdeutschland und Niederdeutschland. Zu einer dieser vier Nationen bekannten sich alle Professoren und Studenten, Alle den Rektor und den Kanzler der Gesammtschule als ihre Vorsteher unter dem Pabste, dem höchsten Gesetzgeber, und dem König, dem Oberregenten, anerkennend. Welcher Nation man übrigens angehörte, denselben Gesetzen und Privilegien fielen alle Scholares anheim; Keiner durfte lehren ohne Licenz vom Magister Scholarum, welchen Titel zu gleicher Zeit und mit gleicher Befugniß der Kanzler von Notredame und der von Sainte-Geneviève (beide von dem Kanzler oder Sekretär der Universität verschieden) lange Zeit führten. Keiner der Lehrenden oder Studirenden konnte vor einer andern Auktorität als der geistlichen, d. h. bischöflichen gerichtet werden. Jede der Nationen hatte ihre Vorsteher (procureurs) und Beamte; jede hielt für ihre besonderen Angelegenheiten ihre besondere Versammlungen. Alle Mitglieder der Universität (Scholares) erkannten den anfangs vierteljährlich, dann jährlich oder zweijährlich durch die Facultas artium erwählten Rektor und seinen Senat als ihre gemeinschaftliche Obrigkeit an. Diese Unterordnung Aller ist um so beachtenswerther, je beständiger der Rektor der Facultas artium (Belles Lettres) angehörte, und je allgemeiner die Scholares für den geistlichen Stande sich bestimmten. Eins der schönsten unter den Privilegien für die Lehrer war die Begünstigung, auch ohne Residenz Beneficien im ganzen Königreich, bisweilen selbst in England, zu genießen; das Kostbarste für die Zöglinge war es, die für sie eingerichteten Colléges nebst dem damit verbundenen Unterrichte ausschließlich zu benützen. Das erste dieser Colléges, S. Thomas du Louvre, war von einem Sohne Ludwig's des Dicken, Robert de Dreux, für arme Schüler, Chorherren und Kranke, welche man aber bald entfernte, gestiftet, von manchen Andern, von Fürsten und Prälaten mit Liberalität nachgeahmt worden. Die Schüler genossen in denselben nur Wohnung, Kost, Aufsicht und Beihülfe zur gedeihlichen Befolgung der öffentlichen Schulen, die im Cloître Notredame, zu Sainte-Geneviève, Saint-Victor, Grand-Pont (Pont au change), Clos Mauvoisin (rue du Fouarre), Clos Bruneau (rue S. Jean de Beauvais) gehalten wurden. Eben diese öffentlichen Schulen besuchten nun auch die Zöglinge desjenigen Collége, das bald alle übrigen überstrahlte, anfangs nur sechszehn, bald aber vierhundert Schüler zählte: die Sorbonne. Ihr Stifter, Kanonikus Robert aus Sorbon oder Sorbonne in der Champagne, einer der Kapellane von Ludwig IX., dem eifrigen Stifter frommer Anstalten, wollte arme Jünglinge im Studium der Theologie befördern. Seine Schule

hat im Laufe der Zeit zwei große Tendenzen verfolgt: die Theologie mit der Philosophie zu versöhnen und zu einigen, und dabei doch die Theologie in ihrer orthodoxen Reinheit und herrschenden Stellung zu bewahren. Diese Tendenzen, — allen wahren Theologen gemein, sie seyen sich deren mehr oder weniger bewußt, — mögen dem Stifter auch nicht fremd gewesen seyn, aber im Vordergrunde erschienen sie bei ihm nicht. Er wollte vor Allem unentgeltliche Erziehung für den Dienst der Kirche von vier Jünglingen aus jeder der vier Nationen, séculiers étudiant la Théologie. In der Straße Coupe-gorge, eine Bezeichnung damaliger Abgelegenheit und dadurch begünstigter Frevel, nahe bei den von Julian erbauten und früher berühmten Thermen, erhielt Robert vom König das erste Lokal mit einigen Gebäuden aus den Domänen der Krone. Er baute da sein Collége und bekam von der geistlichen Behörde die Licenz für seine Congregatio pauperum magistrorum studentium in theologica facultate. Die päbstliche Bestätigungsbulle ist von Clemens IV., vom Jahre 1268. Alles gelang dem Stifter nach Wunsche. Schon nach einigen Jahren wurden fünf neue Plätze für flämische Pfleglinge gestiftet und andere suchten Aufnahme auf eigene Kosten. Sowie die Franziskaner und Dominikaner für ihre Schüler Lehrer der Theologie hatten, gab auch Robert den seinigen welche; und so wie um dieselbe Zeit die Prämonstratenser, die Augustiner und Carmeliter neue Colléges für die Jugend eröffneten, fügte Robert dem seinigen auch das Collége de Calvi bei, oder die sogenannte kleine Sorbonne, für 500 Knaben berechnet. Kurz vor seinem Tode (1277) vermachte er sein ganzes Vermögen einem Freunde, der es seiner Stiftung übergab, wohl mit seinen Absichten vertraut.

Alle diese Umstände, und die glückliche Wahl der ersten Lehrer der Theologie (Wilhelm von Saint-Amour, Eudes von Douai und Laurent L'Anglois) hoben schnell die neue Anstalt. Sie war nicht, wie von Pasquier unrichtig gesagt worden ist (Recherches sur la France l. IX. c. 15.), das erste Collége, wo Theologie, außerhalb dem bischöflichen Domus, gelehrt wurde, denn Wilhelm von Champeaux hatte sie ja schon zu Saint-Victor, und Abälard zu Sainte-Geneviève unter außerordentlicher Frequenz vorgetragen; aber der glänzende Verein der neuen Lehrer gab ihr jenen Schwung, welcher der Neuheit gleicht. Ihre schnelle Blüthe und wahre Größe fand sie jedoch in der bedeutenden Anzahl ihrer jüngeren Zöglinge, in ihrem liberalen Sinne, in ihrem engen Anschluß an die vier Nationen durch die Sechszehn, und an die Faculté des arts durch die Kleine Sorbonne. Dieser Fakultät und dem in derselben gewählten Rektor gehörte nämlich vorzüglich die Verwaltung der Colléges und die der Universität.

Doch die eigentliche Quelle des hohen Ansehens und des damit verbundenen Einflusses der Sorbonne auf Schule, Kirche und Staat, ebensowohl als auf Wissenschaft, besonders aber auf Theologie und Philosophie, liegt in dem Umstande, daß an die in ihren Gebäuden wohnenden Lehrer sich eine bedeutende Anzahl von Doktoren und bacheliers des Hauses als bleibende Gäste und Bewohner anschlossen. Da sie zu einer festen Gesellschaft in demselben Geiste und zu denselben Zwecken sich ausbildeten und diese Zwecke mit ebenso viel Hingebung als Gelehrsamkeit verfolgten, standen sie in Allem wie ein Mann. Es ist das Eigene des alt-französischen Geistes, daß er seine Größe ebenso sehr in freiwilliger Unterordnung unter die selbstgemachte Regel, als in unabhängiger Aufstellung eines selbstgeschaffenen Zieles sucht und zu finden meint. Und es scheint sich oft mehr noch seine Eitelkeit in der Form der Demuth, als sein Stolz in der Form der Beherrschung zu gefallen. Die Einigung der Kräfte in der Genossenschaft der Sorbonne war musterhaft, und die Regierung Aller, obgleich getheilt, dennoch dieselbe. Der erste Vorsteher, der Proviseur, regierte das Allgemeine und die äußern Verhältnisse, den Verkehr mit der Welt, mit der Universität, mit allen Auktoritäten. Im Innern war der Sénieur des Docteurs Vorstand. Die Bacheliers en licence waren dem Prieur der Sorbonne untergeordnet. Der Proviseur war zwar der Universität untergeordnet, aber von so bedeutendem Ansehn, daß Keiner seiner Stellung zu nahe trat. Anfangs unter den Professoren, bald unter den Vornehmsten der Prälaten

gewählt, gab er Schutz und Glanz dem Mitgliede, dem Hause, seinen Wünschen und seinen Leistungen.

Um zur bleibenden Wohnung in die Sorbonne aufgenommen zu werden, mußte der Baccalaureus artium in irgend einem Collége der Universität die Philosophie lehren, nachdem er sie selbst lange Jahre erlernt hatte. Er mußte dann die Thèse Robertine vertheidigen, noch bevor er die licence en Théologie sich erwerben konnte. (Dieses Stadium hindurch hießen sie Bacheliers en licence.) Die im Hause Wohnenden unterschieden sich in zwei Klassen, die Genossenschaft, ceux de la Société, und die Gäste, ceux de l'hospitalité, die zwar dem Hause affiliirt, aber demselben nicht einverleibt waren. Beide Klassen von gelehrten Theologen sind, sowie die Sorbonne selbst, von der theologischen Fakultät, mit der man sie oft verwechselte, sorgfältig zu unterscheiden. Da die Schule Sorbonne das bedeutendste aller Colléges war und ihre Genossenschaft die gesuchteste, wohnten viele von der theologischen Fakultät creirte Doktoren in ihren Räumen. Auch wählte, wegen dieser Räume, die Fakultät ihren gewöhnlichen Versammlungsort in denselben. Aber alle diese Umstände gaben doch den daselbst wohnenden Doktoren keine wirkliche, sociale Superiorität über die in anderen Colléges einquartirten Doktoren. Ihren Versammlungsort konnte die Fakultät immerhin wechseln. Aber eben weil sie es selten that, begreift man leicht die in der gewöhnlichen Rede und in der öffentlichen Meinung entstandene Identifikation, die um so begreiflicher ist, als man auch den in anderen Colléges wohnenden Doktoren der Theologie den Titel Docteur en Sorbonne beilegte. Dazu kam noch der Umstand, daß auch von den übrigen Schulen diese und jene, namentlich die zwei jetzt noch bekanntesten, nämlich das Collége Mazarin (jetzt das Institut) und das Collége Duplessis (jetzt Louis-le-Grand) ihre Professoren der Philosophie immer aus den Mitgliedern der Sorbonne empfingen. Docteur en Sorbonne sich zu nennen, hatten auch wirklich alle Doktoren der Theologie das Recht, in welchem Collége oder Kloster sie wohnten, da sie ihre Soutenance oder die Vertheidigung ihrer These in der Sorbonne bestanden und dort ihren Titel sich erworben hatten. Wie hoch er gehalten wurde, obgleich sehr verbreitet, geht aus Allem hervor.

Dies Alles führte bald, ohne daß das Jahr könnte bezeichnet werden, die Verwechselung der Sorbonne mit der theologischen Fakultät in der öffentlichen Meinung herbei. Was den Irrthum noch bestärkte, ist der Umstand, daß auch die im bischöflichen Domus bis dahin gehaltenen Vorlesungen über Theologie in die Lokale der Sorbonne verlegt wurden.

Organisation, Disciplin, Studienplan und Lehrmethode der Sorbonne wurden so sorgfältig angelegt, eingehalten und nach reiflicher Beobachtung modificirt, daß von nun an jedes neuerrichtete Collége so viel als möglich nach diesem Muster sich gestaltete. Seine in 38 Artikel formulirten Statuten bieten nichts Besonderes, aber lauter Wohlbedachtes (bei Buläus III, 223. 420). Alles war einfach und fest bestimmt, freier als in den Regularhäusern, das heißt in den klösterlich gehaltenen; Alles war unabhängiger von Außen, als in den Bettelhäusern (ordres mendiants), deren Bewohner von der Universität, so ungern gesehen, erst nach langem Kampfe und nach glänzenden Leistungen auf der Kanzel und in der Wissenschaft, als Professoren der Universität, und zwar zuerst in die theologische Fakultät aufgenommen, aber doch nie wie Andere angesehen wurden.

Was die Sorbonnisten besonders beliebt und den Eintritt in ihre Mitte wünschenswerth machte, war eben die Einfachheit, die bei hinlänglichen Mitteln die Stelle der früheren Armuth eingenommen hatte. Auch liebte man im Gebiete der Wissenschaft das feine Maß, das sie hielten zwischen mönchischer Beschränktheit und jener Unabhängigkeit im Forschen, deren Stunde noch nicht gekommen war.

Die hohe Wissenschaft, auf welche die Sorbonne hielt, war die der Zeit, war die Theologie. Auf diese, unter ihrer reinsten, das heißt, kirchlichsten Form, zielte in der Sorbonne Alles hin, mehr als in allen übrigen Colléges. In ihrer theologischen

Wirksamkeit, der ihre philologischen und philosophischen Studien nur zur Folie dienten, muß ihr Geist und muß ihr Einfluß, wie ihr wahres Verdienst, gesucht werden.

Ihre philologischen Studien waren bis in's 14. Jahrhundert auf die lateinische Sprache beschränkt. Erst als das Concilium von Vienne verordnete, daß für die griechische, hebräische, chaldäische und arabische Sprache je zwei Lehrstühle zu Rom, Bologna, Salamanca und Oxford errichtet werden sollten, was nicht schnell und nicht streng befolgt wurde, bekamen die Zöglinge der Sorbonne Gelegenheit, mit diesen Sprachen, wenn sie es wünschten, bekannt zu werden. Nur von Zeit zu Zeit fanden sich dazu Professoren, und nur wenige Schüler benutzten die sich anbietende Bereitwilligkeit derselben. Noch im Jahre 1458 macht im akademischen Kreise das Anerbieten eines Gelehrten, Griechisch zu lehren, einiges Aufsehn, wird von der Facultas artium freudig begrüßt und mit einem jährlichen Gehalte von 100 Thalern beehrt. Lateinische Grammatik ward in der Sorbonne beständig geübt, nicht aber Rhetorik, deren Wiedererblühen erst auf dasjenige der Wissenschaften überhaupt erfolgte. Erst unter Nikolaus von Clemengis erstand sie wieder in schöner Gestalt. Die Logik und die Dialektik hingegen nahmen in der Propädeutik die größte Aufmerksamkeit in Anspruch. Schon damals erscholl die seitdem so laut gewordene Klage, daß sowie die Schüler ihren leichten Vorrath von Grammatik und Logik gemacht, sie alsbald den nützlichen Studien zuliefen.

Die Statuten der Colléges sagten zwar: „Summulas in domo, deinde Veterem logicam, in domo vel extra, audiant, ut sic imbuti in logica competenter libros naturales (von Aristoteles) et philosophiae audire et facilius intelligere possent. Pro logicalibus audiendis spatium biennii, et pro libris naturalibus et philosophicis, spatium biennii concedimus (s. d. Statut des Collége von Clugny bei Buläus [Histor. Univ. Paris. Tom. IV. pag. 122), also im Ganzen vier Jahre Logik, Naturkunde und Philosophie. Im Hause sollten eine kurze Logik, nicht die Summae oder die gedehnteren Lehrhefte, welche immer in der Theologie so große Bedeutung hatten, sondern die kürzeren Paragraphen, die Summulae, wie sie für die Zeit verfaßt worden, eingeübt werden. Hierauf sollte die alte Logik folgen, d. h. wohl nicht die der Alten, sondern die herkömmliche aus den Aristotelischen Schriften zusammengelesene. Es sollte dies im Hause oder in den öffentlichen Vorlesungen geschehen. Und somit sollten die Zuhörer der Facultas artium zuletzt im Stande seyn, die Schriften oder die Bücher über die Natur (von Aristoteles) und die eigentliche Philosophie, zu der auch Mathematik und Astronomie gehörten, zu fassen. Aber diese Verordnungen wurden wenig befolgt, da die künftigen Geistlichen zur Theologie eilten, wie ihre Gefährten zu den nützlichen Studien. Nur als Dienerin der Theologie war die Philosophie geachtet, und die Lehre von Gott war der große Gegenstand der letzteren, wie es schon der sonst so philosophische Scotus Erigena gar deutlich gesagt hatte: Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam."

In einigen Colléges, wo die Philosophie drei Jahre statt zwei einnahm, sollten die Studirenden schon von der Logik an zuweilen in freien Stunden theologische Studien anhören, um die Hauptsache nicht aus den Augen zu verlieren.

Auch für das Studium der Theologie, das gewöhnlich sieben Jahre dauerte, bald aber auf eine geringere Zeit herabgesetzt wurde, waren die Statuten für die Zeit dem ersten Anschein nach genügend. Es sollten die biblischen Texte und die Dekrete der Concilien als die reinsten Quellen zum Grunde gelegt werden, aber die dogmatischen Lehrbücher nahmen die meisten Stunden weg, und Roger Baco klagt, daß man zu Paris nicht den heiligen Texten, sondern den Sentenzen die erste Stelle gibt. Auf der andern Seite beschwerten sich die Bischöfe von Paris, daß die Facultas artium sich allzusehr mit den für den Glauben gefährlichen Fragen und Dogmen heidnischer Philo-

sophie über die Ewigkeit der Welt, über den die menschliche Freiheit raubenden Einfluß der Gestirne und dergl. beschäftige, was ja die göttliche Vorsehung, Allmacht und Allwissenheit in Zweifel setze.

So niedrig sie auch gehalten war, so verläugnete doch die Philosophie nicht alle ihre Gewohnheiten, ihre Anregungen bei der Theologie. Aber wie wenig diese, bei ihrer Unvertrautheit mit den Quellen, den hebräischen und griechischen Texten, auf Exegese, folglich auf dogmatische Wissenschaft Ansprüche machen konnte, leuchtet von selber ein. Fehlte es doch den Studirenden an den nöthigsten Mitteln, an Büchern, wie ihren Lehrern an Kunde der unentbehrlichsten Sprachen. So selten waren die Handbücher, daß die meisten Scholaren nichts anderes besaßen, als die diktirten Hefte. Stephan von Canterbury vermachte zwar seine theologische Bibliothek dem bischöflichen Capitel von Paris, damit dessen Kanzler einzelne Werke an die Dürftigen ausleihen könnte, aber was war dies als Speise für so Viele? Interessant ist das Verzeichniß der Sammlung. Meist aus biblischen Schriften mit den dazu gehörigen Glossen bestehend, enthält sie nur zwei Lehrbücher, nämlich die vier Bücher der Sentenzen von Petrus Lombardus und die Summa theologica Vitiorum. Um so fühlbarer war die Armuth, je länger man, nicht auf den Bänken, sondern auf den Heu- und Strohbündeln zubrachte. Nämlich zu gewissen Epochen dauerte die Studienzeit neun Jahre, später wurde sie auf sechs und fünf heruntergesetzt, und da die meisten Doktoren nur einmal in je vierzehn Tagen l a s e n — die Baccalaurei waren fleißiger — so war die Zeit allerdings nicht allzu reichlich zugemessen. Es wurde wirklich v o r g e l e s e n. Bisweilen wurde der freie Vortrag gefordert, gewöhnlich aber nur befohlen, daß Jeder selbst seine Vorlesungen schreibe und nicht von Andern Gefertigtes vortrage; und je langweiliger die Lehrmethode sich in nutzlose Fragen und rein scholastische Lösungen zu verirren die nöthige Muße hatte, je feiner die dialektischen Gewebe ersonnen und je abstruser die metaphysischen Untersuchungen vorgetragen wurden, desto größer war zu einer gewissen Zeit die Zuströmung der Hörenden. Die besseren Vorträge von Bonaventura, von Thomas von Aquino, von Gerson u. A., die durch gesunde, mehr biblische Ansichten gehoben waren, brachten indeß jene sogen. Phantastici bald um ihren erschlichenen Beifall und entführten denselben ihre unglücklichen Zuhörer immer mehr. Mit der Zeit geizte man nicht. Nach vier bis sieben Jahren Philosophie, nach fünf bis neun Jahren Theologie wurde eine der Thesen, die Sorbonnique, vom Candidaten allein, ohne Präses, von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends, nur die kurze Mittagserfrischung abgerechnet, ununterbrochen vertheidigt. Aber nicht bloß von Sorbonnisten, sondern von Gelehrten aus allen Schulen wurde sie zur Schau gestellt. Sie war von dem berühmten Mairon, daher ihr anderer Name (certamen Maironicum) ersonnen, und vom Lokal, wo sie stattfand, mit dem ersten benannt worden.

Daß die Theologie nicht nur vollständig und subtil, d. h. noch mehr als fein, sondern daß sie auch in ihrer ganzen Reinheit oder Orthodoxie nach den Concilien und Vätern vorgetragen würde, darauf hielt die Sorbonne ganz besonders. Sowie die Pariser Universität hierüber in der Kirche wachte, so wachte die Sorbonne in Paris. Officiell gehörte diese Bewachung dem Diöcesan, der auch bisweilen die in den Schulen vorgetragenen Irrthümer censirte; z. B. über die Causa prima, die Essentia causae primae, die Geomantia und Necromantia. Officiös wurde sie gerne von der Sorbonne ausgeübt; doch ist hier wohl zu unterscheiden. Wenn die Geschichte sagt, daß die Sorbonne öffentlich zur Vertheidigung der Lehre auftritt, so ist nicht das Collége und nicht die in demselben wohnhafte Société der Sorbonne, sondern die in den Gebäuden sich versammelnde theologische Fakultät zu verstehen. Die Pariser Universität beschickt Kirchenversammlungen mit Doktoren aus der theologischen Fakultät; nicht die Sorbonne thut es; selbst da nicht, wo der populäre Sprachgebrauch die Sorbonne dafür bezeichnet. Dasselbe gilt, wenn von Delegationen oder vom Einschreiten der Sorbonne bei politischen Versammlungen die Rede ist. Aber im Grunde ist es doch meistens die eigentliche

Sorbonne, wo die gelehrtesten und wachsamsten Theologen wohnen und eine geschlossene Gesellschaft bilden, welche das Auge, den Mund und die Feder der theologischen Fakultät, ja selbst der Universität und des Parlamentes leitet. Es ist also am Ende doch die eigentliche Sorbonne, nur nicht die Petite Sorbonne oder das Collége, sondern die Grande Sorbonne mit ihren älteren Bewohnern, ihren Professoren, ihren Doktoren und Baccalaurei, mit ihren drei Vorstehern, dem Kirchenfürsten an der Spitze — es ist die eigentliche Sorbonne, die anspornt, beleuchtet und führt. Sie ist es z. B., nicht der Klerus, die zur Wahrung der kirchlichen Würde das abscheuliche Narrenfest abstellt. Sie, nicht die Universität überhaupt, welche in ihren Räumen die ersten deutschen Buchdrucker (Ulrich Gering und Martin Krantz) aufnahm und daselbst die erste Presse einrichten ließ (man sehe die Drucke von 1470. 1471 und 1472 von Wilhelm Fichet und Jean de la Pierre, dem Lehrer Reuchlin's), hat sie begünstigt.

In diesem Sinne, in ihrem Einflusse auf die theologische Fakultät, auf die Facultas decreti und auf die Facultas artium, deren Vorsteher die ganze Universität regierte, begreift sich ihr Einfluß auf diese, auf Kirche und Staat, und nicht nur bei Concilien und am Parlamente, sondern selbst bei den Conseils du Roi. Mehr als einmal stellte sie sich der Hebung des Peterpfennigs, sowie der Inquisition entgegen.

Bei den Concilien erschien die Sorbonne im Namen der Universität und in der Person ihrer ausgezeichnetsten Doktoren, besonders in der Zeit der Kirchenspaltung oder des päbstlichen Schisma und in der Zeit der versuchten Kirchenreformen. Bei der im 16. Jahrhundert ausgeführten Reformation hingegen tritt die theologische Fakultät in den Vordergrund*). Sie selbst verurtheilte im April 1531 verschiedene aus Luther's Schriften gezogene Sätze. Hingegen übernahm das Parlament die Rolle, Melanchthon's Beantwortung der Pariser Censur zu verbrennen und die Universität, weil sie der Verbreitung „des Libells" nicht gesteuert hatte, zu größerer Wachsamkeit zu mahnen. Eine ganze Reihe von ähnlichen Schriften gegen Berquin, Mersotte, Lefèvre d'Etaples und Erasmus (wegen der Colloquien und der Paraphrase), Michel Cop von Basel (wegen seiner als Rektor gehaltenen „calvinischen Rede"), gegen die neuen Professoren (Lisants du Roi, später Lecteurs du Roi), des Griechischen und Hebräischen am Collége de France gegen das Gutachten oder die 12 Artikel von Melanchthon, die der König selbst ihr mittheilte, gegen Dumoulin's Schrift über die päbstliche Gewalt (Commentarius ad Edictum Henrici II.) und zuletzt das Glaubensdekret vom 18. Januar 1543, das der König in ein Edikt verwandelte, — diese ganze Reihe und Anderes gehört ebenfalls derselben Schule an. So auch das von ihr verfaßte Verzeichniß der censirten Bücher von 1544.

Hingegen wurde die Censur aller neu erscheinenden Bücher den höheren Fakultäten der Universität übertragen und das Verfahren gegen Ramus dem Parlament überantwortet. Doch übertrug das Parlament schon im Jahre 1562 auf's Neue der theologischen Fakultät ein Verzeichniß der von ihr mit Censur belegten Bücher herzustellen und zu veröffentlichen. Selbst die Schriften von angesehenen Bischöfen wurden diesmal in den Index eingetragen. Im folgenden Jahre versammelte der Rektor die Deputirten der Universität in der Sorbonne, um bei'm Parlament gegen ein Toleranzedikt einzukommen, das der König den „rebellischen Häretikern zum großen Nachtheil der Universität und der christlichen Republik" bekannt zu machen gesonnen sey.

Auch die sonst rein katholische Uebersetzung der Bibel von René Benoit wurde von der Fakultät im Jahre 1567 zur Unterdrückung verurtheilt, und ihr Verfasser, ein tüchtiger Prediger, im Jahre 1572 aus dem Verbande der Sorbonne ausgeschlossen. Er blieb es, bis er unter Heinrich IV. retraktirte, um als ältester Doktor das Dekanat übernehmen zu können, ein Ehrenamt, dem er zu gleicher Zeit als dem Pfarramte zu Sainte-Eustache vorstand.

*) Als bei Einberufung des Concils zu Trident die Universität sich nicht regte und der Cardinal de Lorraine, Supérieur de Sorbonne, mit 40 Geistlichen nach Trident abging, schickte die theologische Fakultät 12 ihrer Doktoren mit.

Indeß muß doch anerkannt werden, daß die Sorbonne dies Alles zwar im Verband mit der Kirche gethan, aber nicht als ihre blinde Dienerin, sondern als Dienerin der angenommenen Lehre, wie sie dieselbe verstand, und erste Vertheidigerin der gallicanischen Rechte, wie sie dieselben liebte. Wie einerseits gegen alle protestantischen Bestrebungen, so kämpfte sie andrerseits gegen alle jesuitischen Uebergriffe. Der Cardinal von Lothringen, Supérieur du Collége, de la Congrégation et Société de Sorbonne, aber nicht Dekan der theologischen Fakultät, hatte den Jesuiten bei Heinrich II. das Privilegium, in Paris ein Collége zu errichten, verschafft; aber das Parlament hatte bei der Prüfung der Sache dieselbe dem Gutachten des Bischofs und der Sorbonne, d. h. der theologischen Fakultät zugewiesen. Und diese, noch strenger als der Bischof, erklärte die neue Gesellschaft gefährlich für den Glauben, für den Frieden der Kirche, für die monastische Disciplin. Ebenso freimüthig beleuchtete und bestritt sie das sittenverderbliche Werk von Martin Becan, die Controversia anglicana de potestate regis et pontificis (1612), obgleich die Königin Maria von Medicis ihr verboten hatte, mit demselben sich zu befassen. Auf dieselbe Weise, mit gleicher Energie verfuhr sie 1625, sowie die Universität überhaupt, gegen das Werk von Santarel, Tractatus de Haeresi, das Vieles von Mariana wieder vorbrachte, besonders die Lehre von der Bestrafung der Fürsten durch die richterliche Gewalt der Päbste. Im J. 1626 trat sie gegen das in Sprache und Grundsätzen die allgemeine Moral so schwer beleidigende Buch von Franz Garasse auf, la Somme théologique.

Selbst gegen den Pabst und die Curie vertheidigte die Sorbonne, d. h. die theologische Fakultät, die Reinheit der herkömmlichen Lehre. Unter dem absoluten König Ludwig XIV. fanden sich von 128 Doktoren nur 49 bereit, die vom König beliebte Bulle Unigenitus ohne allen Protest anzunehmen; während 30 Mitglieder sie zwar einzeichnen, aber nicht annehmen wollten, erklärten Viele sich durchaus entgegen.

Als Hüterin des reinen Glaubens und wissenschaftliches Organ der Kirche betrachtete sich die Sorbonne noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Bei Peter des Gr. Anwesenheit in Paris brachte sie 1717 einen jener Vereinigungsversuche der römischen und der griechischen Kirche in Vorschlag, die schon so oft waren unternommen worden und den der Fürst wohl aufnahm, der sich aber wie alle seine Vorgänger zerschlug und zwar gleich nach einem zwischen der Sorbonne und dem russischen Klerus gewechselten Schreiben (s. das veränderte Rußland S. 433 f.; Peter van Haven, Reise nach Rußland, aus dem Dänischen. Kopenh. 1744. II, 453).

Man hat diesen Versuch mit Unrecht als incompetent belächelt. Noch war ja die Sorbonne in der gallikanischen Kirche die erste theologische Auktorität, und erst im Conflikte mit der Philosophie hat sie ihre durch die Kämpfe mit der Regierung schon erschütterte Auktorität geopfert. Man hat ihr auch diese Kämpfe vorgeworfen. Aber sie konnte ja der Politik selbst bei manchen Auftritten in den Straßen nicht fremd bleiben: die Sitten der Zeit gestatteten es nicht. War sie doch Auge und Mund der so viel tausend Mitglieder zählenden, sehr beweglichen und oft in ihren ältesten wie in ihren jüngsten Mitgliedern sehr bewegten Universität. Freilich sollte sie sich stets im Lichte der Wissenschaft bewegen, und sie gab sich gerne bisweilen dem Feuer des Fanatismus zum Organ. So mußte sie denn als das Opfer eigener Verirrung sinken. Der Bund, die Ligue, wurde in ihren Mauern gestiftet, genährt, erhalten. Während der Unruhen dieser langen und blutigen Intrigue war sie ein blindes Werkzeug in den Händen der Guisen. Die Sorbonne entband die Unterthanen des Königs Heinrich III. ihres Eides; ihre Prediger lehrten Widerstand, selbst mit Königsmord verbunden, im strafbarsten Taumel; sie erklärte Heinrich IV., den nach dem Gesetze legitimen Erben der Krone, derselben unwürdig wegen Häresie, und verlustig wegen boshafter Verstockung. In ihrer Geschichte folgen die Spitznamen Sorbonne bourguignonne, Sorbonne anglaise, Sorbonne guizarde oder espagnole und Sorbonne ultramontaine als düstere Perioden bezeichnende Gerichte. Doch nicht ihre Schritte in Theologie und Politik, sondern ihre

Verirrungen in der Philosophie führten ihren schnellen Fall herbei. Noch im J. 1624 erwirkte sie bei'm Parlament, um der von Descartes angebahnten Forschung die Thür zu schließen, den Beschluß, der, bei Androhung körperlicher Züchtigung, ja bei Todesstrafe verbot, irgendwie gegen die approbirten Auktoren zu lehren, wobei sie immer die Schriften von Aristoteles im Auge hatte. Noch als schon die neue Wissenschaft, die Descartes in Holland und Schweden unter den Schutz des denkenden Europa's gestellt hatte, sich über Frankreich zu verbreiten begann, forderte die Sorbonne ein neues Beschränkungsedikt. Und nicht die Méditations von Descartes, der sich so fein vor der Sorbonne beugte und sein freies Schaffen ihrem Gutdünken so biegsam unterwarf, nicht die großen Leistungen von Malebranche, Fénelon, Bossuet und Leibnitz öffneten ihr die Augen. Erst die Prosa zweier Dichter vermochte die Schlafenden zu wecken; sie schlugen der Sorbonne die tiefsten Wunden. Als dieselbe im Jahre 1671 auf Begehren der medicinischen Fakultät eine Erneuerung des Ediktes von 1624 an Lamoignon, Präsidenten des Parlaments forderte, und als dieser sich äußerte, er könne der Universität kaum widerstehen, wußte Boileau Rath. Sonst ein Freund der Sorbonne, der sein Bruder angehörte und mit deren Dekan Morel er selbst wohl stand, wußte er durch einen ihm vertrauten Schreiber jenes burleske arrêt donné en la Grand' Chambre du Parnasse auf den Arbeitstisch des Präsidenten zu schmuggeln. Dieses Stück, das auch von Racine durchgesehen und geschmückt, in ganz Paris gelesen, beklatscht und in ganz Europa umhergeschickt wurde, machte jeden ernsten Beschluß „zu Gunsten von Aristoteles, gegen die neue Macht unmöglich, gegen jene inconnue nommée la Raison, qui aurait, depuis quelques années, entrepris d'entrer par force dans la dite Université", wie die Ironie im Munde von Boileau sich aussprach. (Man sehe: Oeuvres de Boileau Despréaux, avec un commentaire par Mr. de Saint-Savin. Par. 1821. t. III. p. 111.)

Noch tiefer schnitt aber, bei veränderten Zeiten, im Jahre 1751 die von Voltaire, wo nicht ausgearbeitete, doch ausgefeilte Schrift mit dem ominösen Titel: Le tombeau de la Sorbonne (Oeuvres de Voltaire par Chr. Beuchot t. XXXIX. p. 534). Besonderen Werth legte der Verfasser, wahrscheinlich der Abbé de Prady selbst, dessen Streit mit der Sorbonne erzählt wird, auf den Umstand, daß die Idées innées von Descartes, „die von der Sorbonne jetzt als die Stütze der Religion vertheidigt wurden, bei'm Auftreten derselben mit Descartes von ihr als die verderblichste Häresie" waren ausgeschrieen worden. Wie die Sorbonne, mitten im 18. Jahrhundert, eben als die Lehre von Locke und Condillac vom Ursprunge unserer Vorstellungen in Frankreich allgemein geworden war, diese Ansicht als gottlos erklärten; wie sie dieselbe in der These von Prady, die sie doch schon öffentlich angenommen hatte, einen Monat später verurtheilte unter dem Einflusse jesuitischer Doktoren; wie viele Sitzungen darüber gehalten wurden, wie schwierig die Abfassung des Endurtheils war, und wie zuletzt der Abbé de Prady (s. den Art.) sich durch die Flucht vor dem Gefängniß gewahren mußte, kann an genannter Stelle bei Voltaire nachgesehen werden. Diejenigen, die zu lesen und zu prüfen wissen, auch das Opfer wie den Erzähler kennen, werden in diesem Schriftstücke viel Beachtenswerthes herausfinden.

Die Stellung der Sorbonne zur Wissenschaft der Zeit und den Tendenzen des Jahrhunderts wurde mit jedem Tage schwieriger bis zu dem ihrer Auflösung durch die Dekrete von 1789 und 1790, welche, nicht das Institut, aber Einkünfte und Gebäude der Sorbonne, mit allen übrigen Colléges und mit der ganzen Universität wie alles kirchliche Eigenthum der Nation übergab. Die Gebäude waren bedeutend und theilweise schön möblirt, auch reichlich mit Büchern versehen. Der Cardinal von Richelieu, ein dankbarer Zögling, hatte an die Stelle der alten, geringen Räume die palastartige noch bekannte Sorbonne aufführen lassen. Er hatte ihr im Testamente seine besonders an orientalischen Handschriften für jene Zeit reiche Bibliothek vermacht. Doch scheint sie nicht in den vollen Besitz dieses Schatzes gekommen zu seyn (s. im Journal des Savants, Mai 1788 S. 293 die erste Reklamation des Abbé Ladvocat). Die der Nation

anheimgefallenen Manuskripte der Sorbonne, gegen 2000 an der Zahl, kamen auf die Bibliothèque nationale, die eben jetzt mit der Abfassung eines genauen Verzeichnisses derselben in allem Ernst beschäftigt ist. Die gedruckten Werke wurden an verschiedene Sammlungen der Hauptstadt vertheilt. Die Bibliothèque Mazarine z. B. besitzt derselben eine bedeutende Anzahl, mit dem Wappen des Cardinals und dem entsprechenden Luxus ausgestattet.

Allbekannt ist die jetzige Bestimmung der sogenannten Sorbonne, d. h. der dem öffentlichen Schatze anheimgefallenen Gebäude. Anfangs den ausgezeichnetsten oder beliebtesten Künstlern von Paris zu Wohnungen, und ihren Produkten oder Sammlungen zu Museen angewiesen (was manche innere Aenderung herbeiführte), wurden sie bei der Stiftung der kaiserlichen Universität (1807) dieser übergeben und in Hörsäle, Wohnungen für mehrere Professoren, Dekane, den Rektor und seine Bureaux u. s. w. verwandelt. Die drei Fakultäten, Theologie, Lettres und Sciences halten daselbst ihre Vorlesungen, Concurse und Prüfungen. Der Minister des öffentlichen Unterrichts theilte im größten der Säle jährlich die Preise des Concours général aus. Noch steht Richelieu's Grabmal als Zierde der Kapelle da.

Von der ehemaligen Bibliothek, die schon im 13. u. 14. Jahrh. bedeutend und später sehr reich war (s. unten), besitzt die gegenwärtige, neu gegründete Bibliothèque de la Sorbonne oder de l'Université durchaus nichts, weder Drucke noch Manuskripte; was sie von letzteren besitzt, ist von ihr erworben. Selbst die eigenhändig geschriebenen Homilien von Robert von Sorbonne finden sich auf der kaiserlichen Bibliothek.

Nicht ganz verschwunden ist in ihren Räumen jede Spur des alten Zusammenwohnens von Theologie, Philosophie und Sprachwissenschaft; auch vielleicht nicht ganz der ehemalige Geist, der in jeder dieser Wissenschaften herrschte; doch gehören jetzt Gehalt und Form der beiden letzten unstreitig mehr dem 19. Jahrhundert als irgend einem andern an. Allzubekannt, um hier mehr als angedeutet zu werden, ist die Rolle, welche nicht nur in den wissenschaftlichen, sondern auch in den politischen und religiösen Umwandlungen der Zeit die hervorragenden Professoren der neuen Sorbonne vom J. 1817 bis 1830 gespielt haben, nach Vortritt von Laromiguière und Royer-Collard, nur mehr noch, als diese berühmten Meister in die socialen Verhältnisse und Bestrebungen des Tages eingreifend, die Schüler den Lehrern wie in den berühmtesten Zeiten oft mit Anregung vorangehend. Eine gleiche Rolle wie die Sorbonne hat früher keine andere Schule in Europa gespielt; für Politik, Kirche und Staat hat sie vielleicht zu viel, für Philosophie, Theologie, die Wissenschaft überhaupt vielleicht zu wenig, im Vergleich mit Stellung und Mitteln, geleistet. Ueber die Frage, wie man in der geistigen Welt zu einem hohen Einflusse gelangt, und wie man denselben verliert, gibt keine andere gelehrte Anstalt mehr Licht als die Sorbonne.

Man sehe: Bulaeus, historia universitatis Parisiensis. 6 Bände in Fol. Paris 1665 u. ff. (von der Sorbonne mit Censur belegt). — Crevier, histoire de l'Université de Paris. Paris 1761. 7 Vol. 12°. (geht auch nur bis 1600 und ist dem vorhergehenden Werke entnommen). — Duvernet, histoire de la Sorbonne dans laquelle on voit l'influence de la Philosophie sur l'ordre social. Paris 1790. 2 vol. 8° (viel Deklamation). — Dubarle, histoire de l'Université de Paris. 1844. 2 vol. 8°. — Maldonat et l'Univ. de Paris au XVI. Siècle, par le R. P. Prat. Paris 1856. 8°. — Encyclopédie des Sciences et des Arts. Neufchâtel 1765. Tom. XV. — Bergier, Dictionnaire de Théologie, unter dem Art. „Sorbonne" (in der Encyclopédie méthodique. Paris 1790. Tom. III.) — Histoire de l'Eglise gallicane. Tom. XII. l. 34. zum Jahr 1272. — Cf. Vies des Pères et des Martyrs Tom. VII. p. 625. — Ueber die Bibliothek der Sorbonne im 13. u. 14. Jahrh. s. Matter, Lettres et Pièces rares ou inédites. Paris 1846. S. 14 ff. Matter.

Sosthenes. Als die Juden zu Korinth nach Apgesch. 18, 12—17. den Apostel Paulus bei seiner ersten Anwesenheit daselbst als Uebertreter des Gesetzes vor dem rö-

mischen Gericht verklagten, wurden sie von dem damaligen Proconsul Gallio mit dem einfachen Bescheide zurückgewiesen, daß diese Streitsache ihn und sein Amt nichts angehe. Er trieb die Zudringlichen energisch von seinem Richterstuhle und ließ es geschehen, daß die umstehende Menge den Synagogenvorsteher Sosthenes auf der Stelle (ἔμπροσθεν τοῦ βήματος) mit Schlägen bediente. Diesen Sosthenes haben wir uns also als Wortführer oder Hauptvertreter der jüdischen Anklage zu denken, weil sich an ihm der durch das Urtheil des Gallio bestärkte und freigegebene Unwille und Haß der Heiden ausläßt. Denn dem Zusammenhange gemäß müssen unter den πάντες (Vers 17.) Hellenen, — daher der Zusatz Ἕλληνες in einigen Handschriften — nicht nach einer anderen Glosse Juden verstanden werden. Sonst läßt sich über die Person dieses Sosthenes nichts Gewisses aussagen. Er mag College oder Nachfolger des V. 8. erwähnten Archisynagogen Krispus gewesen seyn oder einer anderen Korinthischen Synagoge angehört haben. Möglicherweise kann er auch später Christ, ja sogar Anhänger des damals von ihm verfolgten Paulus geworden seyn. Schon Theodoret identificirt ihn daher mit demjenigen Sosthenes, welcher 1 Kor. 1, 1. als Mitabsender dieses Briefes bezeichnet wird, ohne einen anderen Grund anzuführen, als den der Namensgleichheit (vergl. Theoret. Comm. in h. l.). Viele Neuere wie Grotius, Flatt, Billroth, haben diese Vermuthung aufgenommen, Andere wie Michaelis, Heumann, Rückert, de Wette, Meyer (s. deren exeget. Handbücher), sie mit Recht bestritten. Denn wollten wir dies annehmen, so müßten wir den Korinthischen Synagogenvorsteher als nachherigen Begleiter des Apostels nach Ephesus versetzen, was immer nur eine leere Hypothese bleiben würde. Der Name muß im christlichen Alterthum noch oft genannt worden seyn. Eusebius zählt H. eccl. I, 12. den Sosthenes, τὸν ἅμα Παύλῳ Κορινθίοις ἐπιστείλαντα, neben Barnabas und einem Kephas unter die siebzig Jünger, hält sich aber dabei lediglich an die Stelle des Korintherbriefes. Eine spätere Sage macht ihn zum Bischof von Kolophon. — Vgl. Michaelis, Einleitung in's N. Test. II. S. 1214. Gaß.

Soter, Pabst um die Jahre 168—176 oder 177, angeblich aus Campanien gebürtig, soll in einer Schrift gegen die Montanisten, welche damals die Kirche bewegten, aufgetreten, aber durch Tertullian widerlegt worden seyn. Man schreibt ihm auch die Abfassung eines verloren gegangenen Briefes an die Korinther zu, den man in der christlichen Gemeinde an den Sonntagen vorgelesen habe. Die Dekretalen, die er erlassen haben soll, sind unächt. Manche lassen ihn den Märtyrertod gestorben seyn.

Neudecker.

Soto (Franziskus), Dominikus de, der Sohn armer Eltern, geboren im J. 1494 in Segovia, erhielt seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt. Sein Vater, ein Gärtner, hatte ihn Anfangs dazu bestimmt, die Gärtnerei zu erlernen, doch die Fähigkeiten des Knaben und dessen Lust zum Lernen veranlaßten ihn, für die weitere Bildung des Sohnes zu sorgen. Da er nicht im Stande war, den Unterhalt des Sohnes zu bestreiten, mußte dieser in dem Dorfe Ochando als Sakristan eintreten. Nach längerer Dienstzeit, während welcher Franziskus immer wissenschaftliche Beschäftigung suchte und sich fortbildete, gelang es demselben endlich die Universität zu Alcala zu beziehen, wo er besonders unter der Leitung des Thomas von Villanova studirte, dann besuchte er die Universität zu Paris, wo er sich mit Philosophie und Theologie beschäftigte und promovirte. Im Jahre 1520 kehrte er nach Spanien zurück und trat in Alcala als Lehrer der Philosophie, zugleich auch als siegreicher Gegner des dort geltenden Nominalismus auf. In dieser Zeit beschäftigte er sich mit der Abfassung seiner Commentarii in Aristotelis Dialecticam (Salman. 1544 und spät oft wieder gedruckt), Categorias (Venet. 1583) und Libros VIII physicorum (Salman. 1545), wie auch der Summulae (Salm. 1575). Plötzlich faßte er den Entschluß, dem Klosterleben sich zu widmen; zunächst wollte er in Montserrat Mönch werden, dann aber begab er sich nach Burgos, wurde Dominikaner (1524), legte Profeß ab (1525) und nahm nun statt des Namens Franziskus den Namen Dominikus an. In Burgos lehrte er Philosophie und Theo-

logie, bis er im Jahre 1532 als Lehrer der Theologie in Salamanca auftrat, wo er namentlich mit Johannes Victoria und Melchior Canus für die scholastische Theologie thätig war. Im J. 1545 wurde er vom Kaiser Karl V. zum Theilnehmer am Concil zu Trident ernannt; hier übte er einen bedeutenden Einfluß, fungirte er in den vier ersten Sitzungen zugleich als Vertreter seines Ordens, in den beiden folgenden als Stellvertreter des neu erwählten Generals der Dominikaner, Franziskus Romeo, auch trug er wesentlich zur Abfassung der Bestimmungen bei, welche in der 5ten und 6ten Sitzung aufgestellt wurden. Als Wortführer der thomistischen Schule fand er in dem Vertreter der scotistischen Schule, Ambrosius Katharinus, einen entschiedenen und eifrigen Gegner. Ihre Streitfragen drehten sich namentlich um die Lehre von der Erbsünde, von der Kraft des Willens nach dem Falle, von der Rechtfertigung, Prädestination und Gnade, von den Werken der Ungläubigen, von der Residenzpflicht der Bischöfe jure divino. Diese Streitfragen führten den Dominikus, im Gegensatze zu Katharinus, zur Abfassung der Schriften: De natura et gratia Lib. III. ad synodum Tridentinam. Ven. 1547, Antw. 1550; Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet D. S. Ven. 1547. Disceptationum F. Ambr. Catharini episc. Minorens. ad Dom. de Soto ord. praedic. super quinque articulis liber. Rom. 1552. Bei der Verlegung des Concils von Trident nach Bologna (1547) kehrte Soto an den Hof Karl's V. zurück; der Kaiser ernannte ihn jetzt zu seinem Beichtvater und im Jahre 1549 zum Erzbischof von Segovia, doch lehnte Dominikus diese Auszeichnung ab, ja er legte selbst sein Amt als Beichtvater nieder, ging (1550) in das Kloster zu Salamanca zurück und wurde hier Prior. In dieser Zeit verfaßte er, im Gegensatze zum Protestantismus, Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos. Antw. 1550, Salm. 1551. Als er das Priorat zwei Jahre lang verwaltet hatte, übernahm er wieder ein theologisches Lehramt an der Universität zu Salamanca und als neue Schriften erschienen von ihm De ratione tegendi et detegendi secretum relectio theologica. Salm 1552; Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis. Salm. 1554. Nach vier Jahren ging er wieder in das Kloster zurück, übernahm nochmals das Priorat und starb am 15. Novbr. 1560. Außer einigen anderen minder wichtigen Schriften verfaßte er noch die Schriften: De justitia et jure Libri VII ad Carolum Hispaniae principem. Salm. 1556; In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis. T. I. Salm. 1557, T. II. 1560; auch hinterließ er einen ungedruckten Commentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung de ratione promulgandi Evangelium und In primam partem S. Thomae et in utramque secundam Commentarii. Vgl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum aut. Nicolao Antonio. Romae 1672. T. I. p. 255—258.

Soto, Petrus de, ist ebenso bekannt, wie Dominikus Soto durch seinen Ruf theologischer Gelehrsamkeit, ferner durch seine schriftstellerischen Arbeiten und durch seine Feindschaft gegen den Protestantismus und gegen die Reformation überhaupt, der er in Deutschland und England mit Eifer entgegentrat. Geboren zu Cordova, trat er als Sohn vornehmer Eltern im Jahre 1519 zu Salamanca in den Orden der Dominikaner. Allmählich verbreitete sich von ihm der Ruf ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, namentlich in der scholastischen Theologie, in der er sich zum strengen Thomismus bekannte. Kaiser Karl V. erhob ihn zum geheimen Rathe und zum Beichtvater, sein Orden aber wählte ihn zum Vikar der niederdeutschen Provinz*). Als solcher kam er mit Karl nach Deutschland, doch trat er hier aus dem Dienste des Kaisers und übernahm dafür die Stelle eines Lehrers der Theologie an dem vom Cardinal Truchseß Otto von Waldenburg, Bischof von Augsburg, in Dillingen neu errichteten Seminar. Hier schrieb er im Sinne seiner Kirche und gegen die Reformation seine Institutiones christianae. Aug. Vind.

---

*) Doch fehlte es ihm auch nicht an Gegnern, die ihn in der Lehre von der Gnade beschuldigten, ein Anhänger des Mich. Bajus (s. den Art.) zu seyn.

1548, dann Methodus confessionis s. doctrinae pietatisque Christianae epitome. Dill. 1553, ferner Compendium doctrinae catholicae. Antw. 1556; Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt s. Manuale clericorum. Dill. 1558, — eine Art Pastoraltheologie. Wegen seiner Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illust. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino. Antw. 1552 gerieth er mit Brenz (s. d. Art.) in einen Streit, der ihn noch zu der Schrift: Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem ducis Wurtemb. nomine editam adversus prolegomena Joanni Brentii. Antw. 1557 veranlaßte. Hier in Dillingen kam er auch mit dem Cardinal Pole (s. den Art.) in Berührung, dann aber ging er mit dem König Philipp von Spanien nach England, wo ihn die Königin Maria zur Wiedereinführung des Katholicismus verwendete und als Lehrer der Theologie nach Oxford berief. Der Tod der Maria führte ihn im Jahre 1558 nach Dillingen zurück und im Jahre 1561 berief ihn der Pabst Pius IV. nach Trident, um an dem wieder zu eröffnenden Concile Theil zu nehmen. Er folgte dem Rufe und sprach in dem Concile namentlich für die Einsetzung der Hierarchie und die Residenz der Bischöfe jure divino, für den sakramentalen Karakter der Priesterweihe und die Nothwendigkeit des durch den Bischof zu vollziehenden Weiheaktes. Soto starb am 20. April 1563. Vergl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum aut. Nicol. Antonio. Romae 1672. T. II. p. 193 sq. Neudecker.

Southcote, Johanna, s. Sabbatharier.

Sozomenos. Der griechische Kirchenhistoriker Salamanes Hermias Sozomenos behandelte fast gleichzeitig und nur wenig später als Sokrates die Geschichte der Kirche von dem Jahre 323 bis 439 in neun Büchern. Auch Heimath und Berufsstellung hat er mit Sokrates gemein. Vergleicht man die beiden Werke der genannten Schriftsteller, so läßt sich wahrscheinlich machen, daß Sozomenos das Buch des Sokrates gekannt und benutzt habe. Die eigenen Erweiterungen und Zusätze des Sozomenos sind mehr an Umfang als an Inhalt bedeutend. Hauptsächlich betreffen dieselben die Geschichte der Einsiedler und Mönche. Für diese hatte er in Folge seiner Erziehung eine große Vorliebe, die ihn je und dann auch in einen Hymnus auf das Mönchsleben ausbrechen ließ. Seinem Blicke trat nur das Extreme imponirend entgegen; aus den Mittelstufen und Kämpfen zwischen Tugend und Laster wußte er nicht viel zu machen. Das Wesentliche dieser Art Philosophie, so nannte er das Mönchswesen, hatte er wohl begriffen, wenn auch Schröckh von dieser wie von seinen anderen „überflüssigen Ausschweifungen" nicht viel hält. Sozomenos' Schreibart ist schon Photius besser vorgekommen (ἐν τῇ φράσει βελτίων) als die des Sokrates, dagegen steht er im Uebrigen hinter dem genannten Schriftsteller zurück. Auf starke Versehen in sachlicher Beziehung hat man öfters aufmerksam gemacht. So z. B. Dupin, nouvelle Bibliothèque IV, 80. Die Literatur siehe bei d. Art. „Sokrates".

Sozzini, Faustus, s. Socin.

Spalatin, Georg, der verdienstvolle Reformator, der treue, vertraute und einflußreiche Rathgeber dreier Kurfürsten von Sachsen in Kirchen-, Schul-, Universitäts-, literarischen und öffentlichen Angelegenheiten, ihr Begleiter bei wichtigen kirchlich-politischen Verhandlungen, der intime Freund Luther's und anderer Reformatoren, der fromme und gelehrte Mann, der mit einer ungemein großen Thätigkeit eine große Gewandtheit und Klugheit, mit einem richtigen Blicke und sicheren Takte für praktische Lebensverhältnisse ein anspruchloses Gemüth, mit einer vollen Hingebung doch auch Selbstständigkeit und festen Willen verband, war im Jahre 1484 zu Spalt im Bisthume Eichstädt geboren und führte von seinem Geburtsorte den Namen Spalatin. Sein Vater war ein Rothgerber und hieß Burkhardt. Kaum 13 Jahre alt, bezog Spalatin (1497) die Sebaldusschule in Nürnberg und im Jahre 1499 ging er auf die Universität nach Erfurt, wo er um das Jahr 1500 das Baccalaureat erhielt und seit 1501 in Luther einen Studiengenossen fand. In dem Humanistenkreise jener beiden Städte fand er eine

tüchtige Ausbildung. Darauf begab er sich nach Wittenberg, wurde hier (1502) Magister, ging dann nach Erfurt wieder zurück, widmete sich dem Studium der Jurisprudenz, dann aber besonders der Theologie, und übernahm 1505 die Stelle eines Hauslehrers in einer Patricierfamilie zu Erfurt. Hier lernte er zuerst die Bibel kennen, die er sich zu einem hohen Preise ankaufte. Im Jahre 1507 erhielt er die Weihe als Priester und die Pfarrei zu Hohenkirchen, einem Dorfe am Fuße des thüringer Waldes, nicht weit von Gotha. Ganz in der Nähe von Hohenkirchen lag das Kloster Georgenthal; für dasselbe empfing Spalatin im Jahre 1508 die Stelle als Lehrer, ein Amt, welches der Stelle eines Vorstehers gleichkam. Nur ein Jahr lang versah er die ihm übertragenen Funktionen, da wurde er, indem er durch seine humanistische Bildung und durch geschichtliche Studien die Aufmerksamkeit bereits auf sich gelenkt hatte, auf die Empfehlung von Conrad Mutian, dem berühmten Canonikus von Gotha, an den kurfürstlichen Hof gerufen (1509) und ihm der damals erst sechsjährige Kurprinz Johann Friedrich zur Erziehung anvertraut. Diese Ehrenstelle gab er indeß im Jahre 1511 wieder auf, als sich ihm die Gelegenheit darbot, nicht bloß einen Wirkungskreis zu finden, der ihm mehr zusagen mußte, als die Erziehung jenes Prinzen im Kindesalter, sondern auch das Hofleben mit dem Wohnsitze und dem vertrauten Umgange gelehrter Männer zu vertauschen. Die beiden Neffen des Kurfürsten von Sachsen, Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, studirten in Wittenberg, und Spalatin erhielt jetzt den Auftrag, die Studien dieser jungen Fürsten mit zu leiten. Das hohe Vertrauen, welches der Kurfürst Friedrich der Weise ihm bisher geschenkt hatte, bethätigte derselbe von Neuem dadurch, daß er jetzt auch ein Kanonikat am Georgenstifte zu Altenburg an Spalatin vergab. In Wittenberg schloß sich Spalatin an Luther eng an, und zwischen beiden Männern gestaltete sich jener schöne und wahre Freundschaftsbund, von dem der sehr bedeutende Briefwechsel zwischen beiden ein laut redendes Zeugniß ablegt. Nicht weniger eng und innig war das Verhältniß, das sich zwischen ihm und den anderen Führern der Reformation, namentlich mit Melanchthon, Justus Jonas, Wenceslaus Link, Joh. Bugenhagen, Nicol. Amsdorf u. A. späterhin bildete*). Jener Freundschaftsbund und dieses Verhältniß ging wesentlich aus der theologischen Richtung und Ueberzeugung hervor, die Spalatin mit den Wittenberger Theologen theilte und die auf die Schrift, die Werke Augustin's und die deutsche Mystik sich gründete. Von Tag zu Tag gewann die Verbindung Spalatin's mit dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen eine immer innigere Beziehung; derselbe bediente sich des Rathes und der Hülfe Spalatin's für das Allerheiligenstift zu Wittenberg und für die Reliquien, mit denen er es ausstattete, ebenso zur Gründung der Universitätsbibliothek (1512); er ernannte Spalatin zum Bibliothekar, im Jahre 1514 aber zum Hofkaplan und Geheimschreiber. So war nun Spalatin selbst zur unmittelbaren Umgebung des Kurfürsten berufen, und indem er dessen Seelsorger war, wurde er eine der einflußreichsten Personen am kurfürstlichen Hofe. Von seinem Einflusse war man selbst in Rom überzeugt, durch ihn wirkte namentlich Luther auf den Kurfürsten ein, und mit seinem Einflusse stellte sich Spalatin unbedingt in den Dienst der Reformation für Kirche und Staat, für das engere und weitere Vaterland. Nicht leicht hat es irgend eine Angelegenheit von einiger Bedeutung am Hofe gegeben, welche nicht durch Spalatin's Hand gegangen, von ihm mit dem Kurfürsten berathen und behandelt worden wäre. Selbst für eine Menge von Privatangelegenheiten machte er den Vermittler beim Kurfürsten, und überall tritt ein edler Sinn, Theilnahme, Biederkeit und ein von Religiosität durchdrungener Karakter in seinen Reden und Handlungen hervor. Dem Kurfürsten selbst war er unentbehrlich geworden für die öffentlichen Angelegenheiten wie für die literarische Neigung, welcher Friedrich, wie späterhin auch der Kurfürst Johann Friedrich sich gern hingab. Er begleitete Friedrich den Weisen zum

*) Auch mit diesen Männern, wie ferner mit Mutian, Scheurl, Hutten, Eoban Heß, Erasmus, Reuchlin, Bucer, Dolzk, Warbeck, Schenk, Pfeffinger u. Anderen stand er fortwährend im Briefwechsel.

Reichstage nach Augsburg 1518, zur Kaiserwahl nach Frankfurt 1519, zur Krönung Karl's V. nach Köln 1520, zum Reichstage nach Worms 1521, zu den Reichstagen nach Nürnberg 1523 und 1524, während er bei den vorangehenden und nachfolgenden Verhandlungen dieser Begebenheiten die Correspondenz des Kurfürsten führte, den in- und ausländischen Schriftwechsel vermittelte, bei den Zwischenereignissen aber, die durch Luther und dessen Gegner hervorgerufen wurden, bald persönlich sich betheiligte, bald helfend und rathend eingriff, und dabei noch eine Menge Privatangelegenheiten seiner Freunde unterstützte und förderte. Besonders ist auch zu erwähnen, daß Luther für seine Bibelübersetzung mit Spalatin vielfach Rücksprache nahm. Bei allen diesen Beschäftigungen, bei der Vielseitigkeit seiner Thätigkeit fand Spalatin doch noch Zeit, viele Schriften verschiedenen Inhalts deutsch zu übersetzen und sich speciellen literarischen Arbeiten zu widmen. Diese waren, vornehmlich vom Kurfürsten Friedrich angeregt und unterstützt, auf die Geschichte, insbesondere auf die sächsische Geschichte gerichtet, seine Lieblingsbeschäftigung, der er bereits seit dem Jahre 1508 oblag. Er forschte in älteren deutschen Geschichtswerken, legte Sammlungen an und führte eine umfangreiche Correspondenz mit Historikern seiner Zeit, wie mit Cranz, Stabius, Peutinger u. A. Vor Allem richtete er sein Augenmerk zunächst auf die Abfassung sächsischer Annalen von dem Ursprunge des sächsischen Fürstenstammes an bis zu der Zeit, als das Kurfürstenthum Sachsen an das Haus Wettin überging, dann aber beschäftigte er sich auch mit der Geschichte seiner Zeit, besonders seit dem Jahre 1513, und legte allgemeine Tage- und Jahrbücher, Sammlungen zur Geschichte der Päbste, der Kaiser und der damaligen Herzöge und Kurfürsten von Sachsen an. Seit dem J. 1518 begann er seine „Christliche Religionshändel„ oder „Religionssachen", wie er selbst die von Cyprian mit mancherlei Fehlern herausgegebene und mit dem Namen „Reformations-Annalen belegte Arbeit bezeichnet. Wegen aller dieser Arbeiten wurde Spalatin von seinen Zeitgenossen der „sächsische Historiograph" genannt.

Der Kurfürst Friedrich der Weise starb am 5. Mai 1525; mit seinem Tode trat für Spalatin eine Veränderung in der äußeren Stellung ein, während sein Verhältniß zu dem neuen Kurfürsten und dessen Nachfolger dasselbe blieb und seine Thätigkeit in der schon angegebenen Weise unverändert fortdauerte. Kurfürst Johann der Beständige ernannte ihn (1525), der es schon lange gewünscht hatte, seine äußere Stellung verändert zu sehen und der unmittelbaren Nähe des Hofes entzogen zu seyn, zum evangelischen Superintendenten von Altenburg mit der altenburger Diöcese. Jetzt verheirathete sich Spalatin, unter lebhaftem Widerspruche des Georgenstiftes, mit Katharina Heidenreich, nahm seinen bleibenden Wohnsitz in Altenburg, wirkte im reformatorischen Geiste höchst segensreich für Stadt und Land und entfaltete fortwährend auch in den großen öffentlichen Angelegenheiten eine große Thätigkeit. Mit dem Kurfürsten Johann ging er im Jahre 1526 auf den Reichstag zu Speyer; von 1527—1529 nahm er Theil an der zur Visitation der Kirchen und Schulen des Oster- und Voigtlandes niedergesetzten Commission, wie auch an der im Gebiete Heinrich's des Frommen vorgenommenen Visitation, dann begleitete er 1530 den Kurfürsten und den Kurprinzen Johann Friedrich zum Reichstage nach Augsburg, begab sich 1531 mit dem Kurprinzen nach Köln, wo es sich um die Protestation gegen Ferdinand's Wahl zum römischen Könige handelte, und reiste darauf noch durch das Jülichsche Gebiet nach Schmalkalden und Wittenberg. Im Jahre 1532 war er mit dem Kurprinzen auf dem Convente zu Schweinfurt, wo er bei einem längeren Aufenthalte zur Sicherung der eingeführten Reformation wesentlich beitrug. Die ungeheure Thätigkeit und Anstrengung, welcher Spalatin bisher sich hingegeben hatte, übte freilich einen nachtheiligen Einfluß auf seine Gesundheit, und wenn ihm auch nach dem Tode des Kurfürsten Johann von dessen Nachfolger, dem Kurfürsten Johann Friedrich, dadurch eine Erleichterung zu Theil wurde, daß er ihm die Geschäfte für Ehesachen abnehmen ließ und ihn von der Verpflichtung, regelmäßig zu predigen, entband, war Spalatin doch durch seine übrigen Geschäfte als Superintendent, als Be-

gleiter des Kurfürsten auf Reisen und durch literarische Arbeiten noch immer in einer außerordentlichen Weise in Anspruch genommen. Als der päbstliche Gesandte Hugo Rangoni mit Lambert von Briärde im Jahre 1533 nach Weimar kam, um wegen Veranstaltung eines Concils zu verhandeln, wurde Spalatin sofort auch nach Weimar gerufen, dann zu einer neuen Kirchenvisitation im Oster- und Voigtlande sowie in dem Reußischen Gebiete gezogen. In Angelegenheiten der Bibliothek ging er auch wieder nach Wittenberg, darauf reiste er 1534 mit dem Kurfürsten durch das nördliche Deutschland und an den Rhein, ferner 1535 durch Böhmen und Mähren nach Wien, wo sich der Kurfürst mit dem Könige Ferdinand versöhnen und die Lehen übertragen lassen wollte, dann nach Schmalkalden, wo der Bund erneuert wurde, und nach Venedig, wo er für die Wittenberger Bibliothek Ankäufe machte. Die neue Dotation der Universität führte ihn im Jahre 1536 wieder nach Wittenberg, wo er auch an der Concordie sich betheiligte, und im Jahre 1537 war er auf dem Convente zu Schmalkalden gegenwärtig, wo er die Artikel mitunterzeichnete; darauf übernahm er die Visitation der Kirche zu Freiberg, welche er noch im Jahre 1538 fortsetzte. In demselben Jahre war er auch auf dem Convente zu Zerbst und vertheidigte die Ansprüche seines Herrn auf das Burggrafenthum Magdeburg. Darauf wurde er zur Theilnahme an dem Convente, der 1539 in Nürnberg zur Vollendung des Concordienwerkes stattfinden sollte, designirt und mit einigen Anderen nach dem Tode des Herzogs Georg zur Visitation der sächsischen Gebiete committirt, welche jetzt an den Herzog Heinrich übergegangen waren. Vielfach erschöpft durch die ungeheuere Anstrengung und Arbeit in seinem Leben und kränkelnd, war er von jetzt an vorzugsweise an sein Haus gefesselt; er beschäftigte sich aber noch in gewohnter Weise mit historischen Arbeiten und seinen amtlichen Obliegenheiten, betheiligte sich 1542 noch an einer Visitation der Kirche von Wurzen und einigen umliegenden Ortschaften und starb am 16. Januar 1545 zu Altenburg. Seine Gattin folgte ihm am 5. Dezember 1551.

Der literar-historische Nachlaß Spalatin's ist noch zumeist in den Originalhandschriften in den Archiven und Bibliotheken von Weimar und Gotha vorhanden, zum Theil auch von Hortleder, Struve, Menken, Kapp, Cyprian, Grundig, Bruder u. A. herausgegeben, aber im Ganzen nur lückenhaft und fehlervoll nach schlechten Abschriften abgedruckt worden. Eine neue kritische Gesammtausgabe dieses Nachlasses und zugleich der Briefe Spalatin's war von Neudecker und Preller aus den Originalhandschriften begonnen worden unter dem Titel: Georg Spalatin's historischer Nachlaß und Briefe. Erster Band: Das Leben und die Zeitgeschichte Friedrich's des Weisen. Jena 1851. Jener Nachlaß umfaßt, außer dem eben genannten Werke, den Briefen, den von Spalatin besorgten Uebersetzungen und den Justinianischen Institutionen, das Leben und die Zeitgeschichte Johann's des Beständigen, des Herzogs Ernst und Albrecht, der Kinder und Kindeskinder desselben, der Kaiser Maximilian und Karl V., der Könige Philipp und Ferdinand, der Päbste Julius II., Leo X., Hadrian VI., Clemens VII. und Paul III., ferner das Buch: Von dem theuern Teutschen Fürsten Arminio, Churf. Jo. Friedrichen z. S. a. 1535 durch die Gelegenheit zugeschrieben, daß auf S. Churf. G. Reiß Spalatinus die Oerter im Land zu Jülich besehen, da der Quintilius Varus erschlagen und andere Schlachten mit den Römern von Arminio gehalten worden; ferner zwei lateinisch abgefaßte Tage- und Zeitbücher, die Chronika und Herkommen der Churfürsten und Fürsten des löblichen Hauses Sachsen und die christlichen Religionshändel. Seine Darstellung ist ungekünstelt, chronikartig und läßt eine gefällige, ansprechende Form vermissen, ist aber desto reicher an urkundlichen Nachrichten. Auch als Dichter hat sich Spalatin vielfach gezeigt; die poetischen Produkte, die von ihm noch vorhanden sind, lassen eine Gewandtheit im Ausdrucke nicht verkennen. Vgl. Historia vitae Georgii Spalatini, Theologi, Politici, primique Historici Saxonici a Christiano Schlegelio. Jenae 1693. G. Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen zu Altenburg, von Jul. Wagner. Altenb. 1830.

Neudecker.

Spalding, Johann Joachim, ist geboren den 1. Novbr. 1714 zu Tribsees in Schwedisch-Pommern. Den ersten Unterricht empfing er von seinem Vater, der Rektor der dortigen Schule und Prediger war; auch die Mutter war eine Predigerstochter. „Obgleich", sagt er von sich selbst, „die erste Einpflanzung der Gottesfurcht und des Christenthums bei mir nicht von allem Knechtischen frei war, so drückten sich doch die Empfindungen von Gott und dem Gewissen schon frühe sehr stark in mein Herz, und ihnen habe ich es nächst der beistehenden und bewahrenden Gnade des Herrn zu danken, daß keine herrschende Ruchlosigkeit bei mir hat statthaben können." Mit diesem Selbstbekenntniß haben wir den Schlüssel zu dem ganzen langen Leben des Mannes, das offen und klar vor uns liegt, ohne heftige Stürme, wenn auch nicht ohne vorübergehende Anfechtungen, ähnlich einem lieblichen, nur zeitweise heftiger bewegten See, in dem die Sonne sich spiegelt, eine theologische Idylle! In Gemeinschaft mit einem älteren Bruder besuchte Spalding die Schule zu Stralsund und 1731 die Universität Rostock. Damals waren die Wolfische Philosophie und der Pietismus die Objekte des Streites. Gegen beide Richtungen wurde gekämpft und vor ihnen gewarnt. Nichtsdestoweniger regten sich in Spalding schon jetzt einige Zweifel gegen die herrschende Orthodoxie, so daß ihm „der socinianische Lehrbegriff nicht unwahrscheinlich dünkte." In einem Alter von noch nicht neunzehn Jahren mußte er bereits eine Informatorstelle bei einem Landedelmanne annehmen, die er indessen bald wieder verließ. Er zog sich in das väterliche Haus zurück und machte mit den Schriften von Wolf, Bilfinger und Canz nähere Bekanntschaft. Eine Informatorstelle, die er 1734 in Greifswalde annahm, brachte ihn in Verbindung mit dortigen Professoren. Er fing an, am Wolfianismus irre zu werden, kehrte aber, weil ihm die Rödiger'schen Grundsätze, nach denen Ahlwardt docirte, zu kunstreich und verwickelt schienen, zur alten Fahne wieder zurück. In Halle, wohin er sich 1745 begab, schloß er sich an den Wolfianer J. S. Baumgarten (s. den Art.), den Lehrer Semler's an. In Berlin lernte er Sack kennen, der ihm sein Vertrauen schenkte, und der durch seinen Ernst und seine Milde einen wohlthätigen Einfluß auf seine Gesinnung übte. Auch zu den Dichtern Gleim und Kleist trat er in freundschaftliche Beziehungen. In seine Heimath zurückgekehrt, faßte er in den Nächten, die er am Krankenbette seines Vaters zubrachte, den Entschluß, seine „Gedanken über die Bestimmung des Menschen" aufzusetzen, nachdem er schon früher sich als Schriftsteller versucht hatte. Das Buch kam 1748 heraus und erlebte rasch hinter einander (1749. 51. 54.) neue Auflagen. Es wurde auch bald von Formey und Pfeffel, von jenem mehr frei, von diesem genauer in's Französische übersetzt. In dem Beifalle, den dasselbe in Deutschland und dem Auslande erhielt, erkannte der Verfasser einen „Beweis, wie viel Gewalt eine gewisse Einfalt und Wahrheit der Gesinnungen und des Ausdrucks noch immer auf die Gemüther der Menschen hat; denn ohne Zweifel würden Unzählige ebenso gut schreiben und ebenso viel und noch mehr Lob verdienen können, wenn sie nicht mit Aufopferung dieser ihnen vielleicht zu geringen Eigenschaft gekünstelt und scharfsinnig seyn wollten." Damit hat Spalding selbst das richtige Wort über sein schriftstellerisches Verdienst gesprochen. Es bestand darin, die allgemeinen sittlichen Wahrheiten, für welche eine Zeit, die mit der kirchlichen Orthodoxie bereits gebrochen hatte, allein noch empfänglich war, dem allgemeinen Verständniß zugänglich gemacht zu haben, mit Verzichtleistung freilich auf tiefere philosophische Begründung. In dieser Popularisirung der Philosophie waren die Engländer vorangegangen, nach deren Muster er sich bildete und von denen er einige Schriften übersetzte*). Im J. 1749 erhielt er das Pastorat zu Lassahn, das er „mit aller Treue seines Herzens zu führen" bemüht war. Sein Vorsatz, der Gemeinde „zu Erlangung christlicher Erkenntniß und Gesinnungen nützlich zu seyn", konnte nicht in dem Maße ausgeführt werden, wie er es wünschte. Die Verschiedenheit seines mit der Kir-

*) So Shaftesbury's Untersuchung über die Tugend, 1747; Foster's Betrachtungen über die natürliche Religion, 1751. 53.

chenlehre bereits zerfallenen Standpunktes von dem noch ganz orthodoxen seiner Zuhörer, die an die alte „Kanzelsprache“ gewöhnt waren, machte ihn anfänglich befangen und hinderte ihn, „in dem vertrauten Tone des Umgangs zu reden“, den er grundsätzlich für den zuträglichsten hielt. Dessenungeachtet erhielt er manche Beweise des Zutrauens und der Anerkennung, selbst von Leuten aus der unteren Volksklasse, und dies freute ihn mehr als aller gelehrte Ruhm *). Sein Amt gewährte ihm hinlängliche Muße zu fortgesetzten literarischen Arbeiten, wobei er nur bedauerte, früher Versäumtes in Hinsicht auf klassische Bildung nicht nachholen zu können. Er wandte sich auch jetzt meist der englischen und zwar der deistischen und antideistischen Literatur zu. Eine anonyme deistische Schrift aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: The principles of Deism fairly stated übersetzte er 1754—55 in's Deutsche mit einem Anhange von „drei Briefen, den Streit über Religion betreffend“, welche letztere wieder in's Französische übersetzt wurden (lettres sur les disputes de la religion par M. de St. [Legationsrath von Stüven]); dieser Uebersetzung folgte die von Butler's Analogy, unter dem Titel: „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur“. — Von Lassahn wurde Spalding 1757 als erster Prediger und Präpositus der Synode nach Barth (gleichfalls in Pommern) berufen. Seine Amtsthätigkeit fiel in die Zeit des siebenjährigen Krieges. Die besonders von Mecklenburg aus sich verbreitende pietistische Richtung, welche auf den „Bußkampf“ abzielte, veranlaßte ihn, seine Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum zu Papier zu bringen. Auch diese Schrift, die zuerst 1761 erschien, erhielt bald nacheinander mehrere Auflagen (1764. 69. 75. 85). Die Absicht derselben war, die wahren religiösen Gefühle von den falschen und erkünstelten zu scheiden, wobei man freilich eine tiefere Erfassung des religiösen Gefühls, an die wir seit Schleiermacher gewöhnt sind, vermissen mag; wie denn der Spalding'sche Religionsbegriff überwiegend der einseitig moralische des Zeitalters war**). In welch' hoher Achtung aber Spalding schon um diese Zeit auch im Auslande, namentlich in der Schweiz stand, beweist der Besuch, den er von den drei Jünglingen, Joh. Christ. Lavater, Heinrich Füßli und Felix Heß erhielt, welche auf Sulzer's Rath die Reise zu ihm unternommen hatten, um drei Vierteljahre seines näheren Umganges zu genießen. So verschieden auch Lavater und Spalding ihrem ganzen Wesen nach sich uns darstellen, zumal in Beziehung auf den Einfluß, den sie den religiösen Gefühlen auf ihre Denkweise gestatteten, so blieben sie doch von dieser Zeit an Freunde, die einander hochschätzten, da sie sich Eins wußten in dem Streben, ihr Zeitalter durch Hinweisung auf die höchsten Güter vor dem Versinken in Gemeinheit zu bewahren. Bald wurde nun auch Spalding auf eine höhere Stufe kirchlicher Wirksamkeit gehoben, indem er 1764 einen Ruf nach Berlin erhielt, als Probst und erster Pastor an der Nikolaikirche und Oberconsistorialrath. Er trat die Stelle mit großer Schüchternheit an. Seine Predigten fanden besonders bei Gebildeten, namentlich bei Hofe Eingang, was er jedoch selbst für einen „sehr zweideutigen Beweis ihrer Nutzbarkeit“ erklärte. Unter den Arbeiten des Oberconsistoriums, bei denen er sich betheiligte, nennen wir den 1765 herausgekommenen

*) Eine gemeine alte Frau begegnete ihm auf dem Felde, gab ihm die Hand und dankte ihm, „daß sie aus seinen Predigten so gut vernehmen könnte und daraus immer mehr lernte, wie es mit dem Christenthum recht seyn müßte.“

**) „Religion haben, im wahren, vollständigen Sinne, fasset schlechterdings das in sich: in dem geglaubten Weltbeherrscher die höchste Tugend verehren, ihr nachstreben und sich zuversichtlich ihres Urbildes freuen.“ (Religion, eine Angelegenheit des Menschen, 3. Aufl. S. 145.) Dagegen wird man folgendem Satze die Zustimmung nicht versagen können: „Das eigentliche religiöse Wissen wird nie um des Wissens willen gefordert, sondern zu einem weiteren Zweck, und dieser Zweck ist bedenken, empfinden, wollen und thun, was man erkannt hat; dann erst wird es Religion in dem Menschen (ebendas. S. 242 u. 243). Daß die religiöse Wahrheit auch müsse in der Seele gefühlt werden, wird auch noch an anderen Stellen betont (z. B. S. 228).

neuen Anhang zu dem Porstischen Gesangbuche: Lieder für den öffentl. Gottesdienst, an welchem jedoch sein College Diterich den meisten Antheil hatte. Seit 1768 stand ihm auch Teller aus Helmstädt zur Seite, und auch mit dem Hofprediger Sack trat er in collegiale und freundschaftliche, und zuletzt in verwandtschaftliche Verbindung*). Auf einer amtlichen Reise nach Magdeburg lernte er auch den Abt Jerusalem und Semler kennen. Zu den bisherigen Schriften fügte er die 1772 anonym erschienene: Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung, die 1773 eine zweite Auflage erhielt und bei welcher Spalding sich nannte. Sie rief eine scharfe Entgegnung von Seiten Herder's (s. den Art.), damals in Bückeburg: An Prediger; funfzehn Provinzialblätter, hervor. Der sarkastische Ton derselben schmerzte den Verf. tief und befremdete ihn um so mehr, als sich Herder in den „Fragmenten über die deutsche Literatur" sehr anerkennend über Spalding's Predigtweise ausgesprochen hatte. Beide Schriften sind wichtig zur Karakteristik der Theologie jener Zeit und der Forderungen, die man an den geistlichen Stand stellte. Während Spalding denselben aller Idealität entkleidete und ihn nur vom Zeit-Standpunkte der „Nutzbarkeit" aus betrachtete, wies Herder vom biblischen Standpunkte aus auf dessen priesterlichen und prophetischen Karakter hin. Später haben beide Männer sich miteinander zu verständigen gesucht**). Das Streben Spalding's und so vieler Anderer jener Zeit, das Christenthum der Zeitbildung möglichst gerecht zu machen, hing mit dem aufrichtigen Verlangen zusammen, es gegen die Angriffe des frivolen Unglaubens zu schützen, der sich von England und Frankreich her zur Zeit Friedrichs II. auch über Deutschland verbreitet hatte. Man wollte das Wesentliche retten, indem man das vermeintlich Unwesentliche preisgab. Um der absprechenden Freigeisterei entgegen zu treten, schien es nothwendig, über das Wesen der Religion sich zu verständigen und zwar mit Vermeidung aller theologischen Schulpolemik und alles Dessen, was von vornherein ein Vorurtheil gegen die Religion erwecken könnte. Dies führte Spalding zur Abfassung der „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend", welche 1784 anonym in Breslau erschienen; eine zweite, von fünf auf neun Briefe vermehrte Auflage folgte 1785 und eine dritte mit einer Zugabe an den Abt Jerusalem 1788, wobei der Verf. sich nannte. — Mit dem Tode Friedrich's II. 1786 und dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's II. trat bekanntlich für die kirchlichen Verhältnisse Preußens ein bedeutender Wendepunkt ein durch den Erlaß des Wölnerischen Religionsediktes v. 1788. Auch Spalding's Wirksamkeit wurde davon berührt. „Nach dem strengen Tone des Ediktes mußte man (bemerkt Spalding) eine verketzerungssüchtige Beobachtung der Vorträge (Predigten) besorgen, und ich wollte mich nicht gern der Gefahr aussetzen, noch in meinem Alter vor ein schikanisirendes Inquisitionsgericht gezogen zu werden." Er suchte seine Entlassung nach und erhielt sie. Den 25. Septbr. 1788 hielt er seine Abschiedspredigt. Vergebens waren seine Bemühungen, in Verbindung mit Büsching, Teller, Diterich und Sack Modifikationen und Milderungen des Ediktes zu erwirken. Er zog sich nun in das Leben der Familie zurück, dankbar für das, was er bei zunehmendem Alter Gutes aus Gottes Hand empfangen hatte und noch immer empfing. Davon legt seine in Form eines Tagebuchs geführte Selbstbiographie (von dessen Sohn Georg Ludwig Spalding herausgegeben, Berlin 1804) das schönste Zeugniß ab. Seine letzte Schrift, die er im Druck herausgab, ist: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (erst anonym 1797, dann 1798 und mit Zusätzen vermehrt 1799). Der von Vielen seiner Zeit hochverehrte Greis starb in einem Alter von 90 Jahren den 26. Mai 1804. Eine aufrichtige Frömmigkeit, verbunden mit dem Be-

*) Sack's Sohn heirathete Spalding's Tochter.

**) Mit Recht macht Spalding's Sohn Georg Ludwig darauf aufmerksam, wie beide Männer bei aller Verschiedenheit ihrer Organisation und Ungleichheit der Denkart in vielen Punkten sich berührten, daher sie auch viele gemeinsame Verehrer haben.

streben, derselben einen möglichst klaren, einfachen, auch Andere überzeugenden Ausdruck zu geben, und ein hoher sittlicher Ernst, war die Seele seines Lebens. Daß bei dem damaligen Stande der Theologie seine Ansicht vom Christenthum eine beschränkte, lange nicht in die Tiefen desselben hinabreichende war, daß ihm Vieles als veraltete Scholastik und trübe Mystik erscheinen mochte, wofür der Theologie des 19. Jahrhunderts das Verständniß wieder ist geöffnet worden, wird wohl allgemein zugegeben werden. So blaß und matt aber auch das Lebensbild Spalding's sich neben den markigen, glaubenskräftigen Gestalten ausnehmen mag, welche die Geschichte der Kirche in den lebendigen Zeugen evangelischer Heilswahrheit uns vorführt, so mag es doch auch wieder gegenüber einer wiederkehrenden falschen Scholastik und einer streit- und verdammungssüchtigen Buchstabenorthodoxie sein Erquickendes und Erbauliches haben. Will man Spalding zu den Rationalisten zählen, so war er unstreitig einer der edelsten und frömmsten Repräsentanten dieser Richtung. Auch bildet sein reiner Theismus einen wohlthätigen Gegensatz zu allen pantheistischen Verflüchtigungen des Gottesbegriffs. Hagenbach.

Spangenberg, Cyriacus, ein namhafter Theologe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welcher nicht nur seiner vielseitigen und gründlichen Gelehrsamkeit, sondern auch der traurigen, in Folge seiner beharrlichen Glaubenstreue durch die unablässige Verfolgung seiner Gegner erlittenen Schicksale wegen eine allgemeinere Beachtung verdient, wurde den 17./7. Juni 1528 zu Nordhausen geboren. Sein Vater, Johannes Spangenberg, welcher in der damals sehr angesehenen freien Reichsstadt als erster Prediger durch ächte Frömmigkeit und praktische Thätigkeit eine einflußreiche Stellung einnahm, war früher längere Zeit Rektor der Schule in Stollberg am Harze gewesen und hatte sich als Verfasser mehrerer Kirchenlieder und einiger pädagogischer und ascetischer Schriften einen bedeutenden Ruf erworben. Sein unermüdeter und erfolgreicher Eifer für die Verbreitung der Reformation in jenen Gegenden hatte ihn zugleich den Reformatoren in Wittenberg empfohlen und veranlaßt, daß er mit ihnen in ein dauerndes, inniges Freundschaftsverhältniß trat. Unter seinen vier hoffnungsvollen Söhnen Jonas, Konrad, Michael und Cyriacus, von denen sich Jonas der Medicin, die drei übrigen der Theologie widmeten, war Cyriacus der älteste und zeichnete sich später am meisten aus*). Zuerst unter der sorgfältigen Aufsicht seines Vaters durch Privatlehrer in den Anfangsgründen unterrichtet, dann der Schule seiner Vaterstadt zur weiteren Ausbildung übergeben, machte er besonders unter der Leitung des berühmten Rektors Basilius Faber so bedeutende Fortschritte in den alten Sprachen, der Dialektik und Rhetorik, daß er nach kaum vollendetem vierzehnten Lebensjahre die Universität Wittenberg beziehen konnte, um Philosophie und Theologie zu studiren, weshalb er in der Folge nicht mit Unrecht den frühreifen Gelehrten beigezählt wurde (vgl. David Scultetus, Schaubühne der gelehrten Jugend. Hamb. 1708. und Götze, Elogia praecocium Eruditorum. Lüb. 1709). Durch das Ansehen und die Empfehlungen seines Vaters fand er in Wittenberg sowohl bei Luther und Melanchthon, als auch bei den übrigen akademischen Lehrern, deren Vorlesungen er hörte, die wohlwollendste Aufnahme und erwünschte Rathschläge über die beste Einrichtung seiner Studien. So verlebte er daselbst vier glückliche Jahre und benutzte diese Zeit so gewissenhaft zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung, daß er im Jahre 1646 nach rühmlich bestandener Prüfung als Magister in das elterliche Haus zurückkehren konnte.

Inzwischen hatte sein Vater wenige Monate vorher, den dringenden Vorstellungen Luther's endlich nachgebend, den Ruf zum Pfarrer in Eisleben und zum Generalsuperintendenten der Grafschaft Mansfeld angenommen (vgl. Emmerlingi status eccles.

---

*) Nach Leuckfeld (Hist. Spangenbergensis S. 4.) wird er meistens der jüngste Sohn genannt und auch der Verf. d. Art. folgte dieser Angabe in seinen deutschen Lebens- und Charakterbildern I. S. 25. Berichtigt ist dieselbe indessen von E. G. Förstemann in dessen kleinen Schriften (Nordh. 1855) S. 40, dem er hier folgt.

Mansfeld. evang. Sect. 2. p. 29). Durch den Einfluß desselben wurde er ungeachtet seiner Jugend sogleich als Lehrer angestellt und beschäftigte sich in den von seinem Amte freien Stunden eifrig mit dem Studium der deutschen Geschichte, wozu er die erste nachhaltige Anregung in den historischen Vorlesungen Melanchthon's zu Wittenberg erhalten hatte. Doch suchte er sich daneben auch in seinem eigentlichen Fache, der Theologie, weiter auszubilden, indem er ältere und neuere theologische Werke mit Aufmerksamkeit studirte und sich fleißig im Predigen übte. Der allgemeine Beifall, welcher seinen Predigten zu Theil ward, bewirkte, daß er, obgleich erst 22 Jahre alt, nach dem am 13. Juni 1550 erfolgten Tode seines Vaters ein Pfarramt in Eisleben erhielt und bald darauf von der regierenden gräflichen Familie zum Stadt- und Schloßprediger in Mansfeld und zum Generaldekan der Grafschaft ernannt wurde. Während er in dieser bedeutenden Stellung mit voller Jugendkraft als Prediger segensreich wirkte und durch die Herausgabe mehrerer erbaulicher Schriften und Predigten seinen Ruhm weithin verbreitete, sah er sich aus Eifer für die Reinheit der lutherischen Lehre in eine Reihe von theologischen Streitigkeiten verwickelt, welche ihn zwar anfangs nur zeitweilig beunruhigten, in der Folge aber sein Lebensglück völlig zerstörten. Schon im Jahre 1556 nahm er an der Synode zu Eisenach lebhaften Antheil, auf welcher er sich der Meinung des Georg Major, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seyen, heftig widersetzte, obschon die Mansfelder Geistlichen schließlich erklärten, daß Major's Satz abstractive oder in idea, ja selbst foro legis, aber nicht in foro justificationis et novae obedientiae ebenfalls geduldet werden könne, nur dürfe man ihn nicht in die allgemeine Kirchensprache aufnehmen und beim Volksunterrichte Gebrauch davon machen (s. d. Art. „Majoristischer Streit“ Bd. VIII. 733 ff.).

Noch heftiger und weit gefährlicher für ihn wurde der Streit, der sich seit dem Jahre 1557 über die Erbsünde zwischen Matthias Flacius (s. d. Art.), auf dessen Seite er stand, und Victorin Strigel, welcher die Mitwirkung des freien Willens des Menschen zur Bekehrung desselben in einer Weise geltend machte, die mit der ursprünglichen Lehre Luther's vom natürlichen Unvermögen des Menschen in Widerspruch kam, entspann. Dieser Behauptung gegenüber erwiesen die Jenenser Theologen, Flacius an der Spitze, als strenge Vertreter des ächten Lutherthums, daß der natürliche Mensch an Gottes Werke nicht mitwirken, sondern nur widerstreben könne, und bewogen durch ihre Vorstellung die herzogliche Regierung, eine Widerlegung aller damals beliebten Ketzereien, besonders des Synergismus, zu erlassen. Bekannt unter dem Namen der Confutationsschrift erschien dieselbe unter dem Titel: Solida ex verbo Dei sumta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum, zu Jena 1559 in 4°. Da Strigel nichts destoweniger bei seiner Meinung beharrte, wurde er als Führer seiner Partei gewaltsam verhaftet und auf die Festung Grimmenstein gebracht (vgl. Merz, Hist. vitae et controv. Strig. Tubing. 1732. 4. Otto, de Strig. liberioris mentis in eccles. luther. vindice. Jen. 1843). Indessen erhielt er auf vielfache Fürbitten nicht nur bald seine Freiheit wieder, sondern der Herzog gestattete ihm auch eine öffentliche Disputation mit Flacius, um dadurch eine Ausgleichung der streitenden Parteien zu bewirken. Sie ward im August 1560 zu Weimar vor einer zahlreichen Versammlung von Gelehrten und Predigern abgehalten und schien anfangs die erwünschte Verständigung herbeizuführen. Als sich aber Flacius in der Hitze des Disputirens von seinem in der Dialektik gewandten und spitzfindigen Gegner die Behauptung ablocken ließ, daß die Erbsünde nicht bloß etwas Accidentielles sey, sondern die Substanz des Menschen ausmache, und dann die unbedachtsam geäußerten Worte nebst einigen anderen darin liegenden paradoxen Sätzen zu begründen suchte, konnte er mit Recht des Manichäismus und einer Verstümmelung der Menschennatur Christi beschuldigt werden. Gleichwohl wurde dieser Vorwurf nicht sogleich mit aller Strenge gegen ihn geltend gemacht, und er sowohl als seine Anhänger behaupteten sich noch einige Zeit in ihrem Ansehen. Auch die Geistlichen der Graf-

schaft Mansfeld hielten seine Lehre aufrecht, während sie sich gegen die hartnäckigen synergistischen Behauptungen Strigel's wiederholt auf's Heftigste erklärten.

Die ungetrübte Einigkeit, in welcher Cyr. Spangenberg unter diesen Umständen mit seinen Amtsgenossen lebte, gestattete ihm, sich mit Freudigkeit und Segen seinem Berufe zu widmen. Geliebt und geachtet von seiner Gemeinde, frei von Nahrungssorgen und glücklich in dem Kreise seiner zahlreichen Familie, benutzte er mit unermüdetem Fleiße die von seinen Amtsgeschäften freie Zeit zur Ausarbeitung von theologischen und historischen Schriften, die seinen Namen selbst über die Gränzen des Vaterlandes berühmt machten. Dadurch war ihm das kleine Mansfeld so theuer geworden, daß er mehrere ehrenvolle Rufe, welche von Nordhausen, Magdeburg und anderen Städten an ihn ergingen, ablehnte und nur auf kürzere Zeit einer Einladung nach Antwerpen folgte, wo mit Erlaubniß des Prinzen Wilhelm von Oranien die evangelische Lehre nach der Augsburgischen Confession geordnet werden sollte. Zu Anfange des Oktobers 1566 ging er dahin ab und kehrte erst Ende Januars des folgenden Jahres nach Mansfeld zurück, nachdem er in Verbindung mit Flacius, Martin Wolf, Joachim Hartmann, Hermann Hamelmann u. A. die Gemeinden der Stadt eingerichtet und eine evangelische Kirchenordnung ausgearbeitet hatte (vgl. Hamelmanni Tract. de responsionibus ad dicta patrum veterum in ecclesia, Praef. 1568). Doch richtete hier einige Jahre später der Streit über die Erbsünde, deren Begriff von den Verfassern der Kirchenordnung nicht klar und bestimmt ausgesprochen war, so große Verwirrungen an, daß die lutherische Gemeinde drüber zerstreut ward und ein Theil derselben sich im Jahre 1585 nach Frankfurt a. M. verpflanzte.

Unterdessen erwachte bald nach Spangenberg's Rückkehr auch in Mansfeld der verderbliche Streit über die Erbsünde auf's Neue, ungeachtet der Superintendent Menzel auf einer Synode, welche der Herzog Johann Wilhelm am 26. Juli 1571 nach Weimar berufen hatte, im Namen sämmtlicher Prediger der Grafschaft erklärte, daß der Mensch, wie er von Vater und Mutter geboren, mit seiner ganzen Natur und wesentlichen Beschaffenheit nicht allein ein Sünder, sondern auch die Sünde selbst sey (vergl. Emmerlingius, de statu eccles. Mansfeld. p. 86; Spangenberg's Predigt von der Sünde. 1573). Die erste Veranlassung zur Erneuerung des Streites gab der aus Mansfeld gebürtige jenaische Professor der Theologie Wigand, welcher im Eifer gegen die Lehre des Flacius eine gelehrte Schrift über die Erbsünde verfaßt und mehrere Exemplare derselben an den Superintendenten Menzel geschickt hatte. Dieser vertheilte sie zur Beurtheilung unter die Prediger der Grafschaft, beging dabei jedoch die Unvorsichtigkeit, sich selbst im Voraus gegen vertraute Freunde beifällig über dieselbe zu äußern. Kaum hatte dies Wigand erfahren, als er eine zweite Schrift im gleichen Sinne drucken ließ, die er Menzel und einigen anderen Predigern der Grafschaft widmete, in der Vorrede aber die Anhänger des Flacius, und namentlich Spangenberg, als Irrgläubige des Manichäismus auf's Härteste beschuldigte. Durch dieses Verfahren im Innersten empört, behauptete dagegen Spangenberg, daß weder seine noch des Flacius Lehre von der Erbsünde manichäisch, vielmehr ächt lutherisch, wohl aber das eislebische Ministerium von der letzteren abgefallen sey; ja er verbot dem ihm untergeordneten Pastor Krüger, der es gewagt hatte, gegen ihn zu predigen, die Kanzel und brachte es endlich bei der Landesherrschaft dahin, daß derselbe seines Amtes völlig entsetzt wurde.

Um die streitenden Parteien zu versöhnen, veranstalteten die mansfeldischen Grafen Volrad und Johann Ernst, welche im treuen Festhalten am reinen Lutherthume den Ansichten Spangenberg's geneigt waren, im Juli 1572 eine berathende Zusammenkunft sämmtlicher Geistlichen der Grafschaft. Allein das Colloquium ward nach zwei Tagen geendigt, ohne daß die Verhandlungen irgend ein nennenswerthes Ergebniß geliefert hätten. Von jetzt an wurde sogar der Streit mit noch größerer Heftigkeit von den Kanzeln herab fortgeführt, worauf Spangenberg im folgenden Jahre die Akten des Collo-

quiums drucken ließ. Bald nahm auch das Volk an demselben lebhaften Antheil und wurde durch eine Reihe von Streitschriften*) immer mehr aufgeregt. Als daher die kirchlichen Zerwürfnisse selbst unter den Gliedern der gräflichen Familie eine heftige Feindschaft veranlaßten, ließ der Kurfürst von Sachsen als Lehnsherr mit Genehmigung der übrigen Grafen im Jahre 1575 Stadt und Schloß Mansfeld durch bewaffnete Krieger gewaltsam besetzen und die Anhänger des Flacius äußerst hart behandeln. Spangenberg mußte, um den drohenden Verfolgungen seiner erbitterten Gegner zu entkommen, in den Kleidern einer Hebamme aus der Stadt und dem Lande entfliehen. Doch konnte er sich nur schwer von der Heimath trennen, in welcher er so viele Jahre glücklich gelebt hatte. Er blieb daher, von dem Grafen Volrad heimlich unterstützt, noch eine Zeit lang im Thüringischen, hielt noch am 9. September 1577 in der Stadt Sangerhausen mit dem berühmten württembergischen Theologen Jakob Andreä (s. d. Art. Bd. I. S. 310 ff.), der damals den Abschluß der Konkordienformel in den sächsischen Ländern eifrig betrieb, ein Colloquium und machte dasselbe durch den Druck bekannt (vgl. Hutteri Concordia concors pag. 575; Hartmanni Hist. Concil. Pars IV. pag. 649). Anstatt aber seine Lage dadurch zu verbessern, wie er gehofft hatte, bewirkte er vielmehr, daß sein bisheriger Beschützer, der Graf Volrad, ebenfalls aus seinem Lande vertrieben wurde. Beide begaben sich nun nach Straßburg, wo der Graf im folgenden Jahre starb, und Spangenberg bald darauf von zwei angesehenen Edelleuten, Johann von Görtz und Wilhelm von Schacht, zum Pfarrer in Schlitzsee an der Fulda berufen ward. Aber auch hier erhoben sich wegen seiner hartnäckig vertheidigten Meinung von der Erbsünde gegen ihn unversöhnliche Feinde, die ihn 1590 zwangen, den Wanderstab auf's Neue zu ergreifen, obschon er sein Predigtamt stets mit gewissenhafter Treue verwaltet hatte. In dieser verzweiflungsvollen Lage lebte er eine Zeit lang unter dem Schutze des weisen und menschenfreundlichen Landgrafen von Hessen in dem Städtchen Vacha, vier Meilen von Eschwege und von Schmalkalden, ausschließlich mit seinen literarischen Arbeiten beschäftigt, die ihm einen dürftigen Unterhalt gewährten. Er selbst erklärt es in einem Briefe, den er von hier aus am 4. Septbr. 1591 an einen nahen Verwandten in Nordhausen schrieb, für eine Gnade Gottes, daß er unter diesen beschränkten Verhältnissen nur für sich und sein Haus zu sorgen habe, da seine sechs Söhne und drei Töchter schon längst ihre Versorgung gefunden hätten und seiner Hülfe und Unterstützung nicht weiter bedürften. „Gott sey ewig Lob" — schreibt er — „der mich auf dem Sinne behalten, dafür ich nicht die ganze Welt mit alle ihrem Gute nehmen wollte. Denn also habe ich bei meinen rechten Sachen einen gnädigen Gott und ein gutes Gewissen behalten, und hat Gott die Meinen, denen ich in meinem Elende wenig helfen können, dennoch versorget und ihnen mit Gnaden fortgeholfen. Dagegen meine ungetreuen, unbeständigen, falschen Brüder (Amtsbrüder) dahin sind und mehrentheils ihre Kinder dazu, oder sind doch also gerathen, daß an vielen Gott kein Gefallen hat. — Ich bitte euch, ihr wollets euch nicht lassen überreden, daß der

*) Dahin gehören von Seiten Spangenberg's folgende: 1) Cyr. Spangenberg's Erklärungen von der Erbsünde, für die Einfältigen gestellt, auf vieler Christen Anhalten. Eisl. 1572. 4. — 2) Apologia von der Erbsünde und gründl. Beweis, daß die Erbsünde nicht ein Accidens, sondern unsere verderbte Natur und Wesen sey. Ebendas. 1573. 4. — 3) Kurzer Bericht für die Einfältigen von der Lehre der Erbsünde. — 4) Lange Historie von der Erbsünde. 1573. — 5) Büchlein von Mencelii Abfall und Widerruf. 1573. — 5) Erzählung aller Geschäfte, wie und worüber sich die Trennung im Manßfeldischen zugetragen, nebst Widerlegung des Eislebischen Buchs: Grund der Lehre. 1574. — Zwo Fragen an die christliche Kirche von der Erbsünde. 1574. — 8) Candidi Sylvestri Gegenbericht von der Erbsünde. Antwort auf die Land-Lügen. 1573. — 9) Neue Bekänntniß von der Erbsünde, nebst einem Erbieten. 1575. — 10) Ablehnung der falschen Auflage, ob wäre Spangenberg abgefallen. 1574. — 11) Widerlegung des nichtigen Beweises der Eislebischen Praedicanten, daß die Manßfeldischen keine Manichäer seyen. 1574. — 12) Große Antwort und richtiger Bescheid auf der Eislebischen Theologen unzeitige Abfertigung, daraus alle Ursachen und Gründe, auch vielfältig verlaufene Händel des itzigen Streits von der Erbsünde zu vernehmen. 1577.

Streit, darin ich mit meinen Widersachern gerathen, nur ein Wortgezänk oder Schul-Disputation sey. Es trifft der großen und fürnehmsten Artikel einen unserer Religion. Nämlich was eigentlich nach des Gesetzes Urtheil Sünde, hinwieder nach dem Evangelio Gerechtigkeit sey und heiße? und gehet unsere Meinung, nach dem Spruche David's: Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre, — nur dahin, daß Gott allein gerecht sey, und den Gottlosen gerecht mache; und sagen mit Luther im Glößlein Röm. 3., daß Sünde alles das ist, was nicht durch's Blut Christi erlöset, im Glauben gerecht wird. Dagegen meine Widersacher mit denen Manichäern aus der Sünde ein besonderes eigen unterschiedenes Ding machen, daß also etwas anders in der verderbten Natur stecke, so doch Sünde nicht etwas sonderliches für sich ist, sondern alles, was unrecht, das ist, Gottes Gesetz nicht gemäß, sondern zuwider ist, das ist Sünde, es heiße sonst, wie es wolle, Wort, Werke, Gedanke, Lust, Liebe, Wille, Begierde, Natur oder Wesen."

So friedlich und zurückgezogen indessen Spangenberg auch unter den reformirten Bewohnern Vacha's lebte, so gelang es doch seinen Neidern und verleumderischen Gegnern bald, ihn selbst aus dieser kümmerlichen Ruhe zu stören. Daher beschloß er, sich mit seiner ihn treulich pflegenden Ehefrau nach dem ihm früher lieb gewordenen Straßburg zurückzuziehen, wo er bei dem Grafen Ernst von Mansfeld, der als Kanonikus in glücklichen Verhältnissen lebte, eine freundliche Aufnahme nnd wohlwollende Unterstützung fand, bis er endlich altersschwach und lebenssatt den 10. Februar 1604 in seinem 76. Jahre sanft verschied.

Cyriacus Spangenberg hat sich seines unsteten und an Widerwärtigkeiten reichen Lebens ungeachtet durch rastlose Thätigkeit und unermüdliches Forschen vorzüglich auf dem Gebiete der Theologie und Geschichte eine ausgezeichnete Stelle unter den Gelehrten seines Zeitalters erworben. Seine theologischen Schriften bestehen außer den oben verzeichneten Streitschriften über die Erbsünde zum großen Theil aus Predigten, oder sie behandeln, nicht selten in Predigtform, dogmatische und moralische Gegenstände. Die bedeutendsten derselben sind seine Auslegungen mehrerer Briefe des Paulus im N. Testam., namentlich an die Korinther (Eisleb. 1561 u. 1564); an die Thessalonicher (Straßb. 1564); an den Timotheus und den Titus (Straßb. 1564); ferner der Jage-Teufel (Eisl. 1560); der Ehespiegel, in 70 Brant-Predigten (Eisl. 1562. Straßb. 1570. 1589 u. 1597); Formular-Büchlein der alten Adams-Sprache, der itzigen Welt gebräuchlich, zusammengebracht. Eisl. 1563; Geistliche Wirthschaft oder Christliches Wohlleben. Erf. 1565; Fünf Hauptstücke der christlichen Lehre, samt der Haustafel. Magdeb. 1570; Unterricht, wie man die Kinder zu Gott tragen und nach ihrem Exempel vor Gott wandeln solle. 1570; Cithara Lutheri, darinnen die trostreichen Psalmen und geistlichen Lieder D. M. Lutheri auf die fürnehmsten Fest- und Feyertage erklärt werden. 2 Thle. Erf. 1571 und 1581; endlich: Katechismus-Erklärung. Wittenb. 1602. — Auch seine historischen Schriften dürfen hier nicht unerwähnt bleiben, da sie entweder ausschließlich in das Gebiet der Kirchengeschichte Deutschlands einschlagen oder wenigstens theilweise einzelne Punkte derselben berühren. Zu den ersteren gehören: Acta des auf dem Manßfeldischen Schlosse zwischen Flacio, Irenaeo, Reineccero und Mencelio, Rhodio, Fabricio An. 1572 gehaltenen Colloquii, Mansf. 1573; Bericht von dem Lindauischen Colloquio zwischen D. Jacob Andreae nnd Tobia Ruppio An. 1575 gehalten. 1577 in 4°; Colloquium, so den 9. September des 1577sten Jahres zu Sangerhausen zwischen D. Jacob Andreen und M. Cyriaco Spangenbergen gehalten worden. 1578; Historia von Ankunft, Stiftung und andern Sachen des Closters Manßfeld. Eisl. 1575 in 8°; das Leben des Bonifacius oder Kirchenhist. von Thüringen, Hessen, Franken und Bayern von 714 bis 755. 2 Thle. Schmalkalden 1603 in 4°; und Chronicon oder Lebensbeschreibung aller Bischöfe des Stifts Verden. Hamburg 1720 in Fol. — Unter seinen übrigen historischen Schriften verdienen die Manßfel-

dische Chronica, Eisl. 1572. Frankf. 1595; die Quernfurtische Chronik, Erfurt 1590 in 4.; die Hennebergische Chronik, 1599; ferner: Ursach und Handlung des Sächsischen Krieges 1115, Wittenb. 1555 in 8.; sowie der Adelspiegel, 2 Thle. in Fol. Schmalk. 1591 u. 1594. immer noch Beachtung. Sie sind, wie die theologischen, in einer im Ganzen reinen und der Darstellung angemessenen Sprache verfaßt; ihr Erzählungston ist treuherzig und kräftig, und wenn sie auch über die ältere Geschichte nach damaliger Sitte viel Fabelhaftes enthalten, so liefern sie doch, sobald ihr Verfasser sichere und aktenmäßige Quellen benutzen konnte, über einzelne Gegenden, Orte und Geschlechter manche schätzbare urkundliche Nachrichten.

Literatur. J. G. Leuckfeld, Historia Spangenbergensis oder Leben, Lehre und Schriften C. Spangenberg's, mit dessen Bildnisse. Quedlinburg 1712 in 4. — Melch. Adami vitae Theolog. Germ. Heidelb. 1620. — Kindervater, Nordhusa illustris, S. 280 ff. — Schlüsselburg, Catalogi Haeret. lib. II. Francf. 1597—99. — Sim. Musaeus, Praef. ad Flac. clarr. s. s. — Arnoldi, Kirchenhistorie. Th. IV. S. 95 ff. — Walch, de historia doctrinae de peccato originis in den Miscellaneis sacris pag. 173 sqq. — Salig, Gesch. der Augsb. Confession, Bd. 3. Halle 1730. — Planck, Gesch. des Protest. Lehrb. Bd. 4. — Deutsche Lebens- und Charakterbilder aus den drei letzten Jahrh. Bd. 1. (Bremen 1853) von

G. H. Klippel.

Spangenberg, Bischof, s. Zinzendorf und die neue Brüdergemeinde.

Spanheim, Friedrich, geboren zu Amberg in der Oberpfalz am 1. Januar 1600, Sohn von Wigand Spanheim, Dr. der Theologie und Kirchenrath bei dem Kurfürsten von der Pfalz und von Renata Toffan, aus dem Poitou gebürtig, begann im Jahre 1613 seine Studien in Heidelberg und setzte sie seit 1619 in Genf fort, wo er am 22. Juli dieses Jahres immatrikulirt wurde. Um seinen Vater, der in die Unglücksfälle der Pfalz verwickelt worden, zu unterstützen, nahm er zwei Jahre später eine, wie es scheint, einträgliche Erzieherstelle an in der Familie des Freiherrn von Vitrolles, Gouverneurs von Embrun; nach Verfluß von drei Jahren kam er über Paris wieder nach Genf und machte von da aus im J. 1625 eine Reise nach England. Nach seiner Rückkehr in die Stadt Calvin's bewarb er sich um einen Lehrstuhl der Philosophie und erhielt ihn nach rühmlich bestandenem Examen. Doch wollte er nicht lange auf die ihm angewiesenen Fächer (Logik und Physik) sich beschränken; schon 1628 bot er der Kirche seine Dienste an. Er erhielt im Jahre 1631 an der Stelle des verstorbenen Turretini (s. d. Art.) eine theologische Professur, nachdem er bereits 1629 das Ehrenbürgerrecht erhalten hatte. Vom J. 1633 bis 1637 verwaltete er das Rektorat der Akademie. Das erste Jubiläum der Genfer Reformation, das in sein Rektorat gefallen (1635), feierte er durch eine im Drucke erschienene Rede: Geneva restituta, seu admiranda reformationis Genevensis historia oratione seculari explicata. Bis zu dieser Zeit hatte er schon verschiedene, doch nicht gerade auf die Theologie bezügliche Schriften veröffentlicht. Im Jahre 1641 erhielt er einen Ruf als theologischer Professor nach Leyden; die Königin von Böhmen, Wittwe seines Kurfürsten, vereinigte ihre Bitten mit denen der Generalstaaten, daß Genf ihn ziehen lasse. Ungern ließ man es im Oktober 1942 geschehen, nachdem man ihm auf sehr ehrenvolle Weise den Dank des Staates für die geleisteten Dienste bezeugt hatte. Zu seiner Inauguralvorlesung in seiner neuen Stelle handelte er de officio theologi. Hier betheiligte er sich lebhaft und in mehreren Schriften an dem Streite mit Amyrault: disputatio de gratia universali. Lugd. B. 1644. Exercitationes de gratia universali. Lugd. B. 1646. Epistola ad Matthaeum Cottierium de gratia universali. Lugd. B. 1648. Vindiciae exercitationum etc. Amst. 1649. S. über seine Bekämpfung der Lehrart des Amyrault in Alex. Schweizer, protestant. Centraldogmen II. S. 340. Seine übrigen theologischen Schriften sind: dubia evangelica discussa et vindicata. Gen. 1634—1639; disputationes anabaptisticae. Lugd. Bat. 1643; Diatriba historica de origene, progressu et sectis Anabaptistarum. Franeker 1645

(findet sich angehängt an Joa. Cloppenburgii Gangraena theologiae anabaptisticae, in's Englische übersetzt. London 1646). Drei Predigten: les thrônes de grâce, de jugement et de gloire, Leyden. 1644. Genf 1649. Epistola ad Davidem Buchananum super controversiis quibusdam, quae in ecclesiis Anglicanis agitantur. Lugd. Bat. 1645 (im 2. Bande der Werke seines Sohnes Friedrich). Disputationum theologicarum Syntagma. Genf 1652; von Nicéron (mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres), Tome XXIX. p. 35; und von Chauffepié (dictionnaire. Tom. IV. p. 386. Anmerkung) fälschlich Friedrich Spanheim, dem Sohne, zugeschrieben; außerdem noch einige Leichenreden und Episteln. Er starb am 30. April 1648.

Quellen: Régistres de la Venérable Compagnie des Pasteurs de Génève. — Grenus, fragments biographiques et historiques extraits des Registres du Conseil d'Etat. Genf 1815. — Senebier, histoire litteraire de Génève. Genf 1786. 2r Bd. S. 191—195. — Alex. Schweizer, Moses Amyraldus in Baur und Zeller's theolog. Jahrbb. 1852. Hft. 1 u. 2. — Desselben protestant. Centraldogmen.

Noch kommen in Betracht zwei Söhne des Mannes, aus seiner im Jahre 1627 mit Charlotte Du Port geschlossenen Ehe entsprungen:

Spanheim, Ezechiel, geboren in Genf 1629, ist weit mehr Diplomat und Philolog, als Geistlicher und Theologe. Er studirte in Leyden unter Salmasius (s. d. Art.) und unter Heinsius bald auch Theologie. Schon im 16. Jahre seines Lebens vertheidigte er Thesen contra Ludovicum Cappellum pro antiquitate literarum Hebraicarum. Lugd. Bat. 1645, im Sinne Buxtorf's gegen des Cappellus diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis (s. d. Art. „Buxtorf, Joh. der Sohn und Cappel, Ludwig". Bd. II. S. 482. 570). Die Entgegnung des gelehrten Bochart (s. d. Art.) veranlaßten seine diatriba de lingua et literis Hebraeorum. Lud. Bat. 1648. Zu den Vindiciae exercitat. des Vaters schrieb er einen appendix, ebenfalls gegen Amyraldus gerichtet. Lugd. Bat. 1649. Im Jahre 1650 bot ihm die Genfer Regierung den Lehrstuhl der Philosophie an, den sein Vater bekleidet hatte; da aber mehrere Fremde, besonders Deutsche, ihm den Wunsch ausgesprochen, in der Beredtsamkeit von ihm Anleitung zu erhalten, erbat er sich und erlangte den Titel eines Professors der Eloquenz (1651). Er war wahrscheinlich zu Leyden consakrirt worden; zwei Reden über die Krippe und das Kreuz unseres Herrn, lateinisch gehalten, darauf französisch herausgegeben (Genf 1655. Berlin 1695), eine längere Anzeige des Werkes von Richard Simon über dessen histoire critique du Vet. Test. in Form eines Briefes, Paris 1678 (angehängt der Ausgabe dieses Werkes, Rotterdam 1685), Anmerkungen und eine Chronologie zu Flavius Josephus (von Havercamp in seiner Ausg. der Werke des jüdischen Geschichtschreibers. Amsterdam u. Leyden 1726), diese Schriften erschöpfen die theologische Thätigkeit des Ezechiel Spanheim.

Seit 1652 begann er, kann man sagen, seine politische Laufbahn, da er Mitglied des Großen Rathes wurde. Bald darauf wurde er Erzieher des Sohnes des Pfälzischen Kurfürsten Karl Ludwig und benutzte die Muße, die ihm diese Stelle gewährte, um das deutsche Staatsrecht und die Geschichte der römischen Kaiser zu studiren; einige Schriften von ihm bezogen sich auf diese Gegenstände. Er besuchte Italien, studirte sich daselbst in die Numismatik ein und machte die Bekanntschaft von Christina von Schweden, sowie von Sophia, Schwester des Pfälzischen Kurfürsten, Enkelin Jakob's I., Mutter des Herzogs Georg von Hannover, der später König von England wurde. Sophia führte ihn 1665 mit sich nach Deutschland zurück. Seitdem fungirte er als kurpfälzischer Gesandter und Abgeordneter in verschiedenen Ländern und in wichtigen diplomatischen Missionen. Er starb als Gesandter in London 1710. Er soll gegen das Ende seines Lebens es bedauert haben, daß er den geistlichen Beruf so ganz aufgegeben. Alle seine Schriften seit 1652 sind politischer, allgemein geschichtlicher und philosophischer Art. Die Quellen sind die bereits bei dem Vater bemerkten Régistres, Grenus, Senebier und Nicéron.

Spanheim, Friedrich, jüngerer Bruder von Ezechiel, geboren in Genf 1632, studirte in Leyden zunächst die philosophischen Wissenschaften, promovirte 1652 zum Dr. phil.; darauf ergab er sich, einem Wunsche seines sterbenden Vaters entsprechend, dem Studium der Theologie unter Fridland, Heidanus und Coccejus, und wurde 1652 Candidat. Sofort legte er sich mit Eifer auf das Predigen in verschiedenen Kirchen von Seeland und in Utrecht. Da berief ihn der Kurfürst von der Pfalz, Karl Ludwig, im Jahre 1655 an die Universität Heidelberg als Professor der Theologie. Vorher bewarb er sich in Leyden und erhielt den Grad des Dr. theol., bei welcher Gelegenheit er seine disputatio inauguralis de quinquarticulanis, controversiis pridem in Belgio agitatis, im Sinne der Synode von Dordrecht geschrieben und später von dem Arminianer Arnold Poelenburg widerlegt, herausgab. Da sein Ruf sich mehrte, erhielt er mehrere Berufungen, sey es als Pastor, sey es als Professor, — von der Kirche von Lyon, von der Akademie zu Lausanne, von den Universitäten Harderwick, Frankfurt a. d. Oder, Franeker, Leyden; diesen letzten Ruf nahm er im J. 1670 an. Er wurde Professor der Theologie und der heiligen Geschichte. Viermal bekleidete er daselbst das Rektorat; er war auch Oberbibliothekar und schrieb einiges darauf Bezügliche. Gegen Descartes und Coccejus vertheidigte er die calvinischen Lehren in mehreren Schriften. Man legte solchen Werth auf seine schriftstellerische Thätigkeit, daß man ihn vom Lehramte dispensirte; er starb 1701. Als bedeutsamer, schöner Zug seines Karakters wird angeführt, daß er, nach dem Vorbilde Johannes des Täufers, es wagte, dem pfälzischen Kurfürsten ernste Vorstellungen zu machen, als er mit dem Gedanken umging, sich von seiner Gemahlin zu scheiden, um eine andere zu nehmen.

Dieser Spanheim ist ein sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller gewesen. Er veranstaltete noch die Ausgabe des ersten Bandes seiner sämmtlichen Werke, die zwei anderen wurden von seinem Schüler und Collegen Joh. Marck besorgt: Opera quatenus complectuntur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam. Lugd. Bat. 1701—1703. III Voll. Fol.

Wir übergehen zwei nicht theologische Werke und geben hier das Verzeichniß der theologischen.

Zur Einleitung in die Theologie: La philosophie du Chretien. Genève 1676. in 12. — De Doctore Theologo (II). — De sacrarum antiquitatum praestantia (II). — Sermo academicus pro commendando studio sacrae antiquitatis, recitatus in auditorio Leydensi, cum praelectiones historicas auspicaretur anno 1672 (I) — De divinâ scripturarum origine et autoritate, contrà profanos Oratio. Heidelbergae 1657. 4° (II).

Zur biblischen Einleitung und Exegese: Observationes in Leviticum historicae, typicae et morales. Diese Betrachtungen sind von seinen Schülern gesammmelt. — De antiquitate et obscuris historiae Jobi Commentarius. Genevae 1670. in 4°. Lugd. Bat. 1672. in 8°. (II). — De voto Jephtae. Heidelbergae 1659. in 4°. (II). — Vindiciarum Biblicarum, sive examinis locorum controversorum Veteris Testamenti libri tres. Sie betreffen nur einen Theil des Evangelisten Matthai; die zwei ersten Bücher erschienen in Heidelberg 1663, und das dritte 1685 in Leyden. — De historiae evangelicae scriptoribus et sigillatim de Marco evangelistâ. Heidelbergae 1659. in 8°. Item in den Critici sacri. tom. X. p. 733 (II). — Exercitio academica in caput septimum Epistolae S. Pauli ad Romanos (III). — Tractatus de autore Epistolae ad Hebraeos. 1668. (II).

Zur biblischen Archäologie und Kirchengeschichte: Introductio ad Geographiam sacram. Lugd. Bat. 1679. in 8⁰. Dieses Werk erschien zum zweiten Male vermehrt unter dem Titel: Geopraphia sacra et ecclesiastica. Francfort 1698. in 4⁰; in's Deutsche übersetzt durch Hieron. Dicelius. Leipzig 1704. in 8⁰. (I). — Introductio ad historiam et antiquitates sacras. Lugd. Bat. 1674. in 12⁰.; ohne Wissen des Verfassers von einem Schüler herausgegeben, von Spanheim revidirt und auf's Neue herausgegeben unter dem Titel: Historia ecclesiastica veteris et novi Testamenti.

Lugd. Bat. 1683. Angehängt war eine Chronologia sacra; er vervollständigte dieses Werk in der Introductio ad Chronologiam et historiam sacram ac praecipuè christianam, ad tempora proxima Reformationi, cum necessariis castigationibus Caesaris Baronii. Lugd. Bat. 1683. in 4°; in diesem Bande war die Kirchengeschichte nur bis zum Ende des 6. Jahrhunderts fortgeführt; hiernach erschien ein zweiter Band 1687), der die vier folgenden Jahrhunderte behandelte. Endlich führte er die Geschichte fort bis zum Anfange der Reformation in der Summa historiae ecclesiasticae a Christo nato ad saeculum XVI inchoatum. Praemittitur doctrina temporum, cum oratione de Christianismo degenere. Lugd. Bat. 1689. in 12. pp. 1064. (I). — De Apostolis duodecim et apostolatu stricte dicto Dissertatio (II). — De conversionis Paulinae epochâ deque Pauli historiâ et nomine dissertatio. (II). — Disquisitio tripartita de traditis antiquissimis conversionibus Lucii Britonum Regis, Juliae Mammeae Augustae et Philippi imperatoris, patris et filii. (II).

Zur dogmatischen Theologie: Collegii theologici habiti anno 1657 de principio theologiae Partes V. (III). — Decades theologicae: I. De religione. II. De verbo scripto. III. De Deo. IV. De Trinitate. 5. De personis divinis in specie. VI. De actibus Providentiae. VII. De actibus electionis. VIII. De actibus reprobationis (III). — De statu instituto primi hominis. Disputatio theologica. — De actione Dei hominem indurantis. Disputatt. theol. IV. — De personarum acceptione in divinis. Disputatt. theol. III. Diese Dissertationen waren besonders erschienen unter dem Titel: Dissertationum historico-theologicarum Trias. Accedunt disputationes de actione Dei hominem indurantis. Heidelbergae 1664. in 8°. — De fundamentalibus fidei articulis. Disputationes XI.

Zur polemischen Theologie: De causis incredulitatis Judaeorum et de conversionis mediis. Lugd. Bat. 1678. in 8°.; später aufgenommen in den Elenchus Controversiarum. (III). — De degenere Christianismo oratio. Lugd. Bat. 1688. in 8°. (II). — De praescriptione in rebus fidei adversus novas Methodistas Pontificios exercitatio academica. (III). — De ficta profectione Petri Apostoli in urbem Romam deque non unâ traditionis origine dissertatio. (II). — De sensu Canonis VI. Concilii Nicaeni I., deque juribus veterum Metropoleon, et Romani Patriarchatûs dissertatio. (II). — De Ecclesiae Graecae et Orientalis à Romana et Papali in hunc diem perpetua dissensione adversus Allatium, Arcudium, Echellensem etc. dissertatio. (II). — De fictâ collatione Imperii in Carolum Magnum per Leonem III., Romanum Pontificem, contrà Baronium et nuperos Hyperaspistas. (II). — De Papâ foemina inter Leonem IV. et Benedictum III. disquisitio historica. Lugd. Bat. 1681. in 8°. (II); von Jaques Lenfant in's Französische übersetzt unter dem Titel: Histoire de la Papesse Jeanne fidellement tirée de la Dissertation latine de Mr. Spanheim. Cologne (Amsterdam) 1694. in 12. Item zweite, vermehrte Ausgabe. La Haye 1710. 2 Bände in 12°. — Exercitationes historicae de origine et progressu controversicae iconomachiae. Sec. VIII. oppositae nuperis scriptoribus L. Maimburgio et Natali Alexandro. Partes II. Lugd. Bat. 1685. 4°. — Historia imaginum restituta praecipuè adversùs Ludovicum Maimburgium et Natalem Alexandrum. Lugd. Bat. 1686. in 12°. (II). — Specimen stricturarum ad libellum nuperum Episcopi Condomiensis, cum Praefationis supplemento. Accedit de praescriptionis jure adversos novos Methodistas. Exercitatio academica. Lugd. Bat. 1681. in 8°. Gegen die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique von Bossuet. (III). — Xenia Romano-Catholicorum justo pretio aestimata, et xeniis Protestantium pari affectu relata. Autore Timotheo Philaletha. (III). — Lettre à un ami, sur les motifs qui ont porté un Réformé à se rendre de la communion de Rome, où l'on répond aux illusions d'une nouvelle méthode. (III). — Disputatio inauguralis de quinquarticulanis Controversiis, pridem in Belgio agitatis (III). — Epistolae duae Responsoriae ad litteras Melchioris Leydeckeri de fabula acceptilationis. Lugd. Bat. 1675. in 12°. (III). — De novissimis circâ res Sacras in Belgio dissidiis. Lud. Bat. 1677. in 8°. (II). — Epistola ad amicum de Praefationis Frisiae accusionibus, cum animadversionibus necessariis ad Censurasi fictiones et contumelias famosae scriptionis Johannis van der Wayen. Ultraject, 1684. in 8°. (II). — Animadversiones de Ecclesiarum politiâ variâ et liberâ,

deque anglicano Episcopatu, adversus fictiones nuperi criminatoris. Lugd. Bat. 1684; gegen Johannes van der Wayen gerichtet. (II). — Iudicium expetitum super dissidio anglicano et capitibus quae ad unionem, seu comprehensionem faciunt. Beigefügt ist ein Brief des Vaters Friedr. Spanheim an David Buchanan über denselben Gegenstand. (II). —

Selectiorum de Religione controversiarum, etiam cum Graecis et Orientalibus, et cum Judaeis, nuperisque anti-Scripturariis, Elenchus historico-theologicus. Lugd. Bat. 1687. in 12°; Amstelod. 1694. in 8°; ibidem 1701. in 8°; Basileae 1714. in 4°. (III).

Zur praktischen Theologie: Diatriba de veterum propter mortuos Baptismo in 1 Cor. XV, 29. Lugd. Bat. 1673. in 8°. (III). — De ritu impositionis manuum in Ecclesiá, ac degenere ejus usu, diatriba. (II). — De ritibus quibusdam praecipuè sacramentalibus in Ecclesia vetere, ac precatoriis diatriba, ducens ad prudentiam christianam circà eorum in Protestantium Ecclesiis dissonantiam. (II). — De dissidiis Theologorum eorumque causis. Heidelbergae 1660. in 4°. (II). — De zelo pseudo-theologico. Angehängt an: Christophori Trenaei paraenesis ad Joan. Fred. Mayerum ob ejus de Piètistis veteris Ecclesiae commentum. Magdeburgi 1697. in 4°. (III). — De prudentia Theologi. (II).

Predigten: Sermon de la fin de l'homme. Heidelberg 1659. in 12°. (III). — Le Souvenir salutaire ou Sermon sur Apoc. II, 5., prononcé en l'Eglise de La Haye le 14 Mars 1674; jour solennel d'actions de grâces pour la paix avec le Roi de la Grande-Bretagne. La Haye 1674. in 8°.; dedicirt dem Prinzen von Oranien. — L'athée convaincu en quatre sermons sur le verset 1 du Pseaume XIV. Leyde 1676. in 8°. In's Flamändische übersetzt. Amstd. 1677. in 8°. (III). — La consolation de l'Eglise en deux sermons sur les Lament III, 22. et sur Esaïe XLII, 3., prononcés dans l'Eglise de La Haye, 1686. in 12°; dedicirt der Prinzessin von Oranien. — Les voeux de la Hollande. Sermon prononcé à La Haye, le 21 Février 1691, jour de prière et d'actions de grâces, au sujèt de l'heureuse arrivée du Roi de la Grande-Bretagne, sur le Pseaume LXXVI, 12. La Haye 1691. in 8°. — La gratitude de Jacob, sermon sur le verset 22 du chapitre XXVIII de la Genèse, proconcé à Groningue en 1694. Leyde 1694. in 8°. (III). — De erigendis animis in hac Reipublicae Batavae constitutione oratio. 1672 (II). — Oratio de Belgicae restitutae admirandis. Lugd. Bat. 1674. in 8°. (II). — Allocutio ad Wilhelmum Brittanniae Regem et Mariam ejus conjugem. Lugd. Bat. 1689. in Fol. (II). — Super excessu Elizabethae Palatiui Electoris, Matris Regiae. (1680). (II). — Oratio funebris in obitum Antonii Hulsii in Academia Lugduno-Batava Graecae linguae Professoris. (1685.) (II). — Laudatio funebris Mariae, Reginae Britanniae. (1695.) (II).

Quellen: Niceron, Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres. Paris 1734. Tom. XXIX. pp. 11—26; Chauffepié, Nouveau Dictionnaire historique et critique. Amsterd. et La Haye. 1750—56. — S. auch die Leichenrede auf Fr. Spanheim vom 6. Januar 1701, von Jakob Trigland, befindlich in der Gesammtausgabe seiner Werke. André Archinard.

Spanien. I. Geschichte. Die Gründung der christlichen Kirche in Spanien zieht sich in undurchdringliches Dunkel zurück. Die lange vom Volke festgehaltene Sage, welche den älteren Jakobus, den Sohn des Zebedäus als Apostel Spaniens in Compostella den Märtyrertod sterben läßt, findet sich zuerst im 9. Jahrhundert. Den Spuren der Geschichte nach scheint dagegen das Christenthum zuerst nach dem Süden Spaniens von Afrika aus gekommen zu seyn, in Andalusien findet man die ersten Christen. Von der Ausbreitung der christlichen Kirche in Spanien wissen wir nichts. Als ganz Spanien zum Christenthum bekehrt war, wurde jede Provinz selbstständig durch einen Bischof verwaltet; bei allgemeinen Versammlungen hatte der am frühesten geweihte Bischof den Vorsitz. Späterhin führte der Metropolit, d. h. der Bischof der Hauptstadt der Provinz die Oberaufsicht, ohne jedoch in die innere Verwaltung der ihm untergeordneten Bischöfe eingreifen zu dürfen. Kirchliche Provinzen gab es am Ende des 4. Jahrhdrts.

im eigentlichen Spanien vier, nämlich: die tarraconensische, karthaginensische, bätische und gallicische. Schon damals, bei den Streitigkeiten mit den manichäischen Priscillianisten, die sich besonders lange in der Provinz Gallicien hielten, wandte sich die katholische Kirche Spaniens um Hülfe nach Rom; der Bischof von Rom benutzte diese Gelegenheit gern, seinen Einfluß in Spanien geltend zu machen. Noch im 6. Jahrhdrt. findet man Priscillianisten in Spanien, noch 538 beklagen sich die katholischen Geistlichen bei dem Bischof von Rom über die noch nicht ganz ausgerotteten Irrthümer der Priscillianisten. Seit die arianischen Westgothen über Spanien herrschten, bedurfte die kathol. Kirche in Spanien um so mehr einer auswärtigen Stütze; die Verbindung mit Rom war aber schwierig, daher ernannten die Päbste einzelne Metropoliten, zuweilen mehrere für verschiedene Provinzen des Reichs zu ihren Vikarien. So erwünscht diese äußere Stütze auch war, so zeigte die katholische Kirche in Spanien doch, selbst unter den drückendsten Verhältnissen, zur Zeit der Herrschaft des Arianismus, eine geschlossene Haltung. Beweis dafür liefern die Synoden und deren Beschlüsse vom Anfange des 4. Jahrhunderts bis zur Thronbesteigung Reccared's 586.

Als unter diesem Könige auf dem dritten Concil zu Toledo das ganze Volk sich zur katholischen Kirche bekannte, erschienen nur acht arianische Bischöfe als Vertreter ihrer Kirche. Durch ihre Bildung übertrafen damals die Katholiken bei weitem die arianischen Geistlichen. Sobald die katholische Kirche der äußeren Hülfe nicht mehr bedurfte, zeigte sie auch den römischen Bischöfen gegenüber, daß sie ihre Selbstständigkeit zu behaupten wisse. Als Benedikt II. 684 verlangte, die spanischen Geistlichen sollten einige Ausdrücke in dem Schreiben, in welchem der Erzbischof von Toledo, Julian, im Namen der spanischen Geistlichkeit die Annahme des sechsten allgemeinen Concils erklärt hatte, ändern, wurde dies in ziemlich scharfen Worten abgeschlagen, und der folgende Pabst Sergius sah sich veranlaßt, dies Schreiben der Spanier zu billigen. Auch von der Sendung des Palliums findet man in dieser Zeit nur Ein Beispiel; nur seinem vertrauten Freunde, Leander von Hispalis, schenkte Gregor der Große den erzbischöflichen Mantel, weil er sich so große Verdienste um die Bekehrung der Arianer erworben hatte. Bei aller Selbstständigkeit verehrten jedoch die Spanier den Bischof von Rom mit aller Ehrerbietung.

Die Zahl der Bischöfe in Spanien war gegen das Ende des 7. Jahrhunderts 66. Früher, auch noch zur Zeit der arianischen Herrschaft wurden die Bischöfe von den Gemeinden gewählt, dann, zur Zeit der katholischen Könige, anfangs auf einen Bericht aller Kirchen des Sprengels und eines Vorschlags derselben von dem Könige, gegen Ende des 7. Jahrhunderts von dem Könige allein unter dem Beistande des Erzbischofs von Toledo. Es kommen Beispiele vor, daß ein Bischof zwei Sprengel verwaltete, doch sollte dies nach den Gesetzen nicht seyn. Einen Bischof absetzen konnte nur eine Kirchenversammlung; auch der Bischof konnte keinen Geistlichen ohne die Synode absetzen. Ernannt wurden die Geistlichen von dem Bischof, doch bei den vielen Kirchen, die damals von Privatpersonen erbaut wurden, war es Sitte, daß die Gründer der Kirchen zu den Kirchenämtern vorschlugen. Die ältesten Klöster in Spanien entstanden im 6. Jahrhundert nach eigenen Regeln, die Anzahl derselben vermehrte sich besonders seit dem Siege der kathol. Kirche. Die Klöster standen unter der strengen Aufsicht der Bischöfe, da aber bald Klagen laut wurden über die Bedrückung derselben, so setzte man ihrer Gewalt Gränzen. Die Kirchengüter verwaltete ein dem Bischof zur Seite gesetzter Oeconomus, es mußte dieser aber ein Geistlicher seyn. Die Einkünfte entsprangen theils aus den freiwilligen Gaben, theils aus den liegenden Gründen; ein Drittheil der Einkünfte aus diesen letzteren diente zur Unterhaltung der Kirche. Von den niederen Geistlichen kommen nicht selten Klagen vor über die Habsucht der Bischöfe. Anfangs scheinen die Kirchengüter von allen Abgaben frei gewesen zu seyn, später nicht mehr. Seit König Wamba (672) mußten sich auch die Bischöfe und die niederen Geistlichen zur Vertheidigung des Landes stellen. Die Geistlichen waren den weltlichen Gerichtshöfen

unterworfen, Streitigkeiten aber der Geistlichen untereinander wurden von dem Gerichtshofe des Bischofs entschieden; auch konnten die Armen von dem weltlichen Richter an diesen appelliren und der weltliche Richter mußte sich dem Bischof stellen. Seit Spanien katholisch war, wurde jährlich in jedem Erzbisthum eine Synode gehalten, deren Resultate der Bischof in einer besonderen Versammlung seinen Geistlichen und Aebten mittheilte. Im Allgemeinen war die Bildung der Geistlichen gering, doch ragten auch damals einzelne Männer unter ihnen hervor, wie Orosius, Leander und sein Bruder Isidor von Hispalis, Ildefons und Julian von Toledo. Alle diese Männer schrieben in römischer Sprache; an Büchersammlungen scheint es ihnen nicht gefehlt zu haben.

Unter dem vorletzten König der Westgothen, Witiza (701—711) muß das Ansehn der Gesetze in Spanien schwach gewesen seyn, der König sah sich deshalb zu größerer Strenge veranlaßt. Er soll nach den späteren Darstellungen, die ihn sichtlich entstellen, die Verbindung mit Rom verboten haben; wohl möglich ist es, daß man durch römische Hülfe sich den Gesetzen zu entziehen hoffte, was der König zu verhindern bemüht war. Die Juden wurden auch schon unter den westgothischen Königen unter strenger geistlicher Aufsicht gehalten; veranlaßt war man dazu durch gefährliche Verbindungen derselben mit ihren Glaubensbrüdern in Afrika. Zur Zeit der Herrschaft der Araber in Spanien, als die Juden weniger unter geistigem und politischen Drucke standen, entwickelten sie sich dort zu einer bedeutenden Blüthe, hatten fast in allen Fächern bedeutende Männer aufzuweisen und erreichten selbst in den christlichen Staaten Spaniens einen großen Einfluß durch Handel und Reichthum, zogen aber auch durch ihre Habgier den Haß des Volkes auf sich. Sowie die Macht der Christen zunahm, mehrten sich die Verfolgungen, besonders seit Einführung der Inquisition. In demselben Jahre, in welchem Granada fiel (1492), wurden sämmtliche Juden aus Spanien vertrieben. Diejenigen, welche aus irdischen Rücksichten Christen geworden waren, seitdem den Namen: „Neue Christen“ führten, waren beständig dem Argwohn der Inquisition ausgesetzt. Viele blieben auch in der That heimlich Juden; wenn sie entdeckt wurden, war in der Regel der Tod ihr Loos: doch sollen nach Borrow's Bibel in Spanien bis auf die neueste Zeit heimliche Juden sich nicht nur unter den Christen erhalten haben, sondern selbst hohe geistliche Würden bekleiden.

Als Spanien von den Arabern erobert wurde, durften die Christen bei ihrem Glauben bleiben, mußten aber schwere Abgaben geben, diejenigen, welche sich ohne Widerstand unterworfen hatten, den zehnten Theil ihrer Einkünfte, diejenigen, welche mit Gewalt unterworfen waren, den fünften Theil; außerdem wurden sie von einzelnen Statthaltern oft gebrandschatzt. Die Christen hatten auch unter der Herrschaft der Araber einen eigenen Gerichtsstand, selbst einen obersten Beamten mit dem Titel eines Grafen. Verlangt wurde von den Christen unter muhamedanischer Herrschaft, daß sie weder den Koran verspotteten, noch auf den Propheten schalten, nicht den Islam schimpften, keine Muhamedanerin heiratheten, keinen Moslem von seinem Glauben abwendig machten und den Feinden des Islams keine Hülfe leisteten. Gewünscht ward auch, daß die Christen sich durch ihre Kleidung unterschieden; daß ihre Gebäude nicht höher seyen, als die der Muhamedaner; daß weder der Schall ihrer Glocken, noch ihre Stimme bei'm Ablesen ihrer Bücher gehört werde; daß sie weder öffentlich Wein tränken, noch Schweinefleisch äßen oder ihre Kreuze zeigten; daß sie ihre Todten heimlich begrüben und nur auf Mauleseln oder Eseln ritten. Diese letzten sechs Punkte wurden aber nicht erzwungen. Unter Abderrahman II. (850—852) entstand eine Christenverfolgung, weil einzelne Schwärmer durch Verspottung Mahomeds den Märtyrertod suchten; die besonnenere Partei unter den Christen wußte die Ruhe wieder herzustellen.

In dem nordöstlichen Spanien, das unter Karl dem Großen als spanische Mark unter die Herrschaft der Christen zurückkehrte, bildete sich die Irrlehre des Adoptianismus durch Felix, Bischof von Urgel, dem der Erzbischof Elipandus von Toledo beistimmte. Fränkische Synoden verurtheilten diese Lehre, die mit dem Tode der beiden

Bischöfe verschwand. In den christlichen Reichen Spaniens war bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts noch eine von der der Römer abweichende Liturgie, die mozarabische, im Gebrauch; allein in Aragonien wurde 1071, in Castilien 1086 die römische angenommen, nur in einzelnen Kirchen wurde jene beibehalten. Es weist dies auf einen wachsenden Einfluß des Pabstthums in Spanien hin. Ramiro I. († 1063) von Aragonien soll der erste König gewesen seyn, welcher von Rom Gesetze empfing. Don Pedro II. huldigte im J. 1204 persönlich dem Pabste in Rom, dennoch ergriff er für die Albigenser die Waffen, gerieth in den Bann, wurde als Vasall der Kirche seines Thrones entsetzt und starb im Kampfe für die Ketzer 1213. In Folge der engen Verbindung Aragoniens mit dem südlichen Frankreich waren Waldenser und Albigenser auch nach Spanien gekommen und hier bis 1194 ungefährdet geblieben, dann aber waren auf Betrieb des päbstlichen Legaten Verordnungen gegen sie erschienen. Dennoch vermehrte sich ihre Zahl in Spanien, sie hatten Kirche und Bischöfe. Von 1227 an wurden sie daher blutig verfolgt, ja 1237 wurden im Bisthum Urgel fünfzehn lebendig verbrannt. Diese Verfolgungen gegen die Ketzer dauerten bis zum Ende des 15. Jahrhunderts fort; ungeachtet derselben verbreiteten sie sich selbst nach Castilien. Auch Wiclefiten und Begharden werden in Spanien erwähnt. In der Zeit vom 12. bis 16. Jahrhundert vermehrte sich die Zahl der Klöster, besonders die der Bettelmönche in Spanien gar sehr. Im Jahre 1206 kamen die Franziskaner nach Spanien, im Jahre 1400 besaßen sie dort schon 121 Klöster, im J. 1506: 190. Allen Reformen, die man mit ihnen vornehmen wollte, widersetzten sie sich auf's Hartnäckigste, selbst Cardinal Ximenes konnte damit nicht durchdringen. Das Licht der Wissenschaften, die in Italien im 15. Jahrhundert wieder aufblühten, drang bald auch nach Spanien, besonders war es Lebrixa am Ende des 15. Jahrhunderts, der nach einem langen Aufenthalte in Italien die Liebe zu den Humaniora auf Universitäten und Schulen anregte trotz des heftigen Widerstandes der mönchischen Partei.

Auch in Spanien wie in Deutschland schlossen sich an die humanistischen Bestrebungen Bearbeitungen der Bibel und das Studium derselben in dem Urtext, wie denn auf Kosten und unter dem Schutze des Cardinal Ximenes 1520 die complutensische Polyglotte herausgegeben ward. Auch Pedro de Osma verglich mehrere Handschriften des Neuen Testaments zur Verbesserung des Textes; andere Gelehrte beschäftigten sich mit exegetischen Arbeiten. Sowie auf der einen Seite Alles sich vorbereitete, eine freiere geistige Bewegung möglich zu machen, einer Reformation den Weg zu bahnen, so bildeten sich auf der andern Seite auch die Mittel, eine solche gewaltsam zu unterdrücken, wenn sich die Gemeinden nicht mit ganzer Seele für sie erklärten. Wir denken hierbei besonders an die im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts neugestaltete Inquisition, über die wir auf den besonderen Artikel über dieselbe verweisen. Aber auch die verstärkte Königsmacht, die seit Ferdinand, Karl und Philipp die Zügel immer straffer anzog, war, sobald sie der Reformation nicht günstig war, ein Mittel, sie desto leichter gewaltsam zu unterdrücken. Selbst auch die neuen Entdeckungen, die der Thätigkeit einen so ungeheuren Spielraum gaben, daß man die Mängel in der Heimath weniger fühlte, waren der Reformation eher hinderlich als günstig, zumal sie den Eifer für die Verbreitung der katholischen Kirche anfachten und den spanischen Klerus ungemein bereicherten, ohne das Volk zu drücken. Dazu kam, daß das spanische Volk seit fast 800 Jahren beständig bereit seyn mußte, von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen, ihn den Feinden des Glaubens gegenüber zu vertheidigen; daß das Ansehen der Geistlichen in Spanien keineswegs so tief gesunken war, wie in anderen Ländern, ja die ganze spanische Kirche einen solchen Grad der Verweltlichung nicht erreicht hatte.

Vorzugsweise fand die Reformation in Spanien Anklang von ihrer mystischen Seite; diese hat in Spanien auch nie ganz ausgerottet werden können. Damit aber soll nicht geläugnet werden, daß die Fundamentalsätze der evangelischen Kirche in jeglicher Beziehung großen Beifall in Spanien fanden, ja diese verbreiteten sich so rasch, daß es nur

noch einer kurzen Zeit ihres Gedeihens bedurft hätte, um ihre Ausrottung fast unmöglich zu machen; sie wurden aber doch mehr von Außen in's Land gebracht, als daß man hier von selbst so bald darauf gekommen wäre. Es waren zum größeren Theil die höheren Kreise, die sich dem Evangelium anschlossen; in's Volk einzudringen, ließ man ihnen keine Zeit. Der Weg, auf dem evangelische Schriften und reformatorische Ideen nach Spanien kamen, ging zunächst von Antwerpen aus; dann aber diente als ein solcher auch die Verbindung überhaupt, in die Spanien mit Deutschland dadurch kam, daß der König von Spanien, Karl I. zugleich als Karl V. römischer Kaiser war. Spanische Kaufleute ließen auf ihre Kosten evangelische Bücher in Antwerpen drucken und führten sie in Spanien ein. Die lutherischen Schriften wurden schon früh in Spanien gelesen und gebilligt, daher die Inquisition ihnen nachzuspüren begann; doch schien es der Mönchspartei im Anfange noch wichtiger, die Schriften des Erasmus zu unterdrücken, und es gelang ihr, ein Verbot derselben zu erwirken. Erasmus hatte darin freilich auch behauptet, die Spanier begünstigten Luther, damit sie für Christen gehalten würden. Mehrere Gelehrte flohen schon damals aus Spanien, um den Nachstellungen der Inquisition zu entgehen. Großen Eindruck machte auf das spanische Gefolge des Kaisers die Vorlesung der Confession zu Augsburg; bedeutende Männer unter denselben erklärten, daß sie bisher getäuscht worden seyen. Alfonso Valdez, Sekretär des Kaisers Karl V. und Alfonso de Virves mußten bald darauf lutherische Sätze abschwören; vor anderen Strafen schützte der Kaiser den Letzteren kaum; dennoch gelang es ihm, den Virves zum Bischof der canarischen Inseln zu erheben. Den lutherischen Schriften ward überall nachgespürt, bei den Privatleuten deshalb Haussuchungen angestellt, jeder Spanier mit dem Bann bedroht, der ketzerische Bücher lese.

Der erste Spanier, von dem man weiß, daß er mit seinen lutherischen Ansichten offen hervorgetreten ist, war Juan Valdez, Sekretär des Vicekönigs in Neapel. Er scheint seine reformatorischen Grundsätze theils aus Luthers Schriften, theils aus Tauler und Thomas a Kempis gewonnen und zu den spanischen Mystikern oder Illuminaten des 16. Jahrhunderts gehört zu haben. Seine Schriften sind in neuester Zeit nebst denjenigen anderer spanischer Reformatoren von England aus von mehreren Männern, die in Spanien den evangelischen Glauben wieder zu beleben suchten, unter denen ich nur Hrn. Benj. Wiffen nenne, von Neuem herausgegeben worden. Mit größerer Kühnheit als Valdez suchte Rodrigo de Valer die katholischen Irrlehren durch Disputationen mit den Geistlichen zu bekämpfen; er büßte diese Kühnheit in einem Kloster bis zu seinem Tode. Durch Valer wurde auf den rechten Weg geführt Juan Gil, Dr. Egidius genannt, ein sehr berühmter Prediger, dem sich Vargas und Constantine Ponce de la Fuente anschlossen. Egidius wurde in's Gefängniß geworfen und starb bald darnach, nachdem er 1555 aus demselben entlassen worden. Damals hatte sich in Sevilla schon ein geheimer Kreis von Anhängern protestantischer Ansichten gebildet. In Valladolid entstand im Jahre 1544 eine geheime protestantische Gemeinde durch den kühnen Muth, mit dem Francisco San-Roman, der die lutherische Lehre in Bremen durch Jak. Spreng kennen gelernt hatte, in den Flammen starb. Mit welchem Fanatismus das Verlassen der katholischen Kirche von den Familiengliedern angesehen wurde, das trat am grauenhaftesten hervor in der Ermordung des Juan Diaz aus Cuença durch seinen Bruder Alfons zu Straßburg. Alfons wollte diesen Flecken auf jeden Fall aus seiner Familie tilgen; als Juan nicht zu bekehren war, ließ er ihn ermorden und blieb ungestraft.

Francisco Enzinas, genannt Dryander, einer von drei berühmten Brüdern, der sich einige Zeit selbst in Wittenberg aufgehalten hatte, gab 1543 seine spanische Uebersetzung des Neuen Testaments heraus; er entfloh 1545 nach Wittenberg, begab sich von hier nach England und von dort nach Straßburg und Basel. Eine andere spanische Uebersetzung des Neuen Testaments verfertigte Juan Perez; sie erschien 1556 zu Venedig. Mit Juan Perez hatten zugleich Cassiodoro de Reyna und Cypriano de Valera Spanien verlassen, um im Auslande durch Herausgabe von Schriften für die Belehrung ihrer

Landsleute zu sorgen. Cassiodoro de Reyna gab 1569 eine von Juan Perez angefangene spanische Uebersetzung der ganzen Bibel zu Basel heraus; diese wurde verbessert von Cypriano de Valera herausgegeben, und zwar das Neue T. 1596 zu London, die ganze Bibel 1602 zu Amsterdam. Unter denjenigen, welche die Exemplare dieser Uebersetzungen heimlich nach Spanien zu bringen wußten, zeichnete sich Julian Hernandez aus Villaverda, Julian der Kleine genannt, durch Kühnheit aus. Durch die Bemühungen dieser Männer und anderer ihnen Gleichgesinnten in Spanien selbst wurden heimliche Gemeinden in Sevilla und Valladodid gegründet, die regelmäßig ihre Zusammenkünfte hielten. Auch in die Klöster dieser Städte und in die der Nachbarschaft drangen die neuen Lehren und wurden willig aufgenommen. Durch das ganze Königreich Leon waren die Anhänger der evangelischen Lehre verbreitet, selbst in Neucastilien; besonders zu Toledo gab es evangelisch Gesinnte, ebenso zu Granada, Murcia und Valencia. Außer Valladolid und Sevilla zählte man übrigens die meisten Anhänger der protestantischen Lehre in Aragonien; in Saragossa, Huesca und Balbastro bildeten sie eigene Gesellschaften. Der größte Theil dieser Evangelischen gehörte den höheren Kreisen an, deshalb gelang es ihnen, ihre Gesinnungen Jahre hindurch geheim zu halten, deshalb wurde es aber auch später der Inquisition leichter, ihre Lehren in Spanien gänzlich zu vertilgen. Die Thätigkeit derselben gegen die Reformation beginnt mit dem Jahre 1557. Theils durch die Flucht einiger angesehenen Spanier, theils durch Spione im Auslande waren die Inquisitoren aufmerksam geworden. Endlich erfuhren sie von Brüssel aus, daß eine große Anzahl ketzerischer Bücher nach Spanien geschickt wurde. Julian Hernandez wurde gefangen genommen; trotz aller Qualen, die er drei Jahre hindurch litt, verrieth er keinen seiner Freunde; er starb 1560 in den Flammen mit ungebrochenem Muthe. Durch Verrätherei und Bestechung wurden nun aber doch die Protestanten entdeckt. Nach geheimen Vorbereitungen wurden plötzlich in Sevilla und der Umgegend an einem Tage 200 Personen verhaftet, ihre Zahl wuchs bis auf 800; in Valladolid wurden 80 gefangen gesetzt, in den übrigen Städten verhältnißmäßig ebenso viel. Ein allgemeiner Schrecken und eine solche Betäubung ergriff alle Gemüther, daß manche Opfer sich der Inquisition freiwillig darboten; nur Einzelne vermochten nach der Schweiz und Deutschland zu entfliehen. Es geschah dies im Jahre 1558, als Karl V. sich in das Kloster St. Juste zurückgezogen hatte. Man hat lange geglaubt, daß der Kaiser in den letzten Jahren in seiner Abgeschiedenheit der Reformation günstiger gestimmt gewesen sey, weil seine Lieblingskapläne Constantine Ponce und Augustin Cazalla, sein Prediger Francisco Villalba und sein Beichtvater De Regla, ja selbst der Erzbischof von Toledo, Carranza, der Inquisition in die Hände fielen; allein Karl erquickte sich an der Lebenswärme dieser Geistlichen, ohne einen solchen Ketzergeruch wie sein Sohn Philipp und dessen Gehülfen zu besitzen. Daß Karl noch in der letzten Zeit seines Lebens für die strengsten Maßregeln gegen die Ketzer war, ist in der neuesten Zeit aus seinem Briefwechsel genügend dargelegt. Karl bedauerte die Nachsicht, die er in früheren Jahren in andern Ländern gegen die Protestanten bewiesen hatte, gar zu sehr; ihr schrieb er es zu, daß die Ketzerei überall so sehr um sich gegriffen habe; deshalb forderte er in Spanien zur unerbittlichen Strenge gegen dieselben auf. Diese hat denn auch sein Nachfolger Philipp II. geübt; dazu brauchte er freilich nicht erst die Erfahrung seines Vaters, auch hat dieser in jener Hinsicht keinen Einfluß auf ihn ausgeübt; es gehörte diese Handlungsweise ganz zu Philipps Anschauung, die eine solche freie Bewegung auf keinen Fall aufkommen lassen konnte. Philipp und sein Generalinquisitor Valdez setzten denn auch, unterstützt von Pabst Paul IV., Alles in Bewegung, die Protestanten gänzlich auszurotten. Nach langen schauderhaften Untersuchungen wurde das erste Autodafé am 21. Mai 1559 zu Villadolid gehalten, zwei Personen wurden lebendig verbrannt, zwölf vorher erdrosselt. Die Handlung dauerte von 6 Uhr Morgens bis 2 Uhr Nachmittags. Bei dem zweiten Autodafé in Valladolid, am 8. Oktober 1559, wurden dreizehn Personen hingerichtet. Bei dem ersten Autodafé in Sevilla am 24. Novbr. 1559 wurden

einundzwanzig Personen dem weltlichen Gericht überliefert, achtzig milder bestraft. Bei dem zweiten in Sevilla am 22. Decbr. 1560 wurden vierzehn Personen hingerichtet, vierunddreißig milder bestraft. Auch späterhin wurden von Zeit zu Zeit solche Verbrennungen wie Stiergefechte gehalten. Karl II. († 1700) erbat sich ausdrücklich bei seiner Hochzeit das Schauspiel eines solchen Autodafé und sah mit seiner Gemahlin vierzehn Stunden lang zu, wie einundzwanzig Unglückliche verbrannt wurden. Da in der Reformationszeit so viel über den Mißbrauch des Beichtstuhls geklagt wurde, so wurden von der Inquisition zu Sevilla alle Diejenigen aufgefordert, Anzeige zu machen, die im Beichtstuhl von Priestern zu strafbaren Dingen aufgefordert seyen. Die Menge der sich Meldenden war aber so groß, der Schrecken unter den Priestern stieg zu solcher Höhe, daß die Untersuchung niedergeschlagen wurde, um dem Ansehen der Kirche nicht zu schaden. Mit dem Jahre 1570 war die Reformation unterdrückt; bei den späteren Verfolgungen findet sich nur noch hie und da ein Protestant.

Die spanischen Flüchtlinge bildeten zuerst zu Antwerpen eine Gemeinde. Ihr Seelsorger war bis 1568 Antonio de Corran, der in diesem Jahre nach London ging. Als die Stadt aus den Händen des Herzogs Alba befreit war, kehrte die Gemeinde nach Antwerpen zurück; ihr Seelsorger war seitdem Cassiodorus de Reyna. Dieser gab in Antwerpen auch einen Katechismus in spanischer und französischer Sprache heraus. Andere Spanier, die sich wahrscheinlich mehr dem reformirten Lehrbegriff näherten, begaben sich nach der Pfalz und Hessen-Cassel; auch in Frankreich, besonders in Lyon fanden die Spanier eine Zufluchtsstätte. Die meisten Flüchtlinge begaben sich nach Genf und England. In Genf vereinigten sie sich mit der italienisch-protestantischen Gemeinde. In England bildeten die evangelischen Spanier, kurz nachdem Elisabeth als Königin gekrönt war, eine Gemeinde, die anfangs in einem Privathause in London ihren Gottesdienst hielt, dann mit königlicher Erlaubniß in einer Kirche. Um sich zu rechtfertigen gegen die über sie ausgesprengten Unwahrheiten gaben sie zu London 1559 ihr Glaubensbekenntniß heraus unter dem Titel: Confessio Christianae fidei edita a quibusdam fidelibus Hispanis, qui propter ecclesiae Romanae abusus et tyrannidem Hispanicae inquisitionis patriam suam reliquerunt, hunc in finem adornata, ut ab ecclesia orthodoxa pro fratribus in Christo agnoscantur (cf. J. G. Lessing Specimen brevis disquisitionis historiae ex theologia symbolica de insigni fidei confessione, quam Protestantes Hispania ejecti Londini 1553 ediderunt in Analecta ex omni meliorum literarum genere, quae evulgat societas caritatis et scientiarum T. I. Lips. 1725. p. 631—639). Prediger der Gemeinde zu London war damals wahrscheinlich Cassiodorus de Reyna. Von neuem herausgegeben ist das Glaubensbekenntniß im Jahre 1601 zu Cassel in spanischer und deutscher Sprache, ferner im J. 1611 zu Amberg in deutscher Sprache von Joachim Ursinus, unter welchem Namen man Innocentius Gentilis, einen Advokaten des Parlaments zu Toulouse vermuthet. Das Glaubensbekenntniß ist in 21 Artikel abgetheilt; in der Abendmahlslehre neigt es sich zu der reformirten Ansicht hin (cf. Gerdesius Scrinium antiquarium T. I. p. 149 sq.).

In Spanien selbst wurde von jetzt an alle freie Bewegung gewaltsam unterdrückt; wo sich irgend eine Abweichung von dem dogmatischen System zeigte, wurde diese mit Strafen belegt. Alle Bücher, von Protestanten verfaßt, wurden streng verboten und nach solchen Büchern in Privathäusern von Zeit zu Zeit gesucht. Die Universitäten und Schulen wurden mit ängstlichem Argwohn bewacht. Dieser Druck ist übrigens in Spanien weniger, als anderswo, den Jesuiten zuzuschreiben. Obgleich die Jesuiten von Spanien ausgegangen waren, so wurde es ihnen doch schwer, sich hier festzusetzen, auch fanden sie hier weniger ein Feld für ihre Thätigkeit. Die Bekämpfung des Protestantismus war in Spanien nicht so nothwendig; außerdem kamen sie mit den Dominikanern, welche die Inquisition leiteten, bald in Streit, weil sie, die Jesuiten, von der Dogmatik des heil. Thomas abwichen. Man fing in Spanien schon an, die Jesuiten zu verdächtigen, sie des Pelagianismus zu beschuldigen; nur durch die Macht des Pab-

stes wurden sie geschützt (s. den Art. „Jesuiten"). Auch die in Spanien immer wieder auftauchende mystische Richtung wurde verfolgt und unterdrückt. Schon 1575 gab es in Spanien eine häretische Partei: die Erleuchteten, Alumbrados, 1623 zeigte sich dieselbe wieder im Bisthum Sevilla. Im J. 1687 wurde der Urheber des Quietismus, ein spanischer Priester, Namens Molinos, dessen „geistlicher Wegweiser" in alle Sprachen übersetzt ist, in Rom verurtheilt; er starb 1697 im Gefängniß (vergl. den Artikel „Molinos").

Bei diesem beständigen Drucke und der gewaltsamen Hemmung aller Entwickelung mußte die Religion in Spanien zum Theil ihren segnenden Einfluß verlieren; in den höheren Kreisen bildete sich viel Heuchelei, in den unteren mechanisches Wesen und stolze Verachtung aller Andersdenkenden. Als dann unter Napoleon plötzlich die revolutionären Ideen mit den ungläubigen, gottlosen Ansichten in Spanien eindrangen, gab es eine gewaltige Gährung. König Joseph schaffte die Inquisition ab und hob die Klöster auf; auch die Constitution von 1812 hielt diese Veränderungen aufrecht. Ferdinand VII. führte freilich die Inquisition wieder ein, nahm die Jesuiten wieder auf (vgl. über ihre Aufhebung in Spanien den Art. „Jesuiten") und stellte die Klöster wieder her. Als die Empörung gegen ihn durch die Franzosen unterdrückt war, gewann eine gemäßigte Ansicht bei Ferdinand mehr Einfluß, die Inquisition z. B. wurde nicht wieder hergestellt. Nach seinem Tode schlossen sich die verschiedenen Regenten der liberalen Partei an, zerfielen gänzlich mit dem Pabst, weshalb der päbstliche Nuntius 1835 seine Pässe erhielt und Spanien verließ. Im Jahre 1834 war ein furchtbarer Volkssturm gegen die Mönche losgebrochen, viele Mönche wurden ermordet; 1836 wurden alle Mönchsklöster aufgehoben und die Nonnenklöster zum Aussterben bestimmt. Im Jahre 1840 wurde auch das geistliche Gericht der Nuntiatur in Madrid aufgehoben. Erst nachdem die junge Königin Isabella selbst die Regierung im Jahre 1843 angetreten hatte, kehrte allmählich eine festere Ordnung der Dinge zurück.

Vgl. Geschichte von Spanien von Lembke, fortgesetzt von Schäfer. Thl. 1—3. Hamb. 1831—60. — Thomas M'Crie, History of the progress and suppression of the reformation in Spain in the 16th century. Edinburgh and London 1829. Aus dem Englischen übersetzt von Gustav Plieninger. Stuttg. 1835. — Adolf Helfferich, der Protestantismus in Spanien zur Zeit der Reformation in Gelzer's „protestantischen Monatsblättern". 1856. Bd. 8. S. 133 ff. — W. H. Prescott, History of the reign of Philipp II. Vol. 1—3. Leipz. 1859. — Depping, die Juden im Mittelalter. Aus dem Französischen. Stuttg. 1834. *)

II. Kirchliche Statistik. Die Bevölkerung auf dem Festlande wird angegeben zu 15,464,000 Einwohnern, in den Adjacentes (Balearen, Afrika und den canarischen Inseln) zu 510,000 Einw., in den Colonieen zu 4,225,000 Einw., also zusammen circa 20,200,000 Einwohner.

Nach dem neuen Concordat vom 16. März 1851 ist die römisch-katholische Kirche die allein herrschende in Spanien mit Ausschluß jedes anderen Cultus. Im J. 1787 bestand die Geistlichkeit aus 183,425 Personen; im J. 1826 aus 150,519 (nämlich 57,892 Weltgeistlichen und 92,627 Klostergeistlichen. Im J. 1834 bestand die spanische Geistlichkeit aus 8 Erzbischöfen, 57 Bischöfen, 2393 Domherren, 1889 Präbendarien, 16,481 Pfarrern, 4929 Vikarien, 17,411 Beneficiaten, 27,757 ordinirt. Weltgeistlichen, 15,015 Sakristanen, 3927 Administranten, 30,905 Mönchen und 24,700 Nonnen in 1940 Klöstern. Jetzt sind die Erzbisthümer und Bisthümer auf folgende Weise über Spanien vertheilt:

1. Erzbisthum Burgos mit den Suffraganbisthümern: 1) Calatorra (Sitz Logroño, 2) Leon, 3) Osma, 4) Palencia, 5) Santander, 6) Vittoria.

*) Noch führen wir an die „Historia de los Protestantes Espannoles etc. obra escrita Adolfo de Castro, Cadiz 1851, woraus die Revue des deux mondes 1860, 15. Juli, Auszüge mitgetheilt hat. Die Red.

2. Erzbisthum Granada mit den Suffraganbisthümern: 1) Almeria, 2) Murcia, 3) Guadix, 4) Jaen, 5) Malaga.
3. Erzbisthum Santjago de Compostella mit den Suffraganbisthümern: 1) Lugo, 2) Mondoñedo, 3) Orense, 4) Oviedo, 5) Tuy.
4. Erzbisthum Tarragona mit den Suffraganbisthümern: 1) Barcelona, 2) Gerona, 3) Lerida, 4) Tortosa, 5) Urgel, 6) Vich.
5. Erzbisthum Sevilla mit den Suffraganbisthümern: 1) Badajoz, 2) Cadix, 3) Cordova, 4) die Canarien.
6. Erzbisthum Toledo mit den Suffraganbisthümern: 1) Ciudad-Real, 2) Coria, 3) Cuença, 4) Madrid, 5) Plasencia, 6) Siguenza.
7. Erzbisthum Valencia mit den Suffraganbisthümern: 1) Majorka, 2) Minorka, 3) Orihuela (Sitz Alicante), 4) Segorbe (Sitz Castellon de la Plana).
8. Erzbisthum Valladolid mit den Suffraganbisthümern: 1) Astorga, 2) Avila, 3) Salamanca, 4) Segovia, 5) Zamora.
9. Erzbisthum Saragossa mit den Suffraganbisthümern: 1) Huesca, 2) Jaca, 3) Tamplona, 4) Tarazona, 5) Teruel.

Die Exemtion der Bischöfe von Oviedo und Leon ist weggefallen, früher standen sie unmittelbar unter dem Pabst. Die Capitel der Kathedralkirchen sollen nach demselben Concordat von jetzt an bestehen aus dem Dekan, Archipresbyter, Archidiacon, Sänger und Scholastikus, Schatzmeister, 4 Canonicis de officio, Magistral, Lektoral, Doktoral und aus einer Anzahl Canonicis de gracia. Die Summe aller Capitulare ist 1014, die der Beneficiaten 796. In Toledo besteht außerdem die Würde eines Capellan mayor de los Reyes Catolicos, in Oviedo die des Abtes von Covadonga. Die zur Deckung der Ausgaben für den Cultus vom Staate herzugebenden Mittel sollen bestehen 1) in dem Ertrage der der Geistlichkeit durch das Gesetz vom 3. April überwiesenen Güter; 2) in der Almosensammlung der Santa Cruzada; 3) in dem Ertrage der Commenden der vier Militärorden; 4) in Auflagen auf ländliches und städtisches Eigenthum; 5) sollen der Geistlichkeit alle eingezogenen Kirchengüter, welche noch nicht veräußert sind, überwiesen und das Capital der zu veräußernden Güter in nicht übertragbare Inskriptionen der 3procentigen Staatsschuld convertirt werden. Die Güter der Geistlichen, der verkauften und nicht verkauften, sind geschätzt auf 884,816,900 Francs. Die Erzbischöfe, Bischöfe und Prioren der Orden erhalten vom Staate 5,440,000 Reales. Die Dotation der Parochieen ist in den Städten auf 3—10,000 Reales, auf dem Lande mindestens auf 2200 berechnet; nimmt man auf 20,462 Parochieen den Durchschnittsatz von 4000 Reales, so macht das 81,848,000 Reales. Die ganze Summe zur Erhaltung der Geistlichen, der Kirchen und des Cultus beträgt in preuß. Gelde ungefähr 10,000,000 Thlr. Die geistlichen Orden mußten früher alle ihre Generale im spanischen Gebiet haben und waren durch eigene Privilegien von jeder auswärtigen Oberaufsicht außer der des Pabstes befreit. Sie waren früher sehr reich und hatten besonders auf dem Lande großen Einfluß auf das Volk; der Unterricht war fast gänzlich in den Händen der Jesuiten. Noch am Ende des vorigen Jahrhunderts gab es in Spanien 1053 Mönchsklöster mit 53,098 Mönchen und 1075 Nonnenklöster mit 24,007 Nonnen. Unter Napoleon und Joseph Bonaparte wurden viele Klöster aufgehoben, aber unter Ferdinand VII. wurden sie wieder hergestellt; unter diesem Könige wurden auch die Jesuiten wieder zurückgerufen. Die Cortes im Jahre 1820 erklärten zwar diese Zurückberufung für ungültig, aber die Restauration durch die Franzosen im Jahre 1823 setzte auch die Jesuiten wieder ein. Die französische Revolution reizte das Volk wieder auf, es sprach sich die Unzufriedenheit mit den Mönchen überall aus; dazu kam die Finanznoth des Landes, das Mißverhältniß der Beiträge der Klostergüter zu der Verwaltung des Staates in Bezug auf die der übrigen Besitzer; ferner die übertriebenen Vorstellungen, die unter dem Volke von dem Reichthum der Klöster verbreitet waren: daher bei Ferdinand's Tod die Aufstände des Volkes gegen die Klöster. Am 4. Juli 1835 erfolgte das Dekret, welches

den Orden der Jesuiten aufhob, ihre Güter zum Besten des Staates einzog und den einzelnen Jesuiten, sofern sie in Spanien blieben, für ihre Lebenszeit Unterhalt versprach. Bald darauf, am 25. Juli 1835, erfolgte das Dekret gegen die übrigen Orden; dies hob alle diejenigen Klöster auf, in welchen nicht 12 Personen wohnten. Die Folge war die Aufhebung von 901 Klöstern. Das Vermögen dieser Klöster wurde vom Staate zur Bezahlung seiner Schulden eingezogen. Noch in demselben Jahre, am 11. Oktbr. 1835, wurden durch ein königliches Dekret abermals viele Klöster aufgehoben, obgleich sie mehr als 12 Mönche zählten; bei der Ausführung dieses Dekrets wurden wiederum vom Volke eine Menge Klöster auf tumultuarische Weise zerstört. Nach dem Concordat von 1851 sollten 100 Klöster wieder hergestellt werden, je eins bis zwei in jeder Diöcese; wieder hergestellt ist der Orden des heil. Vincent de Paula, in Ocaña haben die Augustiner ein Kloster, in Valladolid die Dominikaner für die spanischen Klöster in Asien. Nonnenklöster gibt es schon wieder 422 für Unterricht und Krankenpflege; auch die Jesuiten haben sich schon wieder Eingang in Spanien zu verschaffen gewußt. So einflußreich die Mönche früher in Spanien gewesen waren, so unbeliebt sind sie doch schon seit einer Reihe von Jahren bei dem Volke gewesen; die höheren Klassen empfingen sie selten in ihren Häusern, bei'm Almosensammeln kam der Klosterbruder nicht über den Vorplatz; bei dem Mittelstande waren die Mönche häufig ein Gegenstand des Gespöttes. Das Volk glaubte, daß sie alle Reichthümer des Staates an sich zögen; man hielt sie für die Urheber der Bürgerkriege, schrieb ihnen das Unglück der Cholera zu, kurz man sah sie als die Ursache aller Uebel an, daher die schauderhaften Ermordungen der Mönche; die Erbitterung des Volkes traf besonders die Jesuiten und Franciskaner. Ganz anders war dagegen bis auf die neueste Zeit die Achtung, in welcher die Pfarrgeistlichkeit stand, die freilich meistens auch aus Personen von achtungswerthem Karakter besteht. Das Landvolk hat sie bisher für Orakel gehalten, auch wissen sie dessen Zuneigung durch allerlei nützliche Dienste sich zu erhalten; sie stehen den Landleuten in allen ihren Angelegenheiten bei, sind ihre Rathgeber, schlichten ihre Zwistigkeiten, trösten die Kranken und Leidenden. Zur rechten Zeit sind die Pfarrer auch nachgiebig, sie erlauben selbst in nöthigen Fällen, daß man am Sonntag arbeite; deshalb lesen sie die Messe des Sonntags schon um 4 Uhr Morgens; hat der Landmann, wie er sagt, die Messe im Leibe, so geht er zur Arbeit auf's Feld. Dabei sind die Pfarrer nicht eben reichlich besoldet, hängen häufig von dem guten Willen ihrer Pfarrkinder ab; ja im Baskenlande leben sie in so großer Mittelmäßigkeit, daß diese an Armuth gränzt; dennoch verwalten sie ihren mühsamen Beruf mit gewissenhafter Genauigkeit; jedes Pfarrhaus muß eine Klingel haben, daß man den Pfarrer zu jeder Stunde der Nacht rufen kann. Im Baskenlande hat eine solche Gemeinde oft einen Umfang von mehreren Stunden; häufig wird hier der Pfarrer des Nachts geholt, um einem Sterbenden die letzte Oelung zu geben. In der letzten Zeit hat freilich die Achtung vor den Geistlichen abgenommen, die mit den Revolutionen hereinbrechenden irreligiösen Ansichten haben das Band zwischen den Gemeinden und ihren Pfarrern gelockert; auch die größere Abhängigkeit vom Staate ist dem Verhältniß zwischen Geistlichen und Gemeinden nachtheilig.

Die Spanier, die im 16. Jahrhundert nicht unempfänglich für die Reformation waren, wurden durch die streng katholisch gesinnten Fürsten, die Schrecken der Inquisition und die Jesuiten in solche Fesseln geschlagen, daß sie bis in die neueste Zeit für ein Musterbild der römischen Katholiken galten. Das ist nicht ganz so geblieben, der Unglaube ist ziemlich tief in's Land hineingedrungen. Die Bewegungen der Deutschkatholiken sind mit großer Freude in Spanien aufgenommen und die Contoverspredigten der Geistlichen dagegen ohne Eindruck geblieben. Man lacht über die Excommunikation und scheut sich nicht, ketzerische Meinungen laut werden zu lassen. Der Unglaube ist übrigens nicht bloß bei den gebildeten Klassen anzutreffen, sondern ist schon zu allen Ständen hindurchgedrungen. Dagegen zeigt sich wenig Aberglauben in Spanien, nur im Süden findet sich wohl dergleichen. Das Volk in Granada glaubt steif und fest an Horoskope,

an die Wahrsagekunst, an die wunderbaren Kräfte von gewissen Steinen, Pflanzen und Thieren.

Der Gottesdienst wird mit Ausnahme der Processionen mit würdevollem Ernste gefeiert. In den Städten kann man des Sonntags bis zum Mittag zu jeder halben Stunde die Messe hören, in Madrid bis um 2 Uhr. Die Predigt wird entweder des Mittags oder des Nachmittags gehalten. Die Kirchenmusik ist überall vortrefflich, kostet aber auch ungeheure Summen. Bei Sonnenuntergang geben in ganz Spanien die Kirchen durch Glockengeläut das Zeichen zum Gebet, die Frauen bedecken das Gesicht mit dem Fächer, die Männer nehmen ihre Hüte ab; nach kurzer Pause kehren Alle zu ihrem früheren Geschäft zurück. Weihnachten ist kein Kinderfest, von Geschenken weiß man nichts; wohl aber wird bis 11 Uhr ein tobender Lärm gemacht, dann tritt Stille ein; um Mitternacht verkündigen die Glocken die Geburt Christi, worauf Alle mit stillem Ernste zur Messe eilen, die um 2 Uhr beendigt ist. Das Carneval dauert 3 Tage, dann scherzen und spielen die Spanier wie die Kinder. Am grünen Donnerstage wogt von früh bis in die Nacht hinein eine ungeheure Volksmenge durch alle Gassen, indem die spanische Kirche alle Gotteshäuser an diesem Tage zu besuchen befiehlt, um vor dem von hunderten von Kerzen umstrahlten Monumento zu beten. So nennt man das Bild der Einsetzung des Abendmahls, welches am grünen Donnerstage in allen Pfarrkirchen auf einem Gerüste vor dem Hochaltare aufgestellt zu werden pflegt. Den folgenden Tag, am Charfreitage, sind alle Kirchen schwarz ausgeschlagen, die Kathedrale mit schwarzem, goldgestickten Sammet. Des Nachmittags findet das Santo Entierro, die Darstellung der Grablegung Christi durch den Klerus statt. Tausende von Kerzen flammen in dem nachtschwarzen, von Weihrauchwolken erfüllten Dome. Dann ist große Promenade, alle Damen in schwarzseidenen Kleidern und in der Mantilla. Vom grünen Donnerstage an bis zum Ostermorgen darf keine Waffe aufrecht getragen werden; auch die Flaggen sind nur zur Hälfte aufgezogen. Am Ostersonntage wird im südlichen Spanien auch der Judas aufgehängt und nach ihm geschossen, bis er in Feuer aufgeht, zur großen Belustigung des Volks. Am Nachmittage des Himmelfahrtfestes ist wieder große Procession. Eins der glänzendsten Feste ist das Frohnleichnamsfest.

Von der Duldung eines anderen christlichen Gottesdienstes ist in der Verfassung nicht die Rede, gibt es doch nicht einmal protestantische Gesandtschaftskapellen in Spanien. Zur Zeit der Regentschaft Christinens haben englische und amerikanische Missionäre versucht, die Spanier zum Evangelium zu führen, sie haben Bibeln vertheilt und Versammlungen gehalten und George Borrow hat bei seinem fünfjährigen Aufenthalte in Spanien nicht unbedeutenden Absatz mit seinen Bibeln gehabt: aber alle diese Missionare sind durch die katholische Geistlichkeit wieder aus dem Lande vertrieben worden. In England hat sich eine Gesellschaft gebildet, spanische Schriften aus der Zeit der Reformation, die sich den reformatorischen Grundsätzen zuneigen, wieder abdrucken zu lassen und in Spanien zu vertheilen; auch werden zwei evangelische Zeitschriften: „Spanish evangelical record" und „The alba" (die Morgenröthe) in Spanien verbreitet. Es scheinen diese Bemühungen auch nicht ganz ohne Erfolg gewesen zu seyn, wenigstens werden die Bibel und das Neue Testament jetzt vielfach von den Spaniern gelesen: doch sucht die kathol. Geistlichkeit diesen Bestrebungen nachdrücklich entgegen zu wirken; noch in neuester Zeit ist ein Missionar, der Bibeln verbreitete, in Spanien gefangen gesetzt. Was die geistlichen Gerichte anbetrifft, so hat das höchste Justiz-Tribunal in Madrid sich die Breven, Bullen und apostolischen Erlasse vorlegen zu lassen, um sie zu prüfen und aufzubewahren. Dies Tribunal hat auch die Durchsicht der nach Rom bestimmten Preces, es ist die höchste Instanz für die geistlichen Gerichte der überseeischen Provinzen, hat die Untersuchung über Bischöfe und Erzbischöfe, welche sich gemeiner Verbrechen oder Vergehen gegen die Verfassung schuldig gemacht haben. Daneben besteht die Jurisdiccion ecclesiastica ordinaria. Erzbischof und Bischöfe üben durch provisores und vicarios generales die jurisdiccion espiritual, sowie die jurisdiccion tem-

poral especial oder privilegiada aus, letztere in erster Instanz durch committirte Geistliche der niederen Grade; in zweiter Instanz wird sie durch die Erzbischöfe selbst gehandhabt. In dritter Instanz entscheidet das Tribunal de la Rota in Madrid. Die geistlichen Gerichte behandeln Ehescheidungssachen, Nichtigkeitserklärungen geschlossener Ehen, Bigamie, Blutschande, Ehebruch, Meineid, Ketzerei, nebst Untersuchungen über Welt- und Klostergeistliche niederen Grades. Eine gemischte weltliche und kirchliche Gerichtsbarkeit wird ausgeübt über die Militärorden, bei Vermächtnissen und Gehaltsvacanzen (anualidades), der Bischöfe und niederen Geistlichen.

Vgl. F. W. Schubert, Handbuch der allgemeinen Staatskunde, Bd. 1. Thl. 3. Königsberg 1836. — Rheinwald's Repertorium, Bd. 4. S. 30. Bd. 5. S. 159. Bd. 8. S. 92. Bd. 9. S. 65. Bd. 16. S. 275. Bd. 23. S. 77. Bd. 26. S. 179. — Moritz Willkomm, zwei Jahre in Spanien und Portugal. Bd. 1—3. 1847. — Julius Freiherr v. Minutoli, Spanien und seine fortschreitende Entwickelung mit besonderer Berücksichtigung des Jahres 1851. Berlin 1852. — George Borrow, Fünf Jahre in Spanien. Bd. 1—3. Bresl. 1844. — Meine Abhandlung in Reuter's Repertorium. Bd. 88. Hft. 1. S. 74—88. — Moritz Willkomm, die Halbinsel der Pyrenäen, eine geogr.-statist. Monographie. Leipzig 1855. Klose.

Spanische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Spee, Friedrich von, als katholischer Dichter geistlicher Lieder in deutscher Zunge neben dem um eine Generation jüngeren Scheffler (Angelus Silesius) rühmlich bekannt, wurde als Sprößling eines rheinischen Adelsgeschlechtes, der Spee von Langenfeld, im Jahre 1591 zu Kaiserswerth geboren. Ueber seine Jugendjahre und seine Bildung erfahren wir nichts; daß er als neunzehnjähriger Jüngling (1610) in den Jesuitenorden trat, scheint bei ihm nicht die Wirkung eines tiefmystischen Zuges, wie bei Scheffler, gewesen zu seyn, es dürfte ihn dazu eher der Glanz der Gelehrsamkeit und feinen Bildung in allen Gebieten des Wissens und Könnens veranlaßt haben, den die Gesellschaft Jesu um sich zu verbreiten gewußt. Der strebsame, vielseitig begabte Mann wurde denn auch in seinem Werthe von den Oberen erkannt und darnach benutzt; zuerst, bis um 1627, verwendete man ihn als Lehrer der Grammatik, Philosophie und Moral am Jesuitencollegium zu Köln; später ward er nach Würzburg und Bamberg beordert, um dort als Seelsorger Dienste zu thun. Da er als Lehrer in Köln sich Beifall und Ansehen erworben hatte, so kann es auffallen, daß man ihn vom philosophischen und theologischen Katheder weg zur Seelsorge berief. In Ermangelung von Nachrichten über die Ursachen dieser Maßregel können wir den Gedanken nicht unterdrücken, daß der Mann doch vielleicht nicht correkt genug im Sinne des Jesuitismus sein Lehramt führte. Sein nachheriges Auftreten gegen die Scheußlichkeit der Hexenprocesse deutet auf eine Freiheit der Intelligenz, auf einen Muth der eigenen Ueberzeugung, wie man beides in Jesuitencollegien schwerlich erwünscht findet; andererseits hat schon Leibnitz in seiner Theodicee (§. 96.) seine Freude an Spee's „Tugendbuch" und an der dort mit Wärme vertretenen Lehre ausgesprochen, daß Gottes Liebe sich unmittelbar (also ohne an kirchliche Formen gebunden zu seyn) dem empfänglichen Menschenherzen zuwende. Diese Anschauung, wie sie auch bei Scheffler dominirt, kann die katholische Kirche gemäß ihrer eigenthümlichen Elasticität vertragen; sie macht einen Dichter darum, weil er die gottliebende Seele mit Gott unmittelbar, ohne Dazwischenkunft der Maria und anderer Heiligen, verkehren läßt, noch nicht zum Ketzer: aber daß sie einem Manne dieses Geistes nicht allzu lange ein einflußreiches Lehramt überläßt, erscheint wenigstens als sehr denkbar.— Spee's Seelsorgerthätigkeit an den zuletzt genannten Orten hatte sich sehr häufig den Unglücklichen zuzuwenden, die, als Hexen angeklagt, durch die Folter zu den unsinnigsten Geständnissen gebracht, den Feuertod erleiden mußten. Wie er diesen Gegenstand seines Berufs ansah, wie in ihm der Jesuit den Menschen, den Christen nicht zu corrumpiren vermocht hatte, beweist die überall, wo Spee's gedacht wird, erzählte Anekdote, daß er, von dem nachmaligen Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines

Tags gefragt: woher er, noch ein Dreißiger, schon graue Haare habe? die Antwort gab: daher, daß er so viele Hexen müsse zum Feuer geleiten, und doch keine einzige befunden habe, die nicht wäre unschuldig gewesen. (Hatte doch er allein in wenigen Jahren zweihundert Hexen diesen Dienst zu leisten!) Aber lauter, als durch sein graues Haar, sprach er sein Urtheil über diesen von theologischer Bornirtheit und juristischer Proceßlust mit gemeinsamen Eifer betriebenen Gräuel durch eine kühne Schrift aus, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit und Menschlichkeit sichert: in der Cautio criminalis v. de processu contra sagas liber, worin er in Form von 51 dubiis sowohl die Grundsätze, von denen man ausging, als auch das unverantwortliche richterliche Verfahren in nackter Blöße hinstellte. Er wagte nicht sogleich sich als Verfasser zu nennen; anfangs kam das Buch sogar nur in Manuskripten und in kleineren Kreisen in Umlauf. Gedruckt erschien es zuerst zu Rinteln 1631, und wurde sofort insbesondere in protestantischen Ländern viel gelesen, öfters aufgelegt und übersetzt. (Literarhistorisches über das Buch s. in E. D. Hauber's bibliotheca magica, Bd. III. S. 2 f. 146. 500 f. 783 f.) Nahe liegt aber die Vermuthung, daß diese humane Tendenz des redlichen Mannes dazu wenigstens mitgewirkt habe, daß die Ordenshäupter ihn aus Franken nach Niedersachsen schickten, selbst wenn es nachweisbar wäre, daß die Cautio erst nach dieser Versetzung zum erstenmal gedruckt worden sey (wie ein neuerer Herausgeber von Spee's Dichtungen, Smets, annimmt.) Es ist wenigstens auch neuerlich noch jenes Werk als ein antikatholisches bezeichnet worden (vgl. die Ausgabe von Spee's „frommen Liedern" von Smets. Bonn 1849. Vorw. S. IV Note), während Görres, der doch auch wußte, was gut katholisch ist, den Verfasser der Cautio, gegenüber den Beichtvätern und Hofpredigern jener traurigen Zeiten, darum lobt (s. Christl. Mystik IV, 2. S. 646). Man schickte ihn dorthin, um Protestanten zu bekehren, ohne Zweifel, weil man gerade die Humanität des Mannes zu diesem Zwecke tauglicher fand, als zur Pastoration verdammter Hexen. Es war dieselbe jesuitische Politik, die unter Ludwig XIV. den milden Fenelon zu dem undankbaren Geschäfte der Protestantenbekehrung mißbrauchte. Spee war wenigstens so glücklich, eine protestantische Gemeinde herumzubringen, was ihm natürlich von dem sein Leben beschreibenden Ordensbruder als sein Hauptverdienst angerechnet wird. Wenn übrigens dieser Biograph zuverlässig ist, so war Spee bei der Ausübung seines Bekehrungswerkes einmal nahe daran, die Märtyrerkrone zu erlangen; die Hildesheimischen Protestanten sollen ihm einen Meuchelmörder auf den Hals geschickt haben, unter dessen blutigen Schlägen er mit Noth das Leben rettete. Dies verleidete ihm aber, trotz jenem Succeß, die Missionsarbeit, und er ging nach Trier. Dort öffnete sich ihm während der Belagerung und nach Erstürmung der Stadt durch Kaiserliche und Spanier im Jahre 1635 ein großes Feld pastoraler Thätigkeit; unermüdet stand er den Kranken, den Verwundeten und Sterbenden, den ihrer Habe Beraubten und Gefangenen bei, und wagte sich sogar in das Kampfgetümmel, um Hülfe zu leisten; allein er selbst ward das Opfer solcher Berufstreue: von einem Kranken nahm er ein ansteckendes Fieber mit, das seinem Leben am 7. August des genannten Jahres ein Ende machte.

Was dem Manne einen geschichtlichen Namen erworben hat, das ist seine geistliche Poesie. Dieselbe trat an's Licht in zwei Werken: 1) in der „Trutz-Nachtigal", einer Reihe von Liedern der Liebe zu Gott und Christus, die unter jenem seltsamen Titel darum vereinigt sind, weil, wie der Dichter im Vorwort sagt; „das Büchlein trutz allen Nachtigalen süß und lieblich singet". Zuerst ist es gedruckt 1649 in Köln, einige Ausgaben folgten, dann ward es lange vergessen, bis die Romantiker unseres Jahrhunderts an dem Dichter einen Fund machten; Brentano gab 1817 die Trutz-Nachtigal etwas modernisirt heraus; eine andere Ausgabe ist vorhanden von Hüppe und Junkmann, 1841. 2) das „güldene Tugendbuch", ein großentheils in Prosa verfaßtes, aus geistlichen Uebungen in Gesprächen zwischen Beichtvater und Beichtkind, zwischen Jesus und der Seele, nebst Gleichnissen, Erzählungen u. s. w. bestehendes Erbauungsbuch, in das

aber Dichtungen des Verfassers vielfach eingeschaltet sind. Letzteres wurde frühestens 1643, wo nicht ebenfalls erst 1649 gedruckt; der Dichter konnte also schon aus diesem Grunde bei Lebzeiten nicht als Dichter erkannt und geehrt seyn. So steht er auch wirklich isolirt da mit seiner Poesie; keine der Dichterschulen seines Jahrhunderts (die Opitzische, sogenannte erste schlesische, blühte gleichzeitig mit ihm) kann ihn den Ihrigen nennen; ebenso wenig hat er der „fruchtbringenden Gesellschaft" angehört, die ohnehin, wenigstens in der ersten Zeit ihres Bestehens, keine Theologen unter ihren „Mehlreichen", „Schmackhaften", „Vielgekörnten", und wie die Ordensnamen ihrer Mitglieder weiter lauteten, besaß. Mit Opitz hat Spee das feine, gebildete Ohr für die Prosodie, den euphonischen Formensinn gemein; wie sehr er Werth hierauf legt, erkennt man aus der Vorrede zur „Trutz-Nachtigal", wo er die allereinfachsten prosodischen Gesetze wie eine neue Entdeckung anbringt und sich bewußt ist, daß er damit „zu einer recht lieblichen Teutschen Poetica die Baan zeige und zur größeren Ehren Gottes einen neuen geistlichen Parnassum oder Kunstberg allgemach antrete". Daß aber Opitz, auch wo er mit Spee in Theorie und Tendenz zusammentrifft, nicht von Spee gelernt haben kann, so wenig als dieser von jenem wußte, ist außer Zweifel. (S. Koberstein, Geschichte der deutschen Nationalliteratur, Bd. I. S. 567 unter Note 12.) Entschieden höher als Opitz steht er durch den in tiefer Seele wahrhaft empfundenen Inhalt seiner Lieder; während jener so viele eitle Zwecke verfolgt, dichtet dieser in aller Verborgenheit, weil er nicht anders kann, aber er thut es mit Anwendung alles besten Wissens und Könnens, um Gott damit zu ehren. Mit Scheffler verglichen, verliert sich Spee zwar nie in jenes Gebiet des „Schauerlich-Uebergöttlichen und darum Ungöttlichen", wie es Vilmar (Lit.-Gesch. 6. Aufl. S. 431) nennt, was das Merkmal eines „theosophischen Pantheismus" ist, und womit Scheffler Ideen des Meisters Eckardt sich angeeignet hat; dazu ist, bei aller poetischen Begabung, Spee zu nüchtern, zu natürlich; um sich nach Art der Mystiker von der Natur völlig abzukehren und in Gott flammend aufzugehen, dazu hat er eine viel zu große Freude an der Natur und ihrer Schönheit; die Pracht des anbrechenden Morgens, des Frühlings, den Gesang der Vögel und den Duft der Blumen zu preisen, wird er nicht müde. Dagegen haben die Scheffler'schen Lieder die Fähigkeit gehabt, evangelische Gemeindelieder zu werden, was die besten heute noch sind, was aber unseres Wissens noch keinem Liede von Spee widerfahren ist. (Es kann auch wohl nur auf einem lapsus calami beruhen, wenn Riehl in seiner Hausmusik das Paul Gerhardt'sche Sommerlied „Geh' aus mein Herz, und suche Freud'" ꝛc. dem Spee zuschreibt.) Spee's Lieder tragen weit durchgängiger den Karakter von Gedichten; man bekommt es hier viel stärker zu fühlen, daß der Dichter entfernt nicht das Bewußtseyn hat, daß er im Namen einer Gemeinde, eines christlichen Volkes dichte; das Subjektive tritt in Form und Inhalt viel stärker hervor, als selbst bei jenen geistlichen Dichtern, an denen wir sonst gegenüber von der Objektivität der Reformationszeit ein subjektives Gepräge erkennen. Auch bewegt er sich durchweg in einem beschränkteren Kreise geistlichen Lebens: es ist immer entweder Naturanschauung oder Ausdruck persönlicher, glühender Liebe zu Christus, was wir vernehmen; dem objektiven Wahrheits- und Lebensgebiete des Christenthums bleibt er fern. Das scheidet den Dichter denn noch viel mehr von unserem Paul Gerhardt, seinem Zeitgenossen, dessen Blüthe und Ruhm Spee freilich nicht mehr erlebte. Während in den Naturliedern Spee's uns nicht selten Stellen begegnen, die Gerhardt's würdig wären, so konnte dieser doch niemals in die Schäferpoesie fallen, in welche Spee — z. B. in den Vers-Dialogen zwischen dem Hirten Halton und dem Hirten Damon seine Bewunderung Gottes kleidet. Und wie hätte es Gerhardt's frommem und reinem Sinne widerstanden, den Herrn Christus unter dem Schäfernamen Daphnis zu besingen!

Dessenungeachtet ist dieser in der Stille dichtende Ordensbruder eine durchaus ehrwürdige Erscheinung. Er gehört als ehrlicher deutscher Dichter der Nation an und soll als solcher desto mehr in Ehren gehalten werden, je mehr es die Art und Tendenz seines

Ordens zu allen Zeiten war, Nation und Sprache für nichts zu achten und die edelsten Güter dem Götzen der römischen Kircheneinheit zum Opfer zu bringen.

Außer der schon angeführten Auswahl von „frommen Liedern Spee's, herausgegeben von W. Smets, ist noch die frühere, von Karl Förster besorgte (in W. Müller's Bibliothek deutscher Dichter des 17. Jahrhunderts, 12tes Bändchen. Leipz. 1831) zu nennen, die vor jener den Vorzug hat, das Original unveränderter darzubieten. Eine Gesammtausgabe von Spee's Dichtungen existirt unseres Wissens nicht; das „güldene Tugendbuch" jedoch ist neuerlich mit einiger Modernisirung, doch so, daß der treuherzige Ton des Originals erhalten ist, als katholisches Erbauungsbuch wieder herausgegeben worden (Coblenz, 1850). Palmer.

Speisegesetze bei den Hebräern. I. In der vormosaischen Zeit. Nach der Schöpfungsurkunde hat Gott ursprünglich den Menschen, wie den Thieren die Pflanzenwelt ausschließlich zur Nahrung angewiesen (1 Mos. 1, 29 f. 2, 16 f.), den Thieren vorzugsweise die Gräser (יֶרֶק עֵשֶׂב, das Grün des Krautes), den Menschen neben dem Getreide und samentragenden Kraute, Schotengewächsen u. s. w. (עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע) auch die Baum- und Staudenfrüchte (כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע). Dieser positiven Anweisung tritt als einziges Speiseverbot zur Seite das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, das jedenfalls nicht sowohl eine physische, als eine sittliche Bedeutung hat, was uns ein vorläufiger Wink seyn mag, auch für das mosaische Speisegesetz eine demselben zu Grunde liegende ethische Tendenz vorauszusetzen. Nur die in Folge der Sünde entstandene, den ganzen Weltorganismus alterirende Disharmonie und Zerrüttung (A. Wagner, Urwelt II, 307) brachte es mit sich, daß die Menschen die Thiere nicht nur nach dem Willen Gottes (1 Mos. 3, 21.) zum Behuf des Opfers und der Kleidung tödteten, sondern auch, der ursprünglichen Gottesordnung zuwider, und wohl zuerst ohne ausdrückliche göttliche Ermächtigung das Fleisch der getödteten Thiere aßen. Erst nach der Sündfluth wird dem Menschen ausdrücklich von Gott auch animalische Nahrung angewiesen (1 Mos. 9, 3.). In der Sage vom goldenen Zeitalter, wo die Menschen sich nur von Früchten genährt haben, welche die Erde von sich selbst hervorbrachte, und wo kein Blut vergossen wurde (Virg. ecl. 4, 21 sqq. 5, 60. Ov. Met. 1, 89 sqq. 15, 96 sqq. Hor. epod. 16, 43 sqq. Theocr. id. 24, 84.), in dem brahmanischen und buddhistischen, sowie im pythagoräisch-empedocleschen Verbot, Thiere zu tödten, ihr Fleisch zu essen (Jambl. de Pyth. vita 68. 106 sq. *ἀποχὴ ἐμψύχων πάντων*), sehen wir theils Nachklänge der Ueberlieferung von diesem Ursprünglichen, theils selbstwillige Rückstrebungen dazu (Delitzsch, Gen. S. 126), und nach Jes. 11, 6 ff. 65, 25. wird diese ursprüngliche Gottesordnung auch im vollendeten Messiasreich wiederkehren. Nach der Sündfluth scheint nun nicht nur die zunehmende Schwächung der menschlichen Natur, sondern auch die verminderte Fruchtbarkeit der Erde und Nährkraft ihrer Erzeugnisse (1 Mos. 3, 17. 5, 29.) einen Ersatz für den physischen Bestand des Menschengeschlechts erforderlich zu machen (vgl. Abarb. in פירוש תורה f. 46). Aber wenn nun einerseits das Gebiet, innerhalb dessen der Mensch seine Nahrung hinfort suchen soll, durch ein positiv göttliches Gebot erweitert wird, so tritt diesem sogleich ein beschränkendes Gebot, ein Speiseverbot zur Seite: Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute sollt ihr nicht essen, d. h. nicht nur Blut an und für sich, sondern auch das Fleisch, in dem noch Blut ist, sey nun das Thier geschlachtet oder verschlinge man Theile desselben, so lange es lebt (wie bei Heiden, und z. B. in Abyssinien die grausame Sitte herrschen soll, den lebenden Thieren Stücke aus dem Leibe zu schneiden, Rosenmüller, Morgenl. I, 39 ff. 309 f., vgl. Selden, de jure nat. 7, 1., Breithaupt zu Jarchi ad Gen. 9, 4. Deut. 12, 23., Maimon. de cib. vet. ed. Wöldicke p. 71 sqq.). Der Grund ist nach 1 Mos. 9, 4. 5 Mos. 12, 23., weil das Blut gleichsam die erscheinende Seele, das den Leib organisirend durchdringende Seelenelement des Fleisches ist (wie nach griechischer Anschauung ebenso der Genuß des Gehirns als Seelenorgans verboten war, Athen. 2, 24. Plut. Symp. 8, 9.), die die Leiblichkeit mit der Seele

vermittelnde Substanz*). Manche (Maimon. mor. nev. III, 49, R. Bechai in Pent. f. 140, 1, Lipman, seph. nizzach. über Lev. 17, 10, vgl. Eisenmenger, entd. Judenthum II, 619 f., Hottinger, jur. hebr. leg. C. 148., Delitzsch, Gen. S. 272, biblische Psych. S. 201) finden daher den Grund des Blutverbots nach dem Vorgang von Philo (opp. II, 356) eben darin, daß der Genuß des Thierblutes, als dieser vermittelnden Seelensubstanz, als dieses seelischen Leibesbildungsprincips, gleichsam eine Transfusion oder Einimpfung der Thierseele in die Menschenseele zur Folge haben würde, daß die menschliche Seele dadurch gleichsam bestialisirt würde, ein Grund, der von den Alten auch schon gegen den Fleischgenuß geltend gemacht worden ist, z. B. Clem. Strom. VII. p. 717 sqq.: *δοκεῖ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστι ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.* Und Androcydes ibid. *σαρκῶν ἐμφορήσεις σῶμα μὲν ῥωμαλέον ἀπεργάζονται, ψυχὴν δὲ νωχελεστέραν· ἄθετος οὖν ἡ τοιαύτη τροφὴ πρὸς σύνεσιν ἀκριβῆ.* Plut. de carn. esu I, 65, Rhöer ad Porph. de abstin. p. 314. Doch gibt die Schrift selbst 3 Mos. 17, 11. als einzigen Grund an: ich habe euch das Blut gegeben, zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnet mittelst der Seele, d. i. weil des Fleisches Seele im Blute ist (vgl. Spencer, leg. rit. ed. Tub. p. 169 sq.). Schon 1 Mos. 9, 4 f. deutet auf diesen Grund hin und auf den damit zusammenhängenden, daß überhaupt der Mißachtung des Lebens als solchen und eben damit der Abstumpfung der Scheu, Menschenblut zu vergießen, der Mißachtung des Menschenlebens ein Damm entgegengesetzt werden sollte. Doch ist jener von der heiligen Bestimmung des Lebensblutes hergenommene Grund erst

II. im mosaischen Gesetz bestimmt ausgesprochen, dessen Bestimmungen wir nun im Einzelnen betrachten. Dem Verbot des Blutgenusses geht hier parallel (daher 3 Mos. 3, 17. 7, 25 f. zusammengestellt) das Verbot gewisser Fettstücke an den opferbaren Thieren, sowie das Verbot des Genusses von Erstlingsfrüchten. Dem Verbot dieser Speisen als geheiligter, dem Dienst Jehovah's ausschließlich geweihter, die also über der Gränzlinie des Erlaubten stehen, und deren Vorenthaltung den Israeliten zugleich erinnern sollte an seine aus der Sünde fließende Unheiligkeit, steht als das entgegengesetzte Extrem gegenüber das Verbot des absolut oder relativ Unreinen, des Genusses vom Fleisch der unreinen Thiere und von dem verunreinigten Fleisch reiner Thiere, wozu dann auch das heidnische Opferfleisch gehört. Hierzu kommt noch das eigenthümliche Verbot, das Böcklein in der Muttermilch zu kochen. — Was nun 1) das Verbot des Genusses des dem Herrn ausschließlich Geheiligten betrifft, so ist a) das Verbot des Blutes (an und für sich und des Fleisches, in dem das Blut zurückgeblieben) im mosaischen Gesetz vor jedem andern Speiseverbot ausgezeichnet schon durch die häufige Wiederholung und durch die strenge Einschärfung (3 Mos. 3, 17. 7, 25 ff.: „für alle Generationen und in allen euren Wohnsitzen", also nicht bloß bei Opfern; 17, 10—14. 19, 26. 5 Mos. 12, 16. 23 ff. 15, 23. — siebenmal; vgl. Ezech. 33, 25. 1 Sam. 14, 32 ff. Jud. 11, 11.). Auf Uebertretung stand Strafe der Ausrottung (s. Bd. VIII, 264, vgl. M. Kerit. C. 5.), und zwar nicht bloß für den Israeliten, sondern auch für den Fremdling im Lande, der übrigens von anderen einem Israeliten verbotenen Speisen (5 Mos. 14, 21.) essen durfte. Die auch für Fremdlinge bindende Kraft, überhaupt die größere Strenge des Blutverbots hat ihren Grund darin, daß während durch Essen profaner, unreiner Speisen bloß die Heiligkeit des Volks, durch Essen dem Jehovah ausschließlich geweihter Speise dagegen die Heiligkeit Jehovah's angetastet wird. Auch von nicht geopferten oder nicht opferbaren (Wildprät) Thieren soll man das Blut auf

*) Vgl. die empedocleische Lehre bei Cic. Tusc. I, 9. Plut. plac. 4, 5: *τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ τοῦ αἵματος συστάσει,* und das stoische: *ψυχὴ ἀναθυμίασις αἵματος,* das virgilische purpuream vomit animam in Aen. 9, 349. Galen. de Hippocrat. dogm. 2: *αἷμα εἶναι τὴν ψυχήν.* Arist. *περὶ ψυχ.* 1, 2.

die Erde auslaufen lassen, wie Wasser (5 Mos. 12, 16. 24. 15, 23.) und mit Erde bedecken (3 Mos. 17, 13., vgl. M. Chol. 6, 1 sqq., Hottinger, de jur. Hebr. n. 185.) wie heilige Opferreste, die verbrannt (3 Mos. 4, 12. 7, 15.), auch nach heidnischem Ritus vergraben wurden (Paus. 10, 32. 9). In 3 Mos. 17, 10. 19, 26. coll. 20, 3. haben einige jüdische und christliche Ausleger (Maim. mor. nev. 3, 41. 46., Saalschütz, mos. R. S. 260 ff., Spencer, leg. rit. p. 144 sq. 169. 377. 381 sqq. 603, Selden, de jure nat. VII, 1) einen weiteren Hauptgrund des Blutverbots gefunden in der Gefahr der Abgötterei, weil der Genuß des Bluts bei Götzenopfern und Ausübung abergläubischer geheimer Künste, besonders der Nekromantie, vorgekommen sey. Vgl. Ps. 16, 4. Ezech. 33, 25. Weish. Sal. 12, 6.; S. Schöttgen, hor. hebr. talm. zu Apg. 15, 29., Deyling, obs. sacr. II. p. 317 sqq., Michael. mos. Recht §. 206. und krit Koll. über Ps. 16, 4. S. 107 ff. Da übrigens in den Stellen, wo das Bluteſſen verboten ist, nur בְּהֵמָה und עוֹף steht, so wird (M. Kerit. 5, 1.) hieraus geschlossen, daß Blut von Fischen, Heuschrecken n. s. w. nicht verpönt sey. — Zunächst dem Verbot des Blutgenusses steht b) das Verbot des Fettgenusses, des Genusses der Fettstücke opferbarer Thiere, der Rinder, Schafe, Ziegen, die auf den Altar kamen, ebenfalls unter Androhung der Strafe der Ausrottung (3 Mos. 7, 25., vgl. 3, 3 f. 9 f. 17. 9, 10., s. Iken, diss. phil. theol. II. p. 139 sqq.). Unter dem verbotenen חֵלֶב (= das Ausgewählte) ist nicht alles Fett zu verstehen, nämlich nicht das mit dem Fleisch verwachsene Fett (durften ja auch Thiere zur Nahrung gemästet werden 1 Kor. 5, 3. Jer. 46, 21. Luk. 15, 23.), sondern nur das an jenen Fettstücken sich findende, die Eingeweide umhüllende, vom Fleisch abgesonderte Fett, wozu noch bei den Schafen die אַלְיָה, der Fettschwanz oder überhaupt der an den Rückgrat sich anschließende Theil des Schwanzes gehört. Alles dieses Fett gehört als heil. Feueropfer auf den Altar des Herrn (siehe Bd. X, 639, Spencer, l. c. p. 170: non erat e dignitate rei Deo sacrae, ut Israelitae eam deglutirent etc.). Die rabbinische Tradition s. M. Sevach. f. 28, a. Chol. f. 117, a. Maim. maas. korb. 1, 18 und de cib. vet. C. 7, 5 sqq., Hottinger, jur. Hebr. leg. n. 147. Auch scheint das Verbot nicht das Fett der nicht opferbaren, vierfüßigen Thiere zu betreffen (3 Mos. 7, 23.). Dagegen wird bestimmt, daß das Fett von gefallenem und zerrissenem Vieh zwar auch nicht gegessen, doch zu profanen Zwecken gebraucht werden dürfe (v. 24. Maim. l. c. C. 7, 1 sq.) Diätetische und nationalökonomische Gründe für dieses Verbot, Verhütung der Hautkrankheiten, Schwerverdaulichkeit des Fettes, Beförderung des Oelbaues u. s. w. machten Michaelis a. a. O., Maimon. mor. nev. 3, 48, Outram de sacrif. pag. 175, Grotius, Rosenmüller u. A. geltend. Saalschütz, mos. Recht S. 258 hält für den einzigen Grund des Verbots die Ungenießbarkeit des חֵלֶב, worunter er speciell das Unschlitt versteht. Dann würde sich das Verbot natürlich auch auf das nicht geopferte Schlachtvieh beziehen. Keil, Archäol. II, 25 gegen Knobel's Comm. zu Lev. S. 410 meint, daß die genannten Fettstücke nur bei wirklich zum Opfer bestimmten Thieren nicht haben gegessen werden dürfen. Allerdings ist nicht ersichtlich, was man mit den guten Fettstücken der zum Hausbrauch geschlachteten Thiere hätte anfangen sollen. c) Das Verbot, die Erstlingsfrüchte von Bäumen und Feldern zu genießen. Was ein Baum in den 3 (resp. 4) ersten Jahren hervorbringt (über Oelbaum s. Geopon. 9, 10, Dattelpalme Theophr. histor. pl. 2, 8. Plin. h. n. 13, 8) hat etwas Unzeitiges, Unvollkommenes, ist עָרְלָה (vergl. Philo de car. p. 713. Cl. Al. Strom. 2. p. 401); die Frucht des vierten Jahres ist dem Herrn heilig (Bd. IV. S. 147 f.) und erst den Ertrag des fünften Jahres darf der Besitzer genießen (3 Mos. 19, 23 ff.). Nach rabbin. Auslegung, welche auch den Weinstock hierher rechnet, soll der Ertrag des vierten Jahres, wie der zweite Zehnten an heiliger Stätte verzehrt werden. Doch könne er, wie dieser (3 Mos. 27, 30.) mit einem Fünftel Ueberschuß ausgelöst werden (vgl. Maas. schen. V, 1 sqq. Peah. VII, 6. Kidd. 54, 6.). So ist auch verboten, vom Acker die ersten Früchte des Jahresertrags zu essen, sey's in Form von Brod oder von gerösteten oder frischen Körnern, ehe dem

Herrn am Passah die Erstlingsgarben dargebracht sind (3 Mos. 23, 14., s. Bd. IV, 143. 147). Dieses Verbot dehnten die Rabbinen consequent dahin aus, daß überhaupt nichts von Feldern, Weinbergen, Oelbäumen vor Darbringung der תרומות (Zehnten, Heben) genossen werden dürfe; es ist טֶבֶל (von טבל, umwinden), noch nicht geöffnet für den gewöhnlichen Gebrauch. Jalk. in Leg. f. 279, 1: qui comedit fructus suos non decimatos, est ac si comederet morticina ac discerpta. Weiteres s. Maim. de cib. vet. 10, 1—5 u. 12—23 und in den talm. Tr. Demai, Terum. Maaser. Orlah. u. Tos. in Ugol. th. XX. 81 sqq. 137 sqq. 491 sqq. 891 sqq. — 2) Das Gebiet des wegen seiner Unreinheit Verbotenen, durch dessen Genuß ein Glied des heil. Volkes Gottes sich entweihen würde („euch ist es unrein"), begreift in sich Alles sonst etwa Eßbare aus der Thierwelt, dem aber entweder wesentlich (מאכלות אסורות) oder accidentiell und vorübergehend (אוכלין טמאין), irgendwie das Gepräge der Sünde, des Todes, Verderbens, der Verwesung u. s. w. inhärirt (vgl. Bd. XII. S. 629 f.). Doch sind auch die wesentlich unreinen Thiere dieses nur im Tode, was ebenso wie der Umstand, daß auf leblose Dinge, Vegetabilien, sich der Unterschied reiner und unreiner Nahrung nicht erstreckt, auf den tieferen Grund hinweist, aus welchem die Unreinheit animalischer Nahrung überhaupt im Mosaismus zu erklären ist. Wir unterscheiden also a) die absolut für den Genuß (nicht die Berührung) verbotenen, unreinen Thiere (חַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל), wie sie 3 Mos 11, 1—31. u. 46 ff. 5 Mos. 14, 1. bis 19. aufgezeichnet sind, von dem accidentiell unrein gewordenen Fleisch reiner Thiere. Der Unterscheidung der unreinen Thiere von den reinen (חַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת) im mosaischen Gesetz liegt gewiß nicht bloß der natürliche Widerwillen zu Grunde, welcher jedenfalls nicht hinsichtlich aller verbotenen Thiere stattfindet, auch nicht, wie in der Zendreligion, eine dualistische Weltanschauung. Das mosaische Gesetz knüpft an früheres, vielleicht schon antediluvianisches (1 Mos 7, 2.) Herkommen an. Ob wir den Grund dieses Herkommens in einem früheren, positiven, göttlichen Gesetze oder in rein menschlichem Naturgefühl zu suchen haben, lassen wir für jetzt dahingestellt. Jedenfalls werden wir annehmen dürfen, daß zwar nicht durch eine dualistische Weltschöpfung, aber durch die Sünde der Creatur in diese, und somit auch in die dem Menschen lebensverwandtere Thierwelt ein, in der Schlange zuerst offenbar gewordenes, kakodämonisches Princip eingedrungen ist, daß das Thierreich noch auf tiefere, schmerzlichere und augenfälligere Weise, als die übrige irdische Creatur in die Sünde und deren Folgen mit hineingezogen worden ist (*συστενάζει καὶ συνωδίνει* Röm. 8, 22.) und das Bild der Sünde abspiegelt in so manchen unheimlichen, widrigen und Grauen erregenden Gestalten. Fragt man also nach dem Grunde, warum gerade dieses oder jenes Thier für rein oder unrein erklärt sey, so liegt zwar gewiß etwas Wahres in der alten (bei Novat. de cib. Jud. Philo, Aristeas, Barnab. Theod. qu. 11. in Lev. Orig. hom. 7. in Lev. etc. conf. Spencer p. 127) Annahme, daß in Folge jenes Eindringens der Sünde in die Creatur auch gewisse Thiere Bilder oder Träger menschlicher Sünden und Leidenschaften geworden sind, ihr Gepräge an sich tragen, so daß sie dem mit Gott vereinigten Menschen ein Gegenstand des Abscheus werden: Schweine und Hunde Bilder des Unsaubern, Unzüchtigen, Raubthiere des Zorns, der Gewaltthätigkeit, Schlangen und Ungeziefer der bösen Geister und ihrer Knechte (vergl. Matth. 7, 6. 10, 16.). Uebrigens wenn wir auch zu diesem noch das Weitere hinzunehmen, daß viele der von der Nahrung ausgeschlossenen Thiere, weil sie in allerlei Unreinigkeit ihre Nahrung suchen, Tod und Verderben verbreiten, andere Thiere lebendig, also in ihrem Blute verschlingen, wie manche Vögel und Reptilien das Licht scheuen u. s. w., überhaupt jenen finstern Typus der Sünde und des Verderbens mehr oder weniger in sich darstellen, so müssen wir uns doch immerhin bescheiden, bei jedem einzelnen Thiere den Grund seiner Ausschließung jetzt noch ermitteln zu wollen. Die instinktive Wahrnehmung jenes finstern Princips im Einzelnen lag der kindlich-naiven Anschauungsweise, dem noch nicht so abgestumpften, ebenso energisch sinnlichen als tiefsinnig intuitiven Natursinn der Urzeit, in welcher das Herkommen entstand,

weit näher, als unserer reflexionsmäßigen Auffassung der Außenwelt, unserer „durch unnatürliche und ungöttliche Cultur getrübten Einsicht in die Natur der Thiere und ihre Bestimmung für uns“ (Keil, Archäol. II, 20, Sommer, bibl. Abhandl. S. 185). In seinem unmittelbaren Centralblick in den Totalnexus der physischen, psychischen und pneumatischen Welt, in die geheimen Correspondenzen des Kosmos und Nomos, anticipirt jener Natursinn Erkenntnisse, welche wir jetzt nicht mehr mit unserem Denken erreichen können, welche erst rückblickend die gereinigte Menschheit von der neuen Erde aus, dann freilich nicht mehr durch einen Spiegel in einem dunklen Worte, verstehen wird. Wenn die Rabbinen die Unfähigkeit, die Gründe dieser Gesetze zu ermitteln bekennend, geradezu es verbieten, denselben nachzuforschen, indem es חֻקּוֹת oder גזרות מלך, königl. Machtbefehle Gottes sehen, bei denen ein gehorsames Kind nicht fragen dürfe: warum? (Jom. f. 67, 2. Berach. f. 5, a. 40, a. Sanh. f. 101, a. Raschi zu Num. 19, 2. Ex. 15, 26), obgleich sie selbst diesem Verbot nicht treu bleiben, am wenigsten ihr großer Rabbi Maimonides (mor. nevoch. 3, 35—50) — so gehen sie freilich einen sicherern Weg, als Philo II, 352 ff. und manche Kirchenväter (Cyrill. Al. c. Jul. l. 9. Novat. de cib. Jud. 3. Calov ad Lev. 11, s. Spencer l. c. p. 127) mit ihren allegorisch-moralischen Erklärungsversuchen, wenn sie z. B. in Betreff der Merkmale der reinen vierfüßigen Thiere behaupten, das Wiederkäuen bezeichne das stete Zurückgehen des Geistes auf die vernommenen Wahrheiten oder die immerwährende Beschäftigung mit dem Wort Gottes; die gespaltenen Hufe seyen ein Bild des Unterscheidens zwischen Gutem und Bösem, des sicheren Einherschreitens auf dem Wege der Gerechtigkeit, die Einhufigkeit dagegen ein Bild des Trotzes. — Wenn wir nun die Klassifikation der reinen und unreinen Thiere im Einzelnen betrachten, so werden A) in Betreff der vierfüßigen Thiere (בְּהֵמָה עַל הָאָרֶץ) zwei Grundmerkmale aufgestellt, abstrahirt von den augenfälligsten Kennzeichen der von jeher vorherrschend die Fleischnahrung der Menschen bildenden zahmen Hausthiere, als der Normalreinen, von dem Wiederkäuen und der Klauenspaltung. Es mochte allerdings Einzelnes, was früher nicht durch altes Herkommen, wie z. B. das Fleisch der reißenden Thiere, durch den natürlichen Widerwillen schon, vom Genuß ausgeschlossen war, jetzt durch Aufstellung dieser beiden Merkmale in die Klasse des Verbotenen kommen. Alle Säugethiere, bei denen dieselben sich nicht vollkommen finden, sind verboten, also 1) die zwar wiederkäuen, aber nicht durchaus gespaltene Klauen haben (Schwielensohler), wie a) das Kameel (vgl. Oken, Nat. Gesch. VII, 2. S. 1244: Hufe umgeben nicht wie ein Stiefel die Zehen, sondern liegen nur oben auf; auch treten sie nicht auf die Hufspitzen, sondern auf die weichen Zehenballen; das Fleisch, das übrigens die Araber sehr gern essen, soll rachgierig und grausam machen [Rosenm., Alt. IV, 2. S. 16, vgl. Bd. VII, 233 f.]); b) der שָׁפָן, Klippdachs (Bd. XI, 29 und Knobel, Comm. zu Lev. 11, 5) und c) das Hasengeschlecht, אַרְנֶבֶת, LXX δασύπους (Kaninchen mit umfassend?) (vergl. Bochart, hieroz. ed. Rosenm, II, 400 sqq. Etym. Meier Wurzelwörter S. 689 aus אַנֶּבֶת von r. אנב, אנף, أنف, vorangehen, eilen). Beide letztere spalten die Klauen nicht und wiederkäuen nur scheinbar, nach ihren Lippenbewegungen (s. dagegen Rosenm. Alt. IV. 2. S. 212). Diätetische Gründe, das Fleisch mache dickblütig, geil u. s. w. führen die Kirchenväter an. 2) Die gespaltene Klauen haben, aber nicht wiederkäuen, wie das Schwein, חֲזִיר (vergl. Boch. hieroz. I, 803 sqq. Cassel de Judaeorum odio et abstinentia a porcina ejusque causis. Magd. 1740. Spencer l. c. pag. 131 sqq.: odium porci lex quidem plantavit, nativa porci foeditas rigavit eique praejudicium traditione et usu longo confirmatum dedit incrementum. Maim. mor. nev. 3, 48: potissima causa foeda sordities et quod multas sordidasque res comedunt). Der Abscheu vor dem Schwein, zuerst wie es scheint wegen der mit gräuelvollen Mahlzeiten verbundenen Schweineopfer (Jes. 65, 4. 66, 17. 1 Makk. 1, 50. vgl. LXX Ps. 16, 14.) tiefer als der Abscheu vor andern unreinen Thieren, dem nachexilischen, mit einem tiefen

Abscheu vor allem Abgöttischen erfüllten Volke eingeprägt, später im Gegensatz gegen die das Schweinefleisch liebenden griechischen und römischen Heiden (2 Makk. 20, 20 f. 7, 1. 1 Makk. 1, 65. Joseph. Ant. 12, 3. 4. 13, 8. 2. lib. de Macc. 5. Phil. leg. ad Caj. II, 531. Tac. hist. 5, 4: sue abstinent memoria cladis, qua ipsos scabies quondam turbaverat, cui id animal obnoxium. Juv. Sat. 14, 98. Macrob. 2, 4. Plut. symp. 4, 5) immer tiefer wurzelnd, ist für die Juden den nichtjüdischen Völkern des Abendlandes gegenüber bis auf den heutigen Tag ein besonders karakteristisches Merkmal geworden. Sie nehmen selbst den Namen nicht in den Mund, sondern heißen es euphemistisch דבר אחר (Schabb. f. 129, b.), Verbot der Schweinezucht (Schek. hier. f. 27, 3. Bab. kam. 7, 7. Lightf. h. hebr. p. 315 sqq., vergl. Bd. XI, 28). Rabbinische Indulgenzen gegen Schwangere s. Maim. de cib. vet. 14, 14. Mehrere rabb. Curiosa über das Schweinefleisch s. Eisenmenger I, 704 ff. 3) Die auf ungespaltenen Hufen (Esel, 2 Mos. 13, 13. 34, 20. und Pferde), auf Zehen (Tatzen) und Sohlen (עַל־כַּפִּיר, plantigradae) gehenden, die Familie der **Hunde** (Bd. VI, 315), **Katzen** (XI, 29. 102), **Bären** u. s. w. Als **rein** gelten also (5 Mos. 14, 4 f.) außer den opferbaren Hausthieren, Rindern, Schafen, Ziegen unter den חַיַּת הַשָּׂדֶה, die **Hirsche** (VI, 141 f.), **Gazellen** (צְבִי, IV, 674., Luth. Rehe), **Damhirsche** (יַחְמוּר, VI, 142., Luth. Büffel), einige **Antilopenarten** (אַקּוֹ, Luth. nach Ch. Syr. Ar. = יָעֵל, der in Palästina häufige Steinbock, s. Bd. VI, 143, דִּישׁוֹן Bd. IV, 675, Luth. Tendlen. תְּאוֹ, Jes. 51, 20. *ὄρυξ*, hirschgroße Antilopenart Boch. hieroz. II, 367 sqq., Luth. Auerochs, זֶמֶר Bd. VI, 141 ff., Luth. Elenn). Vgl. überhaupt Boch. hieroz. II, 233—371. Rosenm. Alterth. IV, 2. S. 165—207. Es sind das zugleich lauter pflanzenfressende Thiere, die sich nicht vom Fleisch und Blut anderer Thiere nähren, die überdies durch ihren Organismus besonders befähigt sind, die dem Menschen unverdaulichen Pflanzenstoffe in der Gestalt von Milch und Fleisch zurückzugeben. B) Unter den **Wasserthieren** (נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמַּיִם) gelten als unrein nicht nur alle, die nicht Fische sind (Batrachier, Seeschlangen), sondern auch unter den Fischen solche, die nicht Floßfedern (סְנַפִּיר) und Schuppen (קַשְׂקֶשֶׂת) haben, z. B. die Aale. Fische ohne Schuppen gelten in Aegypten als ungesunde Speise (Lane, Sitten u. Gebr. der Aegypt. v. Zenker I, 92). Und nicht nur im orientalischen, sondern auch im klassischen Alterthum (abgesehen von der späteren Zeit, wo sie ein Leckerbissen, *μέγα ἔδεσμα*, wurden), wurde der Genuß der Fische wo möglich vermieden (vergl. Plin. h. n. 32, 10). C) Von den **Vögeln** sind ohne ausdrückliche Angabe von Merkmalen der Reinheit oder Unreinheit, je nachdem man rechnet, 19, 20 oder 21 (3×7) als verboten bezeichnet, Aasfresser oder solche, welche andere Thiere (kleine Quadrupeden, Fische, Reptilien, Insekten) in ihrem Blut fressen, lebendig verschlingen. Die Reihe eröffnet 1) der **Adler**, נֶשֶׁר, gleichsam als König der Vögel mit seinem Geschlecht, ein Aasfresser Matth. 24, 28., (vgl. Boch. II, 757. Winer, Real-W. s. v. Adler. Rosenm. Alt. IV, 2. S. 272 ff.). 2) Der **Bart-** oder **Lämmergeier**, פֶּרֶס, der Adler- und Geierart vereinigt, auf der Sinaihalbinsel häufig (Rüppell, Abyss. I, 127), gypaetos barbatus, *φήνη* u. *αἰγυπιός* der Griechen (Arist. h. a. 8, 3. Hom. Il. 13, 531 u. ö.). Von פרס, Zerbrecher, ossifragus, wie Onkel. עַר vom chald. עֲרַעֵר, frangere (vgl. Plin. h. n. 10, 3. 30, 20). 3) Der **Geier**, עָזְנִיָּה, vultur, in 3 Arten in Paläst. und Arab. häufig (LXX *ἁλιαίετος*, Seeadler des Arist. h. an. 9, 32; nach Boch. II, 774 sqq. *μελαναίετος*, aqu. imperialis, Valeria — Adlerarten, die ohne Zweifel schon unter נֶשֶׁר begriffen sind). 4) Die in Palästina häufige (Schubert, R. III, 120), gesellige (Jes. 34, 15.), aasfressende **Weihe**, milvus, דָּאָה, vom schnellen Fliegen oder Herabstürzen (דאה, stoßen, Stoßvogel), oder der schwarzen Farbe (wie דַּיָּה von דיה, dunkel seyn) benannt, im letzten Fall der falco ater, der schwarzbraune Milan. Arabisch حداة mit gutt. prosth. In 5 Mos. 14, 13. steht in den meisten Codd. ראה, wahrscheinlich Fehler des Abschreibers. 5) Der in vielen Arten in Syrien und Palästina einheimische (Has-

selqu. S. 342. Seetzen, R. I. S. 310 f.) scharfsichtige (Hiob 28, 7.) Falke, אַיָּה Name vielleicht onomatopoetisch; Onkel. טַרְפִּיתָא. 6) Der דַּיָּה, nur 5 Mos. 14, 13. müßte, wenn nicht ein Fehler des Abschreibers anzunehmen ist (s. Knobel zu 3 Mos. 11, 14.) nach der Etymologie ein dunkelfarbiger Raubvogel seyn, vielleicht der gefräßige Vultur cinereus, nach Boch. der schwarze Geier. 7) Der Rabe, כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ, also das ganze, von Insekten, Aas (1 Mos. 8, 7. Spr. 30, 17.), kleinen Thieren sich nährende genus Corvus, Kolkraben, Dohlen, Elstern, zahlreich in Palästina (Schubert a. a. O.). 8) Der Strauß, בַּת הַיַּעֲנָה (von יען, Meier, Wurzelw. S. 49 = die klagende Tochter der Wüste, Jes. 13, 21. 34, 13. 43, 20. Jer. 50, 39. Mich. 1, 8. Hiob 30, 29.), auch in den an das Ost-Jordanland gränzenden Wüsten (Seetzen II. S. 340), vielleicht verboten, weil eine Zwittergestalt zwischen Vogel und vierfüßigem Thier (Arist. de part. an. 4 s. fin.) oder, wie Sommer vermuthet, eben als Vogel der Wüste und der Trauer (Struthiophagen in Aethiopien Strab. 16. p. 772, Numidien Leo Afr. p. 766, Arabien Seetzen III, 20). 9) Der תַּחְמָס, vermuthlich der gewaltthätige (von חמס, violenter egit, vgl. über seine Gewaltthätigkeit die Sagen in Arist. h. an. 6, 7. 9, 29. Aelian 3, 30), von Insekten sich nährende Kukuk, schwerlich nach LXX. Vulg. γλαῦξ, noctua, weil von כּוֹס getrennt; eher noch nach Onkel. צִיצָא, die vom Ungeziefer lebende Schwalbe, wie denn die Juden in Mosul nach Niebuhr, Arab. S. 42 noch die Schwalbe תחמס nennen; nur wäre bei der Schwalbe, die überdies sonst סִיס heißt, die Etymologie nicht klar; auch enthält das Verzeichniß sonst keine so kleinen Vögel. Ueber den Kukuk in Palästina s. Seetzen I. S. 78. 10) Der שַׁחַף, d. i. der Magere, nach LXX. Vulg. Boch. III, 1 sqq. λάρος, die schmächtige Möve, die sich von Fischen, Aas und Mollusken nährt. Knobel vergleicht سافى, eine zur Jagd der Gazellen, Hasen, Reiher abgerichtete Habichtart. Allein das Geschlecht 11) der hochfliegenden Habichte (Hiob 39, 26. נצץ, fliegen) ist unter נֵץ zusammengefaßt, worin LXX. ἱέραξ. Vulg. accipiter Saad. Ar. ناز, نازى (vgl. Leo Afr. p. 768) zusammenstimmen. Das latein. nisus, Sperber, eine Habichtart, vielleicht von נֵץ abgeleitet (s. Boch. III. p. 5 sqq.). 12) Die in Ruinen nistende (Ps. 102, 7), von Mäusen und Amphibien sich nährende Eule, כּוֹס, ein Nachtraubvogel, der in verschiedenen Arten, Uhu (strix bubo, arab. بوم, Onk. קַדְיָא, Jon. צַדְיָא) Nachteule (noctua, Leichhuhn, Hieron. ep. 106. Targ. zu Ps. 102, 7. קפופא vom Geschrei Kuiwitt), Ohreule (strix otus, LXX. νυκτικόραξ) in Syrien und Palästina vorkommt, weshalb die Ausleger zwischen diesen 3 Arten schwanken. Bochart III, 14 ff. versteht darunter den Pelekan mit seinem Beutel am Kropfe. Die Bechergestalt der sitzenden Eule ist nach Thenius (zu 1 Sam. 26, 20.) Grund des Namens, oder das Geschrei, wie bei'm ähnlich klingenden deutschen Kauz. 13) Der שָׁלָךְ, Onkel. שָׁלֵי נוּנָא, LXX. καταῤῥάκτης, Vulg. mergulus, ohne Zweifel der Sturzpelekan, der sich oft senkrecht in's Wasser stürzt, wenn er auf Fische stößt oder erschreckt wird. Sein thraniges Fleisch wird gegessen (Robins. R. III, 574. Forskål p. VII. Oken VII, 1. S. 408 ff. Bechstein II, S. 755). 14) Der יַנְשׁוּף, nach Jes. 34, 11. wie der כּוֹס Trümmer bewohnend, von נשף, der Schnaufende, wie στρίξ von στρίζειν, daher nach Targ. קִפּוֹפָא, eine Eulenart; wie auch 15) die תִּנְשֶׁמֶת zur Familie der Strigidae zu gehören scheint, von נשם, den blasenden, sausenden, zischenden Tönen, welche diese Thiere von sich geben. Bei Onk. בּוֹתָא, Jon. אוּתְיָא = ὠτός, strix otus; samaritan. קפהפה, syrisch ܩܩܒܐ, griech. κικκαβὴ, Ven. Gr. γλαῦξ, Nachteule, deren Geschrei cucubare heißt (Boch. III, 33). Andere: Pelekan wegen Aufblasens des Kehlsackes, Vulg. cygnus, LXX. πορφυρίων, Wasserhuhn. 16) Ueber das vom Geschrei kat kat (vgl. Meier, Wurzelwörter S. 617) genannte קָאַת, قطا, das Huhn der Wüste (Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14.), eine Feldhuhnart s. Bd. XI. S. 30. Knobel a. a. O. Dagegen Gesenius und Delitzsch zu Psalm 102. verstehen unter ק' nach LXX πελεκάν, Vulg. onocrotalus, Sand. قوق, Ephräm zu 5 Mos. 14, 17. ܩܩܐ, einen einsame Sumpfgegenden bewohnenden Vogel.

Der Name käme dann von קוא, speien, weil der Pelekan verschluckte unverdauliche Dinge wieder ausspeit. Nachträglich zu Nr. 2 ff. wird noch genannt 17) der Aasgeier, eine kleine Geierart, רָחָם, vultur percnopterus, im Alter weiß mit schwarzen Schwingen, in Palästina und um Jerusalem häufig (Fem. רָחָמָה, 5 Mos. 14, 17. wie im Arabischen رخمة, nach der alten Sage, das Geiergeschlecht habe nur Weibchen, Plut. qu. rom. 93. Aelian h. an. 2, 46), so genannt vielleicht wegen seiner Zärtlichkeit gegen seine Eier und Jungen (Bochart III. S. 56 f.), daher bei den Aegyptern Symbol der Barmherzigkeit (Horat. 1, 11. Plut. l. c.), nach Meier, Wurzelw. S. 535 von seinem scheckigen Gefieder (רחם = רקם, רקמה, Ezech. 17, 3. von den bunten Schwungfedern des Adlers). Immerhin fällt auf, daß wenn ר' der Aasgeier ist, derselbe nicht bei den verwandten größeren Geierarten steht, weswegen, wenn das vorhergehende ק' ein Sumpfvogel ist, wie das folgende חֲסִידָה, die Erklärung der LXX. durch κύκνος, oder von Onk. durch יְרַקְרֵיקָא, Vulg. porphyrio, eine Art Wasserhuhn, noch weitere Beachtung verdient. 18) Das Geschlecht der Herodii, חֲסִידָה, LXX. Aqu. Theod. Vulg. u. A. Ἐρωδιός, herodius; Onk. חֲוָרִיתָא, λευκερωδιός; oder ciconia alba, der Storch. Ein auf Cypressen nistender Zugvogel nach Ps. 104, 17. Jer. 8, 7. Sach. 5, 9., hochfliegend, Hiob 39, 13. Nach den Rabb. Boch. III, 85 ff. ist es der gewöhnliche Storch, der jedoch weder in alten Uebersetzungen genannt ist, noch auf den Cypressen des Libanon nistet (Seetzen, R. I, 163). Für den Reiher sprechen Russell II, S. 84. Bechstein III. S. 8. 10, vergl. Oedmann, verm. Sammt. I. S. 58 ff. Zum Namen vgl. خضد, inflexit collum, weil der Reiher in der Ruhe wie im Fluge den Hals beständig krümmt (Meier a. a. O. S. 409). Uebrigens würde auch die Erklärung durch avis pia wegen der zärtlichen Liebe zu den Jungen sowohl für den Reiher als für den Storch passen (Ael. h. an. 3, 23). Wenn nicht das folgende אֲנָפָה adj. = buschig, zu ח' ist, wegen des Federbusches am Hinterkopf, durch welchen sich der Reiher vor andern seiner Familie, z. B. dem Storch auszeichnet (Knobel a. a. O.), so müßte man ein besonderes größeres Vogelgeschlecht darunter verstehen, weil לְמִינָהּ dabeisteht. Zwar steht 5 Mos. 14, 18. u. Verss. אנפה als nomen, doch kommt sonst im A. Test. kein Vogel dieses Namens vor. Die Ausleger sind darum auch in Verlegenheit über denselben und denken gar (Gesenius, De Wette nach arab. Uebers. ببغا, ببغة) an den Papagei, von welchem indischen Thiere nicht in dem mosaischen Speisegesetz die Rede seyn kann; לְמִינָהּ paßt nur auf ein einheimisches Vogelgeschlecht. Den Indiern war allerdings das Fleisch des Papagei verboten, wegen seiner menschenähnlichen Stimme. LXX. Vulg. hat den χαραδριός, den zur zahlreichen Familie der Strandläufer gehörigen Regenpfeifer, der wohlschmeckendes Fleisch hat, aber von Insektenlarven, Würmern u. dgl. lebt, der allerdings hier am Platze wäre. 19) Der Wiedehopf, דוּכִיפַת (ob componirt aus دیك und כֵּפָא oder יפת, Felshahn, Schönhahn, ist zweifelhaft). LXX. Vulg. u. a. Verss. ἔποψ, upupa, in Syrien, Arabien, Aegypten häufig (Forskål p. VII. Russell, Alt. II, 81. Sonnini I. S. 204) soll zwar ein im Herbst schmackhaftes Fleisch haben, ähnlich dem der Wachtel (Bechstein II, 547 ff.), nistet aber in Abtritten und Aesern (Boch. III, 107 ff.). Endlich schließt den Reihen 20) die nächtliche Zwittergestalt der Fledermaus, עֲטַלֵּף (nicht componirt aus עטל, غطل, finster seyn und עוף, fliegen, sondern nach Meier a. a. O. S. 683 durch doppelte Steigerung und Versetzung aus עטף, bedecken, verdunkeln), nach Andern die Nachteule, die jedoch hier nicht am Platz wäre. LXX. νυκτερὶς, Vulg. vespertilio, womit die meisten Verss. übereinstimmen (Bochart III, 115 ff. Rosenm. IV, 2. S. 225). Die Araber rechnen die Fledermaus jetzt noch zu den Vögeln. Die Zwitterhaftigkeit dieses Thieres ist wohl mit ein Grund seiner Ausschließung. — Als rein gelten außer den genannten sonst alle, meist aus dem Pflanzenreich sich nährenden Vögel (vgl. Aristeas ed. v. Dale p. 278), sowie ihre Eier (כָּל־צִפּוֹר טְהֹרָה, 5 Mos. 14, 11. 20). Außer den Tauben und Turteltauben wurden namentlich die Wachteln, שְׂלָו, ὄρτυξ (vgl. 2 Mos. 16, 13. u. Knobel

zu d. St. 4 Mos. 11, 31 f.) häufig gegessen. Hühner werden erst im N. T. erwähnt (Matth. 23, 37.), Gänse vielleicht 1 Kön. 5, 3. Auch wird der Jagd auf wilde Vögel (Ps. 124, 7. Jer. 5, 27. Amos 3, 5. Hos. 5, 1. 7, 12.) Erwähnung gethan. An die Vögel schließt sich an D) das kleine Gethier des Landes, שֶׁרֶץ, und zwar 1) שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל־אַרְבַּע, von welchen nur diejenigen zum Essen erlaubt sind, die außer den kleinen רַגְלַיִם noch 2 Springfüße, כְּרָעַיִם haben, d. i. die Heuschrecke, eine in Afrika und Asien zu allen Zeiten beliebte Speise, selbst bei den alten Griechen (Arist. h. an. 5, 30). Vgl. Knobel zu 3 Mos. 11, 21. S. 457 ff. u. Bd. VI, 70. — Es folgen nun 3 Klassen des שֶׁרֶץ, die auch als רֶמֶשׂ, Kriechthiere bezeichnet werden, und die alle unrein sind. Mit Namen werden als solche hauptsächlich bezeichnet, die bei andern Völkern theilweise gegessen wurden, und zwar 2) unter den שֶׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ, acht Thiere, deren Aas durch bloße Berührung nicht nur Gefäße und was darin ist, sondern auch Samen, wenn er mit Wasser zur Speise bereitet wird, unrein macht (3 Mos. 11, 29—38., vgl. Bd. I, 9. XII, 627), nämlich a) der חֹלֶד, nach der Etymologie von חלד, سلخ, graben, nach Gesen., Rosenm., Boch. II, 435 ff. u. A. der Maulwurf, der auch arab. خُلْد heißt. Im Hebr. heißt freilich sonst der Maulwurf חֲפַרְפֵּרָה (Hier. lib. nom. und R. Sal. ad Jes. 2, 20), welches frequentative Nomen ihn auch etymologisch treffender bezeichnet (Ewald, ausf. Gr. §. 157, c.). Nach Andern (Rosenm. Schol. zu Jes. 2, 20.) ist פֵּרָה = Maus, arab. فَأْر, und לַחְפֹּר פֵּרוֹת, den gegrabenen Löchern der Mäuse, zu lesen. LXX. übersetzt חֹלֶד durch γαλῆ, Vulgat. mustela, Wiesel, womit Targ. Syr. Talm. (חולדה M. Kel. 15, 6. Kil. 8, 5. Chol. 3, 4. Tohor. 4, 2. Par. 9, 3) übereinstimmen; wirklich ist das Wiesel in Syrien und Palästina häufig und wird selbst in der Noth gegessen (Bar. Hebr. p. 216). Auf den Maulwurf würde wenigstens das שֶׁרֶץ עַל־הָאָרֶץ nicht passen. Auch die Etymologie paßt auf das überall sich durchschleichende und durchgrabende Wiesel, und wegen seines unersättlichen Blutdurstes ist ihm der erste Rang unter dem kleineren unreinen Gethier eingeräumt. Barnabas C. 10. Arist. p. 283 suchen den Grund in der unreinen Begattungsart, Cyrill im diebisch-scheuen Wesen des Thieres. Denselben Grund gibt er auch für b) die Maus, עַכְבָּר: γαλὴ καὶ μῦς γράφουσί πως ἐφ' ἑαυτοῖς τὰ δειλὰ καὶ ἄνανδρα καὶ φοβώδη τῶν κλεπτῶν γένη. Vielmehr ist die in Palästina häufige Feldmaus, die Pest der Felder (1 Sam. 6, 5. Bd. XI, 411) schon als Symbol des Todes und Verderbens unrein (typus eorum, qui dicunt: nos numerus sumus et fruges consumere nati), wurde bei den Heiden den Todesgottheiten als Opfer dargebracht (Jes. 65, 3 f. 66, 17.). In Aegypten und von Arabern werden sie noch gegessen (Seetzen I, 310. II, 226). Vgl. Bochart II. S. 429 ff. Rosenm. IV, 2. S. 223 ff. — Es folgen nun Reptilien, Saurier, im Orient in vielen Gattungen häufig, nicht sowohl als schädliche oder giftige Thiere (Bruce, R. V. S. 195) für unrein erklärt, sondern wie es scheint (Sommer a. a. O. S. 269 f., Eidechsenzauberer, Galeotae Plin. h. n. 29, 28. Cic. de div. 1, 20. Ael. v. h. I, 46. Paus. 6, 2. 2. Geoffroy, Eg. rept. 24, 18), wegen ihres Mißbrauchs zur Zauberei. Doch ließen sich auch noch andere Gründe für die vorzugsweise Unreinheit dieser Ordnung denken, die Schlangenähnlichkeit derselben, ihre Zwittergestalt, die lauter Uebergangsformen darstellt, ihre Nahrung, indem sie alle kleineren Thiere lebendig verschlingen. c) Das צָב mit seiner Familie, לְמִינֵהוּ, LXX. κροκόδειλος χερσαῖος, Landkrokodil, arabisch ضَبّ, ohne Zweifel identisch mit der in steinigen und sandigen Gegenden Asiens und Afrikas lebenden Familie der Erdagamen, crocodili terreni bei den Alten (Hier. adv. Jov. 2, 7), besonders der in Westasien und Nordafrika häufigen Gattung Stellio vulg., Dorneidechse, die arabisch auch خَرْدُون, Chardun heißt (Boch. II. S. 465 ff.), wie denn Jonath. צָב durch חַרְדּוֹנָא übersetzt, über 1′ lang, braun, mit großen Kiel- und Stachelschuppen zwischen den feinen Schuppen des Rückens, runden und mit Stachelschuppen gewir-

teltem Schwanz, und der ähnlichen Gattung Stell. spinipes, Dornschwanz, über 2 Fuß lang, grasgrün, auf Schenkeln und am Schwanz mit kleinen Stacheln. Von den Arabern wird diese Eidechse nicht nur zu medicinischen, sondern auch zu magischen Zwecken gebraucht, indem sie meinen, sich mittelst derselben liebenswürdig und tapfer machen, ihren Pferden größere Schnelligkeit geben zu können u. s. w. Doch wird ihr Fleisch, das dem Froschfleisch ähnelt, auch von ihnen gegessen (Seetzen, R. I, 308. II, 311. III, 111 ff. 434 ff. Burkhardt, Syr. S. 863. Hasselquist, R. S. 353. Forskål, descr. an. p. 13. lacerta Aegyptia. Rosenm. IV, 2. S. 254 f.). Andere, unbekannte Species von צָב sind M. Chol. c. 9, f. 127, a. Boch. l. c. angeführt. Ferner d) die אֲנָקָה, wahrscheinlich die Familie der monitores, Warneidechsen, der 3′ lange monitor niloticus oder lacerta nilot., der die Eier des Krokodils frißt, von den Arabern Waral oder Ouaran, ورل (Robinson, R. II. S. 492) genannt, der gelbgraue, nur auf dem Lande in sandigen Gegenden sich aufhaltende Psammosaurus, Ouaran el hard, monitor terrestris, eine in der Wüste zwischen Aegypten und Syrien heimische Eidechse, die häufig von den Gauklern nach Kairo gebracht wird, die von den Arabern Temsa genannte, in den Küstenflüssen und Seen der Saronebene vorkommende Flußeidechse. Die ächzende Stimme, die dieser Familie ihren Namen gegeben (אנק, ächzen), und welche ihr die Angst bei Annäherung eines Krokodils oder einer giftigen Schlange auspreßt, ist schon Manchem, der in Lebensgefahr war, eine rechtzeitige Warnung gewesen. Daher der Name monitor. Auf das Vorkommen solcher größeren Eidechsenarten in Palästina, namentlich in den sandigen Ufergegenden zwischen Karmel und Joppe deuten auch das dort liegende oppidum, flumen Crocodilôn (Nahr et Temasieh; Temsa = Flußeidechse). Strabo 16. p. 758. Plin. h. n. 5, 17. Joseph. Ant. 13, 15. 1. 16, 5. 2 *καφαρσαβᾶ* = Krokodilsdorf. Die Araber essen das Fleisch dieser Eidechsen als eine Delikatesse, doch nicht Kopf und Schwanz, da man diese für giftig hält (Leo Afr. p. 764). Unter dem e) כֹּחַ, d. i. Kraft oder Zusammenziehung (Meier a. a. O S. 620, vergl. Michael. Supplement 2221) vermuthet Sommer den als Aphrodisiacum angewandten Skink, scincus officinalis (vergl. Plin. h. nat. 38, 30. Geiger, Pharm. II, 3. S. 189. Hasselquist S. 70. 242. 361. de Lacepede, Amphib. übers. von Bechstein II. S. 103). LXX. Vulg. Chamäleon. Boch. II. S. 493 der Waral, der wegen seiner Stärke כֹּחַ heiße. Knobel a. a. O. hält כּוֹחַ für den Frosch, welcher *κοάξ* schreit. Das 2 Mos. 8, 2. vorkommende צְפַרְדֵּעַ müßte dann eine besondere Species von kleinen ägypt. Fröschen, die krötenartige rana mosaica bezeichnen. f) Die לְטָאָה könnte dem Namen nach (لَطَأَ, adhaesit) eine an der Wand klebende Eidechse bedeuten, also die nächtliche, salamanderähnliche Familie der Geckonen oder Haftzeher, namentlich der in den Ländern um das Mittelmeer häufige, oft in Gebäuden sich einnistende Ptyodactylus lobatus, der über die Haut kriechend, Röthe erzeugt und Speisen, über die er hinkriecht, vergiften soll, und der Plattfinger, Tarantola, auch Ascalabotes murorum oder Platydactylus fascicularis, dessen gegen die Spitze breiten Finger mit kleinen Hautfalten, als mit Saugnäpfen besetzt sind, womit sie an den glättesten Mauern klettern, und oben an Zimmerdecken hängend herumlaufen können. Daher vielleicht die שְׂמָמִית, Sprüchw. 30, 28., vgl. LXX. *καλαβώτης*, verwandt mit לְטָאָה. Der *ἀσκαλαβώτης*, bei den Römern sonst auch Stellio (vulg.) genannt, wurde vor Alters in Wein gekocht, als vorzüglich heilkräftig, auch pulverisirt; seine Haut sollte gegen Epilepsie, der Saft aus seinen Warzen gegen Skorpionstich dienen. Der Syr. ܣܠܡܢܕܪܐ, d. i. Salamander; der Gecko ist wenigstens eine Uebergangsform zum Salamander (vgl. Hasselquist S. 351). Oken VI. S. 632, Boch. II. S. 497 ff. vergleicht eine von den Arabern وحرة genannte Eidechse, die nach den arab. Schriftstellern Alles vergiftet, worüber sie hinläuft. Der arab. Name könnte sich nicht sowohl auf die Farbe der Eidechse beziehen, als vielmehr auf die Röthe, welche sie über die Haut kriechend erregt, was auf den ptyodact. lob. passen würde. Die von den Arabern أَبُو بُرْص, Vater des Aussatzes genannte Eidechse

(Forskål S. 13. Hasselquist S. 356 ff.) scheint dieselbe zu seyn: lacerta Gecko, sonum edens singularem, ranarum haud absimilem, quem noctu imprimis percipere licet. Knobel läßt auf den Frosch die Schildkröte folgen, die terrae adhaeret, auf der Erde kriecht (das arab. لُجَاةٌ, rana, corrump. aus לטאה). Allerdings sind Land- und Wasserschildkröten nicht nur in Palästina häufig, sondern werden auch gegessen, ausgenommen von den Mauren und Hanefiten, die sie verabscheuen. Das g) חֹמֶט, LXX. σαῦρα, Vulg. lacerta, scheint hiernach die eigentliche Eidechse zu bezeichnen, die lacerta κ. ἐξ. nach ihren Varietäten (agilis, viridis etc.), wenn diese nicht in dem מִין des צָב schon begriffen ist; sie war vormals officinell gegen Hautausschläge, Drüsenverhärtungen u. s. w. Noch zuckend mußten die von Kopf, Schwanz und Gliedern befreiten Stücke verschlungen werden. Oder könnte man nach der Etymologie (חמט, خَمَصَ, contractus fuit, also ein sich schlängelndes, zusammenziehendes Thier) an die den Uebergang zu den Schlangen bildende Eidechsenfamilie der Schleichen denken, die Anguis (Luth. Blindschleiche) oder die Zygnis, Erzschleiche. Knobel nach Sam. Ven. Gr. Jarch. Kimch. die Schnecke, welche freilich Ps. 58, 9. שַׁבְּלוּל heißt, worunter dann bloß die nackte Schnecke zu verstehen wäre. Schnecken werden, wie Schildkröten, in der Fastenzeit häufig in Palästina und Aegypten gegessen. Doch fragt sich, ob letztere verboten waren; erstere konnten zu כֹּל הֹלֵךְ עַל־גָּחוֹן gerechnet werden. Bochart II, 500 ff. versteht unter ח׳ eine Sandeidechse, bei den Arabern chulaka genannt, weil talm. חומטין = arena. Allein dieses talmudische Wort scheint aus ἄμαθος gebildet. Endlich h) das תִּנְשֶׁמֶת, d. h. ein durch Einathmen sich ausdehnendes Thier, die Athmerin, also ohne Zweifel das in Palästina vorkommende Chamäleon (Boch. II. S. 503 ff., vgl. Plin. h. n. 8, 33. 11, 37), gleichnamig mit einer blasenden Eulenart, wie auch die Mauren das Chamäleon und eine Eulenart mit demselben Namen بُوةٌ, bua, bezeichnen. Sein Fleisch gekocht, gedörrt, auch pulverisirt wird als specificum zum Fettwerden, gegen das Fieber, für Kinder, die von der Milch krank geworden, gebraucht (Plin. h. n. 28, 29). LXX. Vulg., Onk., Rabb., Luth. Maulwurf (aber ת׳ ist ein שֶׁרֶץ עַל־הָאָרֶץ!). Sam. Wiesel, Syr. Vielfraß. — Wenn e—g nach Knobel keine Eidechsenarten sind, so wäre jedenfalls auffallend, daß eine Eidechsenart schließt. Sind dagegen unter c—h 6 Eidechsenarten zu verstehen, so stimmen sie so ziemlich mit den in jenen Gegenden Westasiens und Aegyptens einheimischen Hauptfamilien der Saurier zusammen. — Unter dem שֶׁרֶץ umfaßt 3) כֹּל הֹלֵךְ עַל־גָּחוֹן, 3 Mos. 11, 42., die unreinen Geschlechter der Schlangen und Würmer, und endlich 4) כֹּל הֹלֵךְ עַל־ אַרְבַּע עַד כָּל־מַרְבֵּה רַגְלַיִם faßt die Insekten mit Ausschluß der unter Nr. 1) genannten zusammen.

b) Auch das Fleisch reiner Schlacht- und Jagdthiere wird unrein, und dessen Genuß verboten, wenn sie nicht ordentlich geschlachtet worden sind, sondern wenn sie entweder von selbst, durch Krankheit oder Altersschwäche verendet sind (נְבֵלָה, das Verwelkte, aus Schwäche Hingesunkene, τὸ θνησιμαῖον, πτῶμα, Jos. Ant. 3, 11. 2: κρέως τοῦ τεθνηκότος αὐτομάτως ζώου), oder wenn sie vom Wilde zerrissen worden sind (טְרֵפָה, θηριάλωτον, 2 Mos. 22, 30. 3 Mos. 17, 15. 5 Mos. 14, 21., vergl. Ezech. 4, 14. 44, 41.), weil das Blut bei solcher Todesart nicht ordentlich und vollständig ausläuft. Unter letztere Kategorie gehören (vergl. M. Chol. 3.) alle gewaltsam, nicht durch die Hand eines ordentlichen Schlächters um's Leben gekommenen Thiere, namentlich aber das Fleisch eines gesteinigten Ochsen (2 Mos. 21, 28 f. Maim. de cib. vet. 4, 22) und das Erstickte, πνικτὸν, das auch im N. Testam. noch den Heidenchristen (Apg. 15, 20. 29. 21, 25.), und im Koran (2, 175. 5, 4. 6, 146. 16, 115 f., s. Niebuhr, Arab. S. 178 f.) den Muhammedanern verboten ist. Wer solches Fleisch ißt, er sey einheimisch oder fremd, soll baden und die Kleider waschen und war bis an den Abend unrein. Insbesondere wird dieses Verbot den Priestern eingeschärft 3 Mos. 22, 8. Solches Fleisch soll den Hunden gegeben werden (2 Mos. 22, 30.); doch darf man es auch Nichtisraeliten zum Gebrauch überlassen (5 Mos. 14, 21.), woraus die Rabbinen

den Schluß machen, daß die גּוֹיִם den Hunden gleich zu achten seyen (Jarchi zu 2 Mos. 22, 31., Eisenmenger, entd. Judenth. II, 635 ff.). Ueber den scheinbaren Widerspruch dieser Stellen unter sich und letzterer mit 3 Mos. 17, 15. vgl. Keil, Arch. II. 25. — Ferner durften auch Speisen, auf die ein Aas gefallen war (3 Mos. 11, 32 f.), oder die in einem offenen Gefäß in einem Leichenzimmer gestanden waren (4 Mos. 19, 14.), nicht gegessen werden (vgl. Bd. XII. S. 627). Daß auch der Genuß des durch Berührung unreiner Personen verunreinigten Fleisches verboten ist, folgt aus 3 Mos. 15, 12. (vgl. tr. Sabim 5, 1—3. C. 10 sq.). Hierher gehört auch das Verbot des heidnischen Opferfleisches, von dem man in heidnischen Städten einen Theil auf dem Markte zu verkaufen pflegte (1 Kor. 10, 25.), und des Götzenweins, der εἰδωλόθυτα (2 Mos. 34, 15. 5 Mos. 32, 38.), ein Verbot, das freilich, wie auch im N. T. (Apg. 15, 29. 21, 25. 1 Kor. 10, 20 ff.) seinen Hauptgrund vielmehr hatte in der Gefahr, in die Gräuel des Götzendienstes durch Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten hineingezogen zu werden (vergl. 4 Mos. 25, 2.), als in der jedem Heiden als solchem anhaftenden Unreinheit, nach rabbin. Auffassung, nach welcher überhaupt alles von Heiden oder Nichtjuden Gebackene, Gekochte, alles von ihnen herkommende Getränk, Oel u. s. w. unrein ist, wofür man sich auf Dan. 1, 8. beruft (vgl. Tob. 1, 12. Jud. 12, 1.). Doch wird als Grund auch für diese rabbin. Satzung angeführt die Möglichkeit, daß Ueberreste von Opfermahlzeiten bei der von Heiden herkommenden Speise seyn könnten. Auch Brot an Holz von heidnischen Götzenhainen gebacken, darf nicht gegessen werden (s. Ab. sar. 2, 3—6. 3, 9. Maimon. de cib. vet. C. 11, 1 sqq. Buxt. syn. jud. C. 34. — 3) das dreimal wiederholte **Verbot**, das **Böcklein**, oder vielmehr das **Junge** überhaupt (welche weitere Bedeutung גְּדִי ursprünglich gehabt zu haben scheint = hoedus, vitulus, agnus, s. Saalschütz, mos. R. S. 182, Meier, Wurzelw. S. 126) **nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen**. Dieses Verbot wird von den Targ. und Rabb. (M. Chol. C. 8. f. 113 sqq. Maimon. de cib. vet. C. 9, 3 u. Anm.), denen Michaelis (mos. R. §. 205. und comm. soc. Gott. IV. hist. p. 18 sqq.) beistimmt, in dem weiteren Sinne verstanden, daß man überhaupt nicht Fleisch in Milch oder Butter kochen oder braten solle; man könne ja nicht wissen, ob die Milch oder Butter nicht von der Mutter des zu kochenden Jungen stamme. Der Grund dieses Verbotes ist nicht ganz klar. Doch scheint demselben ein natürliches Gefühl zu Grunde zu liegen, dem es zuwider ist, ein Thier in seinem Lebenselemente zu kochen. Saalschütz, mos. R. S. 180: „Der lebendigen Phantasie des Orientalen, der auch mit seinen Thieren näher zusammenlebte als wir, mußte die gefühllose Rücksichtslosigkeit gegen die Grundbedingung der Lebenserhaltung besonders widerstreben. Gewissermaßen steht hier die Milch auf **einer** Stufe mit dem Blut, als dem Lebenselement des Thieres, dessen Genuß ganz und gar aus ähnlichen Rücksichten verboten ist" (vgl. Philo de carit. p. 711: δεινὸν τὴν τροφὴν ζῶντος ἥδυσμα γενέσθαι καὶ παράρτυσιν ἀναιρεθέντος. Aben. Esra in Ex. 23.). Michaelis sucht den Grund in der Absicht des Gesetzgebers, den Gebrauch des Oeles, statt thierischen Fettes, folglich die Olivenkultur zu befördern, Maimonides in der Unverdaulichkeit der Speise (Mor. nev. III, 48); Andere, wie Abarb. und Rosenmüller zu 2 Mos. 23, 19., Spencer l. c. p. 333 sqq. halten es für das Verbot eines heidnischen (zabischen) Gebrauchs, am Erntefest ein Böckchen in seiner Mutter Milch zu kochen, und unter feierlichen Ceremonieen mit dieser Milch Bäume, Felder, Gärten zu besprengen, weil man glaubte, es befördere die Fruchtbarkeit. — 4) Ein **mittelbares Speiseverbot** ist auch das Verbot, einen **Acker** mit **zweierlei Samen** zu besäen 3 Mos. 19, 19. 5 Mos. 22, 9. („daß du nicht in den Fall kommest, zugleich mit dem Ertrage des כֶּרֶם solche unreine Mischsaat dem Heiligthum, dessen sie unwürdig ist, zu weihen".) Vgl. darüber Bd. I. S. 98. Ueber die Bedeutung des Verbots der כִּלְאַיִם, des Verschiedenartigen s. Bd. VII. S. 723. Bd. IX. S. 182. Die rabbinische Interpretation namentlich in Beziehung auf's Essen der Frucht M. Chilaim 1—3. Tos. in Ugol. XX. f. 249 sqq. Maimon. de cib. vet. 10, 6 sq. Heterog. 5, 7. Vergl. Hottinger, jur.

Hebr. leg. n. 250. Dassov, de modis seminandi div. semina Hebr. vet. Viteb. 1695. — Kein mosaisches Speisegesetz, sondern nur ein altes Herkommen ist, daß die Israeliten den nervus ischiat. der reinen Thiere nicht essen (1 Mos. 32, 33. LXX *οὐ μὴ φάγωσιν* —́ als Gebot). Vergl. darüber Hottinger, jus Hebr. n. 3. M. Chol. C. 7. Maim. de cib. vet. C. 8. Eisenmenger II, 641 f. Buxtorf, Syn. jud. p. 617 u. Bd. IV. S. 425. Mit dieser außergesetzlichen Tradition gehen wir nun über zu

III. der rabbinischen Lehre de cibis vetitis, welche namentlich hinsichtlich der Lehre der טְרֵפָה und נְבֵלָה und des Kochens und Bratens des גְּדִי in der Mutter Milch, und des von Nichtjuden herkommenden Weines ein System der scrupulosesten Casuistik darstellt. Vergl. den talm. Traktat חולין, die Tos. in Ugol. thes. T. XIX. f. 1269 sqq. zu Demai u. Terum. T. XX. f. 81—204. Hottinger, jus Hebr. n. 149—154. 159—165 und besondes Maim. Jad. chas. tr. de cib. vet., מאכלות אסורות, (in's Latein. übers. mit Anm. von M. Wöldike. Hafn. 1734) u. tr. שחיטה l. v. 2. 3. — In Betreff des Unterschiedes der reinen und unreinen Thiere finden sich hier unter Anderem folgende casuistische Fragen und rabbinische Decisionen: Wie soll ein Jude, wenn er ein Thier findet, das zwar noch lebt, dem aber Maul und Beine abgehauen sind, als reines erkennen, da man nicht mehr sehen kann, ob es wiederkäut oder gespaltene Klauen hat? Maimonides antwortet: Wenn das Fleisch am Schwanzknochen nach Art eines Weberzettels läuft. Wenn ein reines Thier ein Junges wirft, das einem unreinen Thiere ähnelt, so darf dieses gegessen werden, wenn es in Gegenwart eines Juden zur Welt kam und dieser die Sache attestirt. Ein von einem unreinen Thiere geborenes, einem reinen ähnliches Junges ist dagegen verboten, ebenso ein Thier mit doppelten Gliedern. In Beziehung auf das Fett wird der Unterschied gemacht, daß es von den nicht opferbaren, reinen Thieren gegessen werden dürfe, ausgenommen, wenn das Thier Bastard eines zahmen und wilden Thieres ist (Maimon. l. c. 1, 3—13). Die Zahl der unreinen Vögel vermehren die Rabbinen auf 24, indem sie dem לְמִינָהּ bei אַיָּה, עֹרֵב, נֵץ bestimmte Arten, Elster, Staar u. s. w. substituiren. Da das Gesetz keine Unterscheidungsmerkmale der reinen und unreinen Vögel angibt, so stellt M. Chol. 3, 6 (vergl. Maim. l. c. 1, 16—20. Hottinger l. c. n. 161) deren vier auf. Das Hauptmerkmal der Unreinheit ist, wenn der Vogel דורס, conculcans, d. i. seine Klauen einschlagend in seine Beute, sie in die Luft emportragend, frißt; überdies wenn er einen אצבע יתירה, digitus supernumerarius, einen Kropf, מֻרְאָה, rabbinisch זפק hat, oder wenn man die innere membrana ingluviei mit der Hand ablösen kann. Aus den vier erlaubten Heuschreckenarten werden wegen des beigefügten לְמִינוֹ acht gemacht, ja Taan. 2, 22 werden 80 kleinere, reine Heuschreckenspecies gezählt. Wer von kriechenden Thieren und Würmern einer Olive (von den 3 Mos. 11, 29 f. genannten Thieren einer Linse) groß ißt, hat Geißelung verwirkt. Die Olive gilt für das vom Sinai her überlieferte Normalmaß für den Genuß des Verbotenen; wer weniger ißt, wird wenigstens nicht gestraft (Maimon. de cib. vet. 14, 1 sqq.). Ist aber ein Thier kleiner, als eine Olive, so kommt es darauf an, ob es ganz oder zum Theil verschluckt worden ist. In letzterem Falle ist keine Geißelung verwirkt u. s. w. Maden und Würmer in gesalzenen Fischen dürfen ebenso gut gegessen werden, als Würmer in einer schon 1 Jahr alten Frucht u. s. w. (Maim. l. c. 2, 6—25). Durch den Genuß von Milch und Eiern unreiner Thiere verwirkt man zwar nicht Geißelung, aber מכות מרדות, plagas contumaciae, ebenso durch Genuß von Eiern, in denen der Fötus schon entwickelt ist. Ein Ei, an dessen Dotter ein Blutstropfen ist, ist verboten. Eier dürfen die Juden nur dann von Nichtjuden kaufen, wenn sie dieselben erkennen als Eier eines reinen Vogels. Eier eines unreinen Vogels sind an den Enden gleich spitzig oder stumpf, und der Dotter ist nicht in der Mitte (Chol. f. 64, 1). Milch darf ein Jude von einem Nichtjuden nur kaufen, wenn er sie hat melken sehen. Käse und Butter kann zwar nur von der Milch reiner Thiere gemacht werden, ersterer aber ist den Juden bei Strafe der מכות מרדות verboten, weil man zu seiner Bereitung Thiermägen anwendet. Strengere Rabbinen ver-

bieten auch Butter von Nichtjuden, verlangen wenigstens, daß sie durch Einschmelzen gereinigt werde. Honig von Bienen und Hummeln ist erlaubt, weil er nicht sowohl Erzeugniß als Speise dieser Thiere ist (Maimon. l. c. 3, 3—24). In Betreff des Verbotes des Essens von einem an einer Krankheit gestorbenen und von einem Wilde zerrissenen sonst reinen Thiere wird namentlich dem Begriff von טְרֵפָה (mit welchem jedoch נְבֵלָה häufig promiscue gebraucht wird), von den Rabbinen die weiteste Ausdehnung gegeben (Maimon. l. c. 4, 2 sqq.). Es gehören dazu auch alle diejenigen Thiere, in denen bei der Schlachtung sich verschiedene Schäden finden. Außer den 3 Mos. 22, 20 ff. aufgezählten äußeren Fehlern werden noch verschiedene innere Schäden, namentlich der Lunge aufgeführt (Chol. 42, a.). Maimonides führt 70 Fälle an, wo der Rabbi befragt werden muß. Ferner sind טְרֵפָה alle irgendwie tödtlich beschädigten (Chol. 43, a. Maimon. l. c. 4, 6 sqq.) und besonders die nicht auf die rechte Weise geschlachteten Thiere. Die Schlachtvorschriften bilden ein complicirtes System, das der שׁוֹחֵט, Schächter wohl inne haben muß. Ein Theil derselben mag wohl schon vorexilisch seyn, sofern sich bei'm Opferschlachten, wie bei andern Völkern des Alterthums, gewisse Schlachtregeln bildeten, die dann auch auf's gewöhnliche Schlachten übergetragen wurden. Nach 3 Mos. 17, 3 ff. sollte nämlich in der Wüste alles Vieh, auch das für den Hausbrauch, bei der Stiftshütte geschlachtet und davon ein kleiner Theil geopfert werden, um durch diese Controle Götzenopfer zu verhüten. Wie die Inder und Perser kein Fleisch essen dürfen ohne vorhergehende Weihe an die Gottheit (Ges. d. Manu 5, 31 ff. Her. 1, 131. Strab. 15. p. 732), so soll der Israelit kein Thier essen, bei dessen Schlachtung nicht Jehovahs gedacht worden ist. Da aber das Schlachten bei'm Heiligthume in Palästina nicht ausführbar war, so sollte doch wenigstens der Opferritus möglichst beobachtet werden bei'm Schlachten. Nach der jetzt bestehenden Ordnung soll kein Jude auch nur einen Vogel schlachten, der nicht ein rabbin. Erlaubnißdiplom hat (Form eines solchen s. Bodenschatz, kirchl. Verf. d. heut. Juden IV, 35 ff.). Ein Schächter soll nicht nur ein nüchterner und gewissenhafter, sondern auch ein gewandter und der patholog. Anatomie (namentlich des Zustandes der Lunge, ריאה, Bodenschatz a. a. O. S. 43 ff.) wohl kundiger Mann seyn. Die Halachoth des Schlachtens, enthaltend fünf Dinge, die den Akt des Schlachtens ungesetzlich machen (חמשה דברים שמפסידין את השחיטה) und die nach Chol. 28, a. 27, b. sinait. Tradition sind, sind folgende: Wenn ein Innehalten (שהייה, mora) stattfindet, wodurch das Thier gequält wird (Tos. zu Chol. 9, a.), wenn der Hals des Thieres durchhauen oder durch Drücken auf's Messer abgeschnitten wird (דרסה), wenn zu tief hineingestochen wird, daß das Messer ganz verdeckt wird (חלדה, occultatio), wenn Speise- und Luftröhre (die סִימָּנִין, loca designata), die wenigstens großentheils durchschnitten werden sollen, zu nah dem Kopf oder der Brust (הגרמה, aberratio, Buxt. lex. talm. p. 478) durchschnitten werden, endlich wenn die סימנין vor vollendeter Schlachtung durchreißen (עִקּוּר, evulsio) durch ungeschickte Handhabung des Messers, Stemmen des Thieres an die Wand u. s. w. Der Schnitt muß durch Hin- und Herziehen des Messers gemacht werden (בהולכה והובאה). Damit das Messer ohne Scharten sey (פגימה, ruptura), muß es vor und nach dem Schnitt genau geprüft werden, durch 12maligen Strich auf Haut und Nagel, weil es heiße: בזה sollst du schlachten, und ה + ז = 12! Wenn das Durchschneiden auch nur durch einen Strohhalm aufgehalten worden ist, wird das Fleisch טרפה und אסור, verboten. Stirbt das Thier nicht auf den ersten Schnitt, so muß es der Schächter mit dem Beile tödten und sein Fleisch wird dann an Nichtjuden verkauft; ebenso wenn sonst bei'm Schlachten ein Fehler geschehen ist. Zuerst werden dem Thiere die Füße zusammengebunden (mit Berufung auf 1 Mos. 22, 9.); dann wird es niedergeworfen und der Kopf rückwärts gebogen und unter dem Segensspruch: „Gelobet seyst du Jehovah, unser Gott, König der Welt, der du uns mit deinen Gesetzen geheiligt und uns geboten hast, zu schlachten"; mit den letzten Worten על־השחיטה wird der Schnitt gethan. Ist bei nochmaliger Messerprobe keine Scharte wahrzunehmen, so ist das Thier koscher (הִכְשִׁיר כָּשֵׁר, koscher, eigentlich: recht machen). Dieser Schlachtritus

hat seinen Grund nicht bloß darin, weil es die leichtere Todesart ist (Maimon. mor. nev. 3, 26. 48; denn das Brechen des Genicks ist noch schneller, 2 Mos. 13, 13. 3 Mos. 1, 15. 5 Mos. 21, 4.), sondern weil so das Blut reichlich und in einer zum Auffangen bequemen Weise ausfließt. Ob das rituelle Schlachten auch für die Vögel, die allerdings 3 Mos. 11, 46. den andern Thieren gleichgestellt werden, gültig sey, darüber herrscht Streit unter den Rabbinen. Damit genug Blut ausströme, sollen wenigstens die Halsarterien durchschnitten werden (R. Jehuda in Chol. 27, a.) Dagegen schließen sie aus 4 Mos. 11, 46., weil dort von den Fischen nicht ישחט steht, daß diese nicht auf rituelle Weise zu schlachten seyen (Chol. 27, b.). Die Jagdthiere, weil durch Schußwaffe erlegt, lassen ohnehin kein rituelles Schlachten zu (vgl. 5 Mos. 12, 22.). Es genügt, den Hals einzuschneiden, daß das Blut gehörig ablaufe. Doch wurde von den strengeren Rabbinen das rituelle Schlachten mehr und mehr auch auf das Geflügel und Wildpret ausgedehnt. Hieraus und aus 2 Mos. 34, 15. wird gefolgert, daß alles von einem Nichtjuden geschlachtete Fleisch verboten, einem נבלה, Aas, gleich zu achten sey und nicht einmal getragen werden dürfe (Chol. f. 13, 1. Maimon. l. c. 4, 11 sq. Schulch. ar. jore dea 2, 1). Die Schlachtregeln sind zusammengestellt in dem Schlacht- und Visitirbüchlein ספר שחיטות ובדיקות (vgl. Jore deah n. 1—28. Maimon. jad. chas. hilc. schechita und M'Caul neth. olam C. 59. 51). Auch der häufige Gebrauch des Salzes könnte mit seinen Grund haben in Uebertragung vom Opferritus (Ezech. 43, 24. Markus 9, 29.) auf den Privatgebrauch. Doch bezweckt es zunächst die Entblutung des Fleisches. Nach jüdischer Observanz wird das Fleisch, das vom Schächter sorgfältig vom verbotenen Fett und den Adern gereinigt worden, zuerst in Wasser gelegt, um das Blut abzuwaschen; das noch darin übrige Blut herauszuziehen, wird es mit grobem Salz (weil feines absorbirt wird) eingerieben, besonders in den Einschnitten und Höhlungen, dann in einem nicht dicht geflochtenen Korb oder auf einem Brett eine Stunde liegen gelassen, hierauf wieder dreimal mit Wasser übergossen, in einem anderen Gefäß abermals gründlich gewaschen und dann erst gekocht. Braten darf man das Fleisch gleich nach dem Salzen. Auch Fleisch, das drei Tage lang ungereinigt liegen geblieben, muß gebraten werden, da Wässern und Salzen nicht mehr zur Reinigung vom Blute hinreicht. Der Bratspieß oder Rost muß durch Verglühen nachher wieder koscher gemacht werden. Die Leber wie das Euter darf nur gebraten werden, weil trotz aller Vorsicht doch leicht Blut oder Milch darin zurückbleibt. Die rabbin. Bestimmungen über das Blut, Braten, Fett u. s. w. s. Maimon. l. c. C. 6. Ueber die Eßbarkeit des Fötus ibid. C. 5, 9—15. Die rabbin. Strafgesetze hinsichtlich des Blutgenusses s. M. Kerit. C. 5. Selden de jur. nat. VII, 1. Das Wort vom גְּדִי ist in den הלכות בשר בחלב dahin ausgedehnt worden, daß überhaupt keine Fleischspeise mit Milch zugleich genossen werden solle. Damit sich nichts von beiden Stoffen miteinander vermische, sollen nicht nur zum Fleisch und zu Milchspeisen verschiedene, genau bezeichnete Gefäße, besondere Messer zum Schneiden des Fleisches, der Butter u. s. w. gebraucht werden, sondern überhaupt soll Beides nicht zu gleicher Zeit genossen werden. Wer Fleisch gegessen hat, darf erst nach sechs Stunden etwas von Milch essen, wegen des zwischen den Zähnen zurückbleibenden Fleisches. Nach Butterspeisen darf man in einer halben Stunde Fleisch essen, aber nach sorgfältiger Reinigung des Mundes. Ein Stück Fleisch, auf das ein paar Tropfen Milch gekommen, muß vergraben werden; wenn jedoch das Fleisch kalt in kalte Milch gefallen, wird es durch Abwaschen wieder rein. Auch Fleisch von Geflügel oder Wild mit Milch zusammen zu essen, ist verboten; damit „das Volk nicht weiter gehe", ist das bloß das Böcklein in seiner Mutter Milch verbietende, geschriebene Gesetz erweitert worden (vergl. Buxt. syn. jud. C. 33. Maimon. de cib. vet. C. 9, 1 sqq. M'Caul neth. ol. C. 52.). — Von noch nicht 4jährigen Bäumen dürfen selbst nicht Blätter und Holz gebraucht werden; die Frucht des 4ten Jahres wird durch einen in fließendes Wasser oder in die Luft geworfenen zerbrochenen Pfennig gelöst. Weiteres s. Maimon. l. c. C. 10, 11 sqq. — Alle Speise, welche von den נוצרים, den Chri-

sten, als von Götzendienern und Sauen טמאים κ. ἐξ. herkommt, gekocht wird u. s. w., Theilnahme eines Juden an einer Christenmahlzeit, eines Christen an einer Judenmahlzeit ist nach 2 Mos. 34, 15. 5 Mos. 7, 3. verboten (Ab. sar. 8, 1. Sanh. f. 104, 1. Col. bo f. 108, 4. 112, 2. Schulch. ar. jore dea n. 113. 152, vgl. M'Caul neth. ol. C. 53.). Nur bei Gefahr des Hungersterbens ist es erlaubt, von einem christl. Bäcker Brot zu kaufen u. s. w. Verschiedene kasuistische Bestimmungen s. Maimon. l. c. 14, 13 sqq. Wiefern erlaubte Speisen durch Vermischung mit verbotenen oder durch unreine Gefäße zu verbotenen werden, ibid. C. 15—17, wo zahlreiche Belege zu Matth. 23, 24 f. Markus 7, 4. Besonders in Betreff des Weines (Essig, Hefe, Branntwein u. s. w.) sind die Satzungen streng (הלכות יין נסך). Den Wein der Türken, weil sie keine Götzendiener sind, darf man wenigstens zum Waschen als Heilmittel brauchen. Weil aber der Wein der נוצרים als Götzendiener, יין נסך ist, zur Abgötterei reizt, seine Erstlinge zum Götzendienst (im Nachtmahl) mißbraucht werden, so ist er zu allem Gebrauch verboten (Maimon. l. c. C. 11—13., vergl. Eisenmenger II, 620 ff. M'Caul l. l. C. 54.). Wer davon trinkt, muß 73mal fasten, nach der Zahl des Wortes יין und seiner 3 Buchstaben. Der von einem Heiden berührte Wein eines Israeliten ist verboten, weil jener ihn geweiht haben könnte; denn die Gedanken eines Heiden sind immer auf den Götzendienst gerichtet. Doch darf man mit dem Christenwein spekuliren (Col. Sechszig n. 96.f. 104, 2, s. dagegen Maimon. l. c. 15, 15). Wenn aber ein Christ in den Weinkeller eines Juden ohne dessen Beiseyn geht, so wird der ganze Weinvorrath entweiht. Ein zerbrechliches Gefäß, in das unreiner Wein gekommen, kann nicht mehr gekoschert werden. Die Rabbinen haben bei'm Weinkauf Koscherzeugnisse auszustellen u. s. w. Der Talmud (Ab. sar. 36, a.) beruft sich hiefür auf Daniel und seine Gefährten, die, um von den Heiden keinen Wein, kein Brot u. s. w. genießen zu dürfen, ihre Kost auf Kräuter beschränkt haben. Rabbi Elieser führt das Verbot heidnischen Weines auf Pinehas zurück. Sonst wird als Grund der Strenge in Beziehung auf den Wein auch das angeführt, daß die Juden dadurch abgehalten werden, in Gesellschaft von Nichtjuden sich zu berauschen und in Folge davon sich zu Thorheiten und Ungerechtigkeiten verleiten zu lassen (Eisenmenger II, 625). Doch hat rabbin. Scharfsinn auch wieder Mittel gefunden, die von ihm aufgestellten strengen Speisesatzungen zu umgehen, z. B. wer eine eben nur Olivengroße Mischung von allen möglichen verbotenen Speisen, gekochten oder mit Honig u. s. w. vermischten Wein eines Nichtjuden gegenießt, sündigt nicht u. s. w. (Maimon. l. c. 4, 16. 14, 5 sqq.). Ueberhaupt ist die Praxis der meisten Juden in unserer Zeit eine andere geworden. Auf die Frage, warum Gott nicht auch den Heiden, wie den Juden Speiseverbote gegeben habe, sagen die Rabbinen: weil sie ja doch verdammt werden, wie ein Arzt einem unrettbar Kranken alle Speisen erlaubt (R. Bechai in Pent. f. 132 u. s. w., s. Eisenmenger II, 254 f. 619).

Daß schon zur Zeit Christi im jüdischen Bewußtseyn der Abscheu vor den Speisen, die in irgend einer Beziehung zum Götzendienst stehen könnten und vor der טרפה in Folge der auf diese Punkte vorzugsweise gerichteten Skrupulosität der Rabbinen tiefer wurzelte, als der Abscheu vor dem Genuß des Fleisches unreiner Thiere, das Schweinefleisch etwa ausgenommen, sehen wir aus der Satzung, welche die apostolische Kirche trotz der Worte Christi Matth. 15, 11. 17 f., welche die zwar nicht sofortige und ausdrückliche Abrogirung, aber doch die unzweideutige Erklärung enthalten, daß auch dieses Gesetz für die thatsächlich im neuen Bunde Stehenden erfüllt und aufgehoben sey, und trotz der so nachdrücklichen Belehrung, die dem Petrus hinsichtlich der Speisegesetze und der Tischgemeinschaft mit den Heiden zu Theil geworden ist, (Apg. 10, 15. 28.) als eine auch für die Heidenchristen noch verbindliche beibehalten hat, nämlich die Enthaltung vom Erstickten (Schneckenburger: gegen römische Leckerbissen, Hühner im Falerner Wein erstickt u. s. w. zu speciell!), und vom Blut, was Tert. Cypr. August. vom Todtschlag verstehen (Apg. 15, 20, 29); beides war freilich auch im mosaischen Gesetze schon auf die גֵּרִים ausgedehnt (Bd. XII. S. 250). Wir haben nach Röm. 14, 1 ff.,

vergl. 1 Kor. 6, 12 ff. 8, 1 ff. 10, 25 ff. diese Satzung jedoch nur als ein Gebot der Liebe, welche die an und für sich göttlich berechtigten und durch das Gesetz zur andern Natur gewordenen Gefühle des Andern schont, anzusehen. Auch dieses Gesetzes Erfüllung ist im neuen Bunde die Liebe. Wo und wann irgend dieses Motiv nicht mehr stattfindet, keine Rücksicht schonender Liebe mehr solche Enthaltung fordert, gilt, was Paulus Kol. 2, 16 f. sagt: „So lasset euch nun Niemand Gewissen machen über Speise oder Trank u. s. w., welches ist der Schatten von dem, das zukünftig war, aber der Körper selbst ist in Christo" (vergl. August. c. Faust. 32, 12.). „Wir haben", wie v. Meyer sagt, „kein Speisegesetz mehr, als Sirach's Rath: Prüfe was deinem Leibe gesund ist, und was ihm schädlich ist, das gib ihm nicht!" (47, 29.). Wie aber der Apostel Paulus im Kampfe gegen judaistische und dualistische Irrlehrer (1 Tim. 4, 3 ff., vgl. Hebr. 13, 9.) die Aufhebung des Speisegesetzes auf neutestamentlichem Standpunkte wiederholt behauptet, so kehrte man dagegen später in der Kirche im Gegensatze gegen antinomistische (Nikolaiten Bd. X, 338) Richtungen und zur Verhütung des Rückfalls in's (gemeine oder gnostische) Heidenthum wieder zur ersten strengeren Praxis der apostolischen Kirche zurück (Offenb. 2, 14 f. 24., vergl. Const. ap. 6, 12, 27. 63. Cyrill. Hier. cat. 4, 17). Das Verbot des Blutgenusses wurde noch zu Tertullian's Zeit streng von den Christen beobachtet (Tert. Apol. C. 9. de monog. O. 5. idol. C. 24. Euseb. h. eccl. V, 1), und die griechische Kirche hielt daran fest (Conc. Trull. II. Can. 67. Suicer thes. eccl. I, 113). Vergl. Spencer, dissert. in Act. 15, 20. leg. Hebr. rit. p. 589 sqq. Wenn aber auch der Gläubige des neuen Bundes diesen auf die Speise sich beziehenden Satzungen des mosaischen Gesetzes abgestorben ist, weil sie in Christo ihr *τέλος* haben, so erkennt er eben deßwegen auch erst recht das *τέλος*, d. i. den Zweck und die Bedeutung derselben.

IV. Die Bedeutung des mosaischen Speisegesetzes mit Michaelis in nationalökonomischen, in sanitäts-polizeilichen*) oder auch in diätetisch-moralischen**) (dem Einfluß der Nahrung auf die niederen Triebe des seelischen Lebens) Motiven und Zwecken des menschlichen Gesetzgebers suchen, heißt den ganzen Karakter der alttestamentl. Religion verkennen. Auch das Vorkommen solcher Speisegesetze bei den verschiedensten heidnischen Völkern möchte zeigen, daß dieselben der Ausdruck eines der Menschheit außer Christo gemeinsamen, tiefer liegenden Grundgefühls sind, ein wenn auch dunkles, unbewußtes Zeugniß von dem alle Schöpfungsgebiete durchdringenden Schmerz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 19 ff.). Die ganze Schöpfung, Alles, was darin an Sünde, an wilde Lust, an den Tod erinnert, soll uns Buße predigen. So ist uns auch die ganze mosaische Speisegesetzgebung als *παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν* wichtig. Wenn wir noch zum Schluß die Speisegesetze anderer Völker mit den mosaischen vergleichen, so wird uns neben jener gemeinsamen Basis andererseits doch nicht nur die Unabhängigkeit der letzteren von den ersteren, sondern auch die wesentliche Grundverschiedenheit einleuchten (vgl. Sommer's Abhandl. über Rein und Unrein S. 193 ff.). Besonders kommen hier die ägypt. Speisegesetze in Betracht, weil nach dem Vorgange von Spencer, Clericus u. A. diese am häufigsten mit den mosaischen in einen ursächlichen oder gegen-

*) Mos. Nachmanides zu 3 Mose 11, 3. Grotius ad h. l. multa horum ab Aegyptiis translata causas habent naturales ex bono vel malo nutrimento. Michaelis, mos. Recht § 202 ff. Rosenmüller, Schol. zu 3 Mos. 11., wobei besonders auf die Schädlichkeit des Fettgenusses bei der in heißen Ländern stärkeren Disposition zu Hautkrankheiten aufmerksam gemacht wird. Vergl. Hebenstreit curae sanitatis publicae exempla I. §. 6.

**) Pseudo-Jos. de Maccab. 5: *ὁ τοῦ νόμου κτιστὴς τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τάδε ἐναντιωθησόμενα ἐκωλυσε σαρκοφαγεῖν;* besonders die Rabb. nach ihrer Auslegung der Worte לא תטמאו את־נפשותיכם. Vergl. Eisenmenger II, 618: „Der Genuß unreiner Thiere verstopfe, verwirre, verfinstere den Verstand und das Herz, bringe böse Verfaulung und Krankheit in die Seele, verhindere die Vollkommenheit der Menschen, daß er die Wahrheit nicht fassen, Gott nicht anhangen könne u. s. w. Neuerdings Philippson, Pentateuch S. 595.

sätzlichen (z. B. zur Abwehr der ägypt. Zauberei und Mantik [Orig. c. Cels. IV. C. 93[oder des Thierdienstes [Theodor. qu. in Lev. 11. Basil. or. VI. p. 34 ed. Par. 1622] überhaupt zur Absonderung nach 3 Mos. 20, 24. [Spencer, leg. Hebr. rit. p. 121 sq.]) Zusammenhang gebracht worden sind. Schon Herod. II, 37. 47. erwähnt den Unterschied zwischen reinen und unreinen (καθαρὸς, μιαρὸς) Speisen bei den Aegyptern. Nach Porphyr. de abstin. 4, 7. mußten sich die Aegypter aller vom Ausland eingeführten Speise und Getränke enthalten. Es war das nicht bloß ein Luxusgesetz (πολὺς τρυφῆς ἀπεκέκλειστο τόπος), sondern weil nur ägyptisches Volk und Land sammt seinen Produkten als heilig, gottgeweiht andern Ländern und Völkern gegenüber gedacht wurde. Aber auch von den Thieren Aegyptens sind unrein die dem Typhon geweihten Raubthiere, vierfüßige und gefiederte, als σαρκοφάγα; ferner Flußpferd und Maus als verderbliche Thiere, das gefräßige, seine Jungen verschlingende Schwein, der Esel, wegen seiner wüthenden Brunst u. s. w., überhaupt unter den τετράποδα die μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ ἢ μὴ κεράσφορα, womit, wie im mosaischen Gesetz, die Kameele und Hasen ausgeschieden werden. Der 5 Mos. 14, 5. erlaubte ὄρυξ dagegen ist unrein — quia ad orientem solem conversus alvum dejicit (Plin. h. n. 2, 40. Ael. de nat. an. 10, 28). Kuhfleisch war gänzlich verboten, Stierfleisch nur bei Opfermahlzeiten erlaubt. Alle Fische sind unrein, weil sie einander verfolgen und von ihrer eigenen Gattung sich nähren (hierogl. Symbol des Hasses, Plut. de Is. 32). Unter den Raubvögeln ist der Habicht so unrein, daß man sich auch der an sich reinen Tauben enthält, aus Furcht, ein Habicht möchte sie berührt haben. So entstand eine von den μοσχοσφραγισταὶ ausgesponnene, der rabbinischen ähnliche Casuistik (Porph. 4, 7), nach der sich jedoch wohl nur die Priester richteten. Religiöse Skrupulosität trieb die Strengeren zu Enthaltung von aller Thierkost überhaupt (Plut. de Is. 7. 18. Ael. de nat. an. 10, 16. Jos. c. Ap. 2, 13). Aber auch die vegetabilischen Produkte Aegyptens waren nicht alle rein, z. B. die Hülsenfrüchte, besonders die Bohnen (Herod. 2, 37.), die nach rabbinischer Tradition auch dem Hohenpriester am Versöhnungstage verboten waren. Ferner die Zwiebel, wenigstens für die Priester — Beides nicht bloß aus diätetischen Gründen (Plut. Is. 5, 8. Civ. div. I, 30: quod habet inflationem magnam. Plin. h. n. 18, 30), sondern als sexuelle Symbole. Nur das in Aegypten gegrabene Salz war rein, nicht das Meersalz „als Typhons Schaum". — Entfernter ist die Aehnlichkeit der noch consequenter auf dualistischer Grundanschauung beruhenden zendischen Speisgesetze, von denen Rhode (Heilige Sage des Zendvolks S. 214. 455 f., vergleiche Bohlen zu 1 Mos. 7, 2., Bleek in Stud. u. Krit. 1831 S. 497 f.) die mosaischen herleiten will. Wenn im Mosaismus alle Thiere als des Einen Gottes Kreaturen für ihn rein sind, in seinem Dienst stehen, auch die verderblichen, so theilt sich dagegen im Parsismus die ganze Natur in ein unheiliges, unreines Gebiet der Afterschöpfung Ahrimans, und die Thiere dieses Gebiets (Wölfe, Tiger, Schlangen, Skorpione, Maulwürfe, Eidechsen, Ameisen, Fliegen, Gewürm) soll der Diener des Ormuzd vertilgen; und in ein heiliges, reines Gebiet der Lichtschöpfung des Ormuzd, und die Thiere dieses Gebiets, namentlich die Aas und ahrimanische Thiere fressenden, als Adler, Geier, Hunde, Füchse; ferner Pferde, Kameele und andere im mosaischen Gesetz unreine soll er pflegen, für deren Nahrung, Begattung sorgen, sie anrufen. Unter den reinen Thieren macht denn allerdings der Parsismus wieder eine Auswahl von solchen, die er zur Speise vorschreibt. Die im 7ten Buche der Zendavesta enthaltenen Vorschriften sind verloren gegangen. — Mehr Berührungspunkte noch finden sich im indischen Speisegesetz, das von den Quadrupeden alle verbietet, deren Huf nicht gespalten ist und die nicht wiederkäuen, auch das Schwein, Kameel, alle einsam lebenden und fünfklauigen, von den Vögeln die fleischfressenden, in Städten wohnenden (Papagei), im Wasser laufenden, Fische fressenden (Reiher, Schwan u. s. w.), von den Fischen die meisten, von den Amphibien die Fische fressenden. Schildkröte und Krokodil ist jedoch erlaubt (Ges. d. Menu 5, 11 bis 18, von der unreinen Pflanzenkost 5—9). Der nach höherer Heiligkeit Strebende ent-

hält sich alles Fleischgenusses (5, 49—56.). Auch in den sabischen Speisegesetzen, in denen wir wohl Ueberlieferungen der altchaldäischen Religion haben, finden sich ähnliche Bestimmungen, z. B. was in beiden Kinnladen Zähne hat, wie Schwein, Hund, Esel, d. h. was nicht wiederkäut, ist unrein, denn die Wiederkäuer unterscheiden sich durch (scheinbares) Fehlen der oberen Vorderzähne. Sonst gilt als allgemeines Merkmal der Reinheit die Warmblütigkeit. Die Vögel mit Krallen sind ebenfalls unrein. Das Blut ist verpönt, weil es den Göttern gehört. Auch Pflanzen sind unrein (Knoblauch, Hülsenfrüchte); überhaupt ist das sabische Speisegesetz rigoros (Maimon. mor. nev. 3, 47). — Muhammed hat sein Speisegesetz theils dem arabischen Heidenthum (doch nicht das Weinverbot [Diod. 19. pag. 730]), theils vorzugsweise dem Mosaismus entnommen, z. B. das Verbot des Bluts, der Schweine, Esel, reißenden Thiere, der nicht ordentlich geschlachteten Thiere, des Götzenopfers (Kor. ed. Wahl Sur. II, 27. V, 87. VI, 113 sqq.). Die strengeren hanefitischen Gebote s. in Beck's Uebersetzung des tableau génér. de l'emp. Othom. II, 186 sqq. — Noch mehr eklektischen Karakter haben die Speisegesetze der Griechen und Römer, die wir übrigens hier übergehen können, da nicht nur keinerlei Zusammenhang, sondern kaum eine Aehnlichkeit zwischen ihnen und den mosaischen stattfindet.

Aus der Vergleichung der mosaischen Speisegesetze mit denen anderer Völker des morgenländischen Alterthums erhellt jedenfalls auch die Unstatthaftigkeit der Annahme, daß Absonderung von heidnischen Völkern Hauptmotiv derselben gewesen sey. Sommer bemerkt ganz richtig, daß die Stelle 3 Mos. 20, 24 ff., auf welche sich diese Annahme gründet, nicht sage: „ich gebiete euch zu unterscheiden zwischen rein und unrein, damit ihr von den Völkern abgesondert seyd", sondern: „weil ich euch ausgesondert, sollt ihr" u. s. w. Vielmehr möchte die Vergleichung der heidnischen Speisegesetze mit den mosaischen hinsichtlich ihrer Berührungspunkte und Verschiedenheiten die oben angedeutete Ansicht bestätigen, daß dieselben auf einer gemeinsamen, vor der Völkertrennung liegenden (1 Mos. 7, 2.) Basis erwachsen sind, und daß, während die mosaischen die reine Fortbildung dieser ursprünglichen gemeinsamen Grundgesetze darstellen, die anderen unter dem Einfluß ihrer dualistischen, pantheistischen, hylozoistischen, synkretistischen Religionsweisen sich von der zu Grunde liegenden Idee, folglich von der originalen Einfachheit und Bedeutsamkeit, Klarheit und Zweckmäßigkeit immer weiter entfernt haben, entweder in einen starren dualistischen Rigorismus oder in ein principloses Flickwerk und endlich in die unvernünftigste *δεισιδαιμονία* ausgeartet sind. Diese auch den Speisegesetzen, wie den Gesetzen über levitische Reinheit und Unreinheit zu Grunde liegende Idee liegt nun zunächst darin, daß das Volk des heiligen Gottes auch als ein heiliges sich darstellen müsse in seiner ganzen Existenz, in allen seinen Zuständen und Thätigkeiten, den leiblichen und den geistigen, und so insbesondere auch in dem, was zur Erhaltung der leiblichen Existenz dient, in der Nahrung (3 Mos. 11, 44 f. 20, 25.). Darum hat Gott selbst dem Volke seines Eigenthums aus der gesammten unter der *δουλεία τῆς φθορᾶς* liegenden Creatur ein bestimmtes Gebiet ausgesondert, innerhalb dessen es seine Nahrung ausschließlich suchen soll. Just. dial. c. Tryph. C. 20: *βρωμάτων τινῶν ἀπέχεσθαι προσέταξεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχητε τὸν θεόν.* Und da seit dem Eindringen der Sünde und ihres Fluches in die Menschheit und in die ganze Creatur ein heiliger Same und Stamm von Gott ausgesondert worden ist, finden wir auch schon vor der sinaitischen Gesetzgebung die Grundlinien einer stufenweise in bestimmten Epochen erweiterten positiven, göttlichen Speisegesetzgebung (1 Mos. 7, 2. 9, 3 f.), deren vollständige Entfaltung eben das mosaische Speisegesetz in demselben Verhältniß ist, als das Volk Israel die volksmäßige Entfaltung und Gestaltung jenes heiligen Samens darstellen soll. Die heidnischen Völker, die Gott in vergangenen Zeiten ihre eigenen Wege hat wandeln lassen (Apg. 14, 16.), haben jedes in seiner Weise, von jenen auf ihre auseinandergehenden Wege mitgenommenen Grundlinien aus unter dem Einfluß ihrer eigenthümlichen Religion, Cultur, umgebenden Natur, ein eigen-

thümliches Speisegesetz gebildet. Die Grundidee, welche in diesen heidnischen Speisegesetzen in verschiedenster Weise mehr oder weniger verdeckt oder verkehrt erscheint, daß das heilige Volk Gottes sich scheiden soll von Allem, was auch nur durch seine äußere Erscheinung irgendwie das Bild der Sünde und des Todes an sich trägt, und also in absolutem Widerstreit steht mit dem lebendigen Gott, leuchtet aus den mosaischen Speisegesetzen ebenso klar hervor, als aus den Gesetzen über die levitische Reinigung.

Außer den angeführten Schriften (Sommer, Rein und Unrein in seiner biblischen Abhandlung S. 183 ff.; Maimonides de cib. vet. ed. Wöldicke; Knobel, Comm. zu Levit. u. s. w.) vgl. noch M. H. Reinhard, de cib. Hebr. prohib. Viteb. 1697. II.; Danz in Meuschen N. T. e talm. illustr. p. 795 sqq.; Buxtorf, Synag. jud. C. 33 bis 36; Winer in den Artt. „Speisegesetz", „Blut", „Verschiedenartiges", „Adler", „Eidechsen" u. s. w., die betreffenden §§. in den verschiedenen Handbüchern über hebr. Alterthümer. Lehrer.

Spencer, John, berühmter englischer Theolog und Alterthumsforscher, wurde im Jahre 1630 zu Bocton in der Grafschaft Kent geboren, verlor in früher Jugend seinen Vater, besuchte, von seinem Oheim unterstützt, die Schule in Canterbury und trat dann in das Corpus-College zu Cambridge ein. Nachdem er mehrere Predigten (1660) und Abhandlungen über die Wunder und die Prophetieen (1665 und 1667) veröffentlicht hatte, erhielt er das Rektorat in Landbeach, weiterhin von 1672—1677 nach einander das Archidiakonat von Sudbury, die Präbende von Ely und das Diakonat an dieser Kirche. Auch wurde er Vorsteher des Corpus-College. Er starb am 27. Mai 1695 und wurde in der Kapelle des Corpus-College beigesetzt, welchem Institute er auch sein ganzes Vermögen, das sich auf 3600 Pfund Sterling belief, vermachte. Eine Abhandlung von ihm über das Urim und Thummim war nur der Vorläufer für ein größeres Werk, welches er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, und das im J. 1685 zu Cambridge unter dem Titel: De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres, auctore Joanne Spencero, S. T. D., ecclesiae Eliensis Decano et collegii Corp. Christi apud cantabrig. praefecto. (Edit. 2. Hagae Comit. 1686. 4°. — Edit. 3. Lips. 1705. 4°) in Quart erschien. In diesem Werke behandelt er das mosaische Ritualgesetz und sucht, zwar mit umfassender Gelehrsamkeit und großer Belesenheit, aber in der weitschweifigen, dem hergebrachten logischen Schematismus folgenden Darstellung seiner Zeit nachzuweisen, wie das mosaische Gesetz im Ganzen und Einzelnen nicht aus bloßer Willkür des Gesetzgebers, sondern aus einem weisen Plane und aus bestimmten, der göttlichen Heilsordnung angemessenen Gründen hervorgegangen sey. Dies führt er, nachdem er in den Prolegomenis nachgewiesen, daß die jüdischen Gesetze und Ceremonieen nicht ohne Grund von Gott gegeben seyen, daß man diese Gründe, obgleich sie oft dunkel seyen, doch erforschen dürfe und daß sie der fleißigsten Forschung werth seyen, so durch, daß er im ersten Buche über die allgemeinen Gründe der Ritualgesetze handelt, welche er in der Abwehr des Götzendienstes und bei Einigen in einer mystischen Abbildung höherer, himmlischer Dinge findet. Eine Abhandlung über die jüdische Theokratie schließt dieses Buch. Im zweiten Buche wendet er sich zu denjenigen mosaischen Gesetzen, welche ihren Grund und Ursprung in der sabäischen Religion haben, und im dritten zu denen, welche aus heidnischen Religionen in die mosaische übergegangen sind. Diese letztere, für ihre Zeit sehr freie Ansicht von der Herübernahme göttlicher Gebote aus heidnischem Cultus erregte heftige Opposition, und eine Reihe der angesehensten Gelehrten, wie Witsius (in seiner Aegyptiaca), Sir John Marsham, Calmet u. A. traten dagegen auf, und selbst noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts wurde der Streit von Woodward (1776) und William Jones (1799) von Neuem wieder aufgenommen. Die Opposition hatte auf den Verfasser aber bloß die Wirkung, daß er sein Werk noch genauer ausarbeitete, seine Meinung noch fester zu begründen suchte, und in einem vierten Buche die Einwürfe seiner Gegner widerlegte. Diese neue Arbeit wurde aber bei seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht; sterbend vermachte er seine Papiere seinem Freunde, dem Erzbischof Tenison,

der sie aber auch bis zu seinem Tode liegen ließ und sie dann der Universität Cambridge vermachte. Diese beauftragte nun Leonhard Chapellow mit einer neuen Ausgabe des Werkes, und so erschien dasselbe verbessert und mit einem vierten Buche vermehrt in Cambridge, 1727 in 2 Foliobänden. Ein Abdruck in Deutschland mit einer Dissertat. praeliminar. von C. M. Pfaff erschien in Tübingen 1732. 2 Bde. Fol.

Arnold.

Spener, Philipp Jakob. Wenn es Unverstand wäre, Luther dem Lehrreformator einem Spener als Lebensreformator der Kirche zur Seite zu stellen — wie denn dieser Bescheidenste unter den Bescheidenen selbst von solchen Ansprüchen am entferntesten war —, so dürfte es doch nicht zu viel gesagt seyn, ihn unter den hervorragenden Persönlichkeiten der lutherischen Kirche als die fleckenloseste und lauterste, und unter den Werkzeugen Gottes im 17. Jahrhundert als das gesegnetste zu bezeichnen.

Er wurde 1635 in Rappoltsweiler in der Grafschaft Rappoltstein im oberen Elsaß geboren, wo sein Vater gräflicher Hofmeister und später Rath war. Der Vater indeß, wie die Familie der Mutter stammten aus Straßburg, und da Spener selbst vorzugsweise jener Stadt seine Bildung verdankte, so pflegte er sich als Straßburger zu betrachten. Mit Recht wird er zu denjenigen gezählt, welche von Kindheit an ihre Taufgnade bewahrt und in fortschreitender innerer Entwicklung immer tiefer in das Glaubensleben hineingewachsen sind. Schon als Knabe ernst, still und blöde, weiß er zum Beweise, daß auch er in seiner Jugend „böse“ gewesen, nichts anderes anzuführen, als daß er sich einst im zwölften Jahre zu einem Tanze habe verleiten lassen. Unter frommen Vorbildern in seiner Familie aufgewachsen, bekennt er vorzugsweise einer verwittweten Gräfin von Rappoltstein, seiner Pathin, für die Erweckung seiner Frömmigkeit viel zu verdanken. Der Eindruck ihres Sterbebettes erweckt schon in dem dreizehnjährigen Knaben den Wunsch, „mit ihr von der Welt abzuscheiden, wie er denn damals eine Zeit lang seine Auflösung von Gott mit Gebet zu erzwingen suchte.“ Seine geistliche Nahrung zog er außerdem, wie die meisten Frommen jener Zeit, aus Arndt's wahrem Christenthum, dem er es zu verdanken bekannte, „vor der Schulweisheit bewahrt geblieben zu seyn.“ Auch mehrere reformirte Erbauungsbücher, besonders aus der englischen Kirche, wie Sonthhom's „güldenes Kleinod“, Baile's „Praxis pietatis“, Dykes „über den Selbstbetrug“, wurden damals am Rhein von Lutheranern wie Reformirten viel gelesen und auch ihnen, wie den Schriften von Baxter, bekannte er, in seiner Jugend viel verdankt zu haben. Den Unterricht in der Religion wie die gelehrte Vorbildung zur Universität erhielt er von einem Manne, welcher seinem Geiste nach unter die Vorläufer der Spenerschen Periode zu rechnen ist, seinem nachmaligen Schwager Joachim Stoll seit 1645 Hofprediger in Rappoltstein. „Ihm verdanke ich,“ spricht Spener, „unter Menschen die ersten Funken des wahren Christenthums, und meine Studia zum rechten Zweck zu richten, den Antrieb, zum Theil die Anleitung, auch was mir mein Gott in den Predigten gegeben hat, bei dem Text presse zu bleiben und die Lehren da herauszuziehen.“ Auch seiner Katechismusinformation rühmt er einen großen und bleibenden Eindruck auf sein Gemüth nach. Im Gegensatz zu den homiletischen Verirrungen der Zeit dringt jener Mann darauf, daß die Predigt statt aller rhetorischen Künste die Kernlehre zu treiben habe, die Polemik den Universitätsgelehrten zu überlassen sey und vor Allem das Wort Gottes in die Häuser und in die Herzen zu bringen. Seinen praktischen Sinn gibt er unter Anderem auch durch die Art zu erkennen, wie er der Gemeinde bei dem damaligen hohen Preise der Bibeln den Besitz des Wortes Gottes zu ermöglichen sucht — durch die Verbreitung nämlich einzelner Theile der h. Schrift, wie des Psalters und der Evangelien. Vgl. die biograph. Skizze über Stoll in Röhrich, „Mittheilungen aus der evangel. Kirche des Elsaßes.“ 1855. III. S. 321.

So privatim vorbereitet bezieht der fromme Jüngling 1651 im sechszehnten Jahre die Universität Straßburg, wo sich ihm bei dem Schwestermanne seines Vaters, dem Juristen Rebhan, Haus und Tisch darbietet. Still und zurückgezogen und nur auf seine

Studien gerichtet lebt er auch als Student. Als ihm in Sachsen der Vorwurf gemacht wird, daß man von jeher Singularität und Eigensinn an ihm verspürt, antwortet er: „Von Singularität hoffe ich nicht, daß mir Jemand etwas werde nachsagen können, daß ich mit dem gemeinen, gleichwohl noch in Straßburg weniger bekannt gewesenen Studentenwesen nichts zu thun habe wollen, sondern davor gehalten, ich sey um nichts, als Studirens willen daselbst. Daher ich mit Tanz- und Fechtboden, mit Trinken, Curtoisiren, Stutzen, Schlagen (nichts zu thun gehabt), darin ich auch hoffe noch mehr meines Sinnes gehabt zu haben.“ Seine theologischen Lehrer sind außer Dorsche, der schon 1653 Straßburg verläßt, Dannhauer, Joh. Schmid, Sebast. Schmid. Von dem Ersteren, einem praktisch eifrigen Theologen der strengsten lutherischen Schule, pflegt Spener als von seinem praeceptor mit Dank für den sorgsamen Unterricht in der rein lutherischen Lehre zu sprechen, von dem Letzteren als von dem vornehmsten Exegeten seiner Zeit, von Joh. Schmid aber, diesem überaus würdigen und christlichen Manne, als seinem „Vater in Christo“. Neben diesen theologischen Lehrern wird er von dem damals weltberühmten Böcler zum Studium der Geschichte angeregt, welches er nachher in seinen Werken über Heraldik eingehender verfolgt. Von 1654—1656 wurde ihm die Leitung der Söhne seines nachherigen Landesherrn, des Pfalzgrafen Christian II. von Zweibrücken-Birkenfeld, übertragen, während welcher Periode er, wie er sagt, mehr in den exoticis als in theologicis gelebt.

Nach der Sitte jener Zeit mußte eine peregrinatio academica den Schluß der Studien machen und in der Absicht Frankreich zu besuchen, begibt sich Spener zunächst 1659 nach Basel, wo er sich bei Buxtorf dem Jüngeren, dem damaligen Orakel für das Hebräische, dem Studium dieser Sprache widmet. Da ihm von seinen Lehrern zur Ausbildung im Französischen der Aufenthalt in Genf empfohlen worden, so geht er von Basel dorthin und verweilt daselbst — durch eine längere Krankheit an der Fortsetzung seiner Reise nach Frankreich verhindert — ein ganzes Jahr. Dieser Aufenthalt in Genf nun diente dem jungen lutherischen Theologen nicht weniger zur Erweiterung seines theologischen Gesichtskreises, als auch zu noch tieferer und mannichfaltigerer christlicher Anregung. In einem von dorther geschriebenen Briefe spricht er mit Bewunderung von der, durch Cäsaropapismus nicht beschränkten, Kirchenverfassung der Genfer Kirche, von der Frömmigkeit und Humanität der reformirten Geistlichen, und wird auch durch seinen Hauswirth, den ehemaligen Waldenser Prediger Leger, in die frühere Geschichte der reformirten Kirche eingeführt und so mit lebendigerem christlicherem Interesse für dieselbe erfüllt. Er spricht selbst aus, daß die dortigen kirchlichen Eindrücke der Art seyen, einen im Bekenntnisse seiner eigenen Kirche weniger Befestigten irre machen zu können. Auch Labadie, welcher sich damals in Genf aufhielt, hatte Spener Gelegenheit gehabt, öfter predigen zu hören; das Interesse, welches dieser feurige Prediger eines apostolischen Christenthums ihm eingeflößt, gab er auch dadurch zu erkennen, daß er dessen manuel de prière in deutscher Uebersetzung herausgab.

Nach seiner Rückkunft aus Genf im Jahre 1661 sollten auch andere deutsche Universitäten besucht werden und Spener tritt als Reisebegleiter des jungen Grafen von Rappoltstein eine Reise nach Württemberg an, auf welcher er sich fünf Monate theils an dem Hofe von Stuttgart, theils in Tübingen aufhält, an letzterem Orte mit dem christlichen Theologen Raith in vertraulichem Verkehr über die Nothstände der evangelischen Kirche. Der 27jährige, fromme, bescheidene und dabei sehr gebildete Mann gewinnt in Württemberg sowohl am Hofe als an der Universität die Herzen Aller, so daß der Herzog schon im Begriff steht, ihm in Württemberg eine Anstellung zu geben, als er 1663 nach Straßburg wieder zurückgerufen wurde, um eine Pfarrstelle anzutreten. Diese Anstellung fand nun zwar bei seiner Rückkehr Schwierigkeit, dagegen wurde ihm eine der zwei Freipredigerstellen ertheilt, bei welcher ihm volle Muße blieb, sich als Magister historischen und philosophischen Vorlesungen zu widmen, wie denn auch diese Stellen von Professoren oder Exspektanten einer vacanten Professur bekleidet zu

werden pflegten, so daß dieses ihn auch zur Erlangung des theologischen Doktorgrades nöthigte.

Bald indeß, im Jahre 1666 ergeht an ihn der Ruf zum Pfarrer und Senior in Frankfurt a/M. Schon bei dieser ersten Amtsveränderung folgt er der unter den frömmeren Geistlichen jenes Jahrhunderts üblichen Sitte, nicht bloß nach eigener Meinung sich zu entscheiden, sondern erbittet sich den Rath sowohl seiner bürgerlichen oberen Behörde, als auch der theologischen Fakultät. In einem Alter von nur 31 Jahren einer Anzahl älterer Geistlicher als Vorgesetzter übergeordnet zu werden, das war es, was dem bescheidenen jungen Manne Bedenken erweckte. Nachdem er indeß von seinen eigenen Vorgesetzten hierüber beruhigt worden, trat er in das neue Amt ein. Bei den ernsten Begriffen von Kirche und Amt, welche Spener schon von seinem Straßburg her, das selbst während der Kriegszeiten durch strenge kirchliche Zucht und Ordnung sich auszeichnete, mitgebracht hatte, mußte ihm an der schon damals theilweise verweltlichten, zum Theil auch noch von den Kriegszeiten her verwahrlosten Reichsstadt seine Aufgabe als eine kaum zu lösende erscheinen. Lutherischer Christ und Kirchengenosse zu heißen, ohne zu dem betreffenden Geistlichen durch Beichte und Abendmahl in einem persönlichen Verhältnisse der Seelsorge zu stehen, erschien ihm als ein unerträglicher Gedanke. Als unerhörte Zustände schildert er in seinen Vorstellungen an den Senat, daß nicht nur eine Anzahl solcher in seinem Kirchspiele sich finden, welche sich vom Genuß des Sakraments gänzlich zurückgezogen, sondern selbst manche, die auch dem Namen nach ihm ganz unbekannt. Wir vernehmen nicht, daß in seinen Unternehmungen eifrige Mitarbeiter unter seinen Amtsgenossen ihm zur Seite stehen; doch erwähnt er unter ihnen einen ehemaligen Schüler des geisteseifrigen Großgebauer in Rostock, Emmel, und gibt ihnen allerwenigstens das gute Zeugniß, daß keiner derselben seinen Bestrebungen in Bekämpfung eines bloß äußerlichen Christenthums entgegen gewesen sey, „wenn auch manchmal er größere Zusammenfassung der Herzen und Einigkeit des Geistes gewünscht hätte" (Fragmente seines Lebenslaufs S. 39; Bedenken Bd. III, 215). Drückende Schranken liegen aber für sein Wirken in der kirchlichen Verfassung Frankfurts. Beschränkter war damals in den Reichsstädten die kirchliche Selbstständigkeit, als in den größeren monarchischen Landeskirchen. Während in diesen unter Approbation des Landesherrn von den geistlichen Consistorialbehörden die Verordnungen ausgehen, diese auch — ihren bürgerlich hochgestellten Präsidenten an der Spitze — wider kirchengefährliche Absichten des Landesherrn nachdrückliche Gegenvorstellungen zu machen im Stande sind, nimmt in den Reichsstädten das Ministerium nur die Stellung einer berathenden und petitionirenden Behörde ein, während die kirchlichen Verordnungen von den bürgerlichen Behörden ausgehen, von denen überdies noch einige Mitglieder als Scholarchen den Berathungen des geistlichen Collegiums beiwohnen. So finden sich nun auch bei Spener wiederholte Klagen, daß kirchliche Mißbräuche trotz öfterer Vorstellungen an die Behörden keine Abstellung finden, daß er in seiner Katechismuslehre Manches anders einrichten würde, wenn ihm freie Hand gelassen wäre (Bedenken III, 105), daß während in dem nahe gelegenen Bockenheim die reformirte Kirche das Recht hatte, vor der Communion Prediger und Aelteste von Haus zu Haus zu senden, um sich des Wandels der Communikanten zu erkundigen, dieses in Frankfurt von der Obrigkeit untersagt sey, daß während anderwärts die Obrigkeit den Predigern wenigstens nachgegeben, Meldungen der Beichtkinder in den Häusern der Prediger anzunehmen, „wir hier," wie er sagt, „in größter Confusion sind und keine Gewalt haben, etwas Besseres einzuführen" (vgl. Bedenken IV. S. 66).

Das erste Werk, mit welchem er die Hebung des christlichen Lebens in der ihm anvertrauten Gemeinde beginnt, ist die Neubelebung der bis dahin zwar in Frankfurt erhaltenen, aber lässig und mechanisch getriebenen kirchlichen Katechismuslehre. Wie anderwärts, so hatten auch in Frankfurt Senior und Pfarrer sich dabei zu betheiligen unter ihrer Würde gehalten und das Geschäft den Diakonen oder Schullehrern über-

lassen. Bald nach seiner Ankunft geht aber Spener als Senior damit voran, dieser Arbeit seine ganze Theilnahme zuzuwenden. Die vorgefundenen Mißbräuche, welche er zu bekämpfen hat, sind das viele Memoriren und verstandlose Recitiren. Von ihm wurde das Memoriren auf den kleinen lutherischen Katechismus beschränkt und das richtige Verstehen des Auswendiggelernten zur Hauptaufgabe gemacht. Zum Gebrauch für den Lehrer gibt er die „einfältige Erklärung der christlichen Lehre" 1677 heraus und 1683 die „tabulae catecheticae" in 108 Tabellen*). — Demnächst sucht er der Predigt eine ausgedehntere Wirksamkeit zu verschaffen, als sie sich von dem wiederholten Durchpredigen der für den Vormittagsgottesdienst bestimmten Evangelienperikopen erwarten ließ. Er richtete seine Einleitung so ein, daß er entweder einen Theil der Katechismuslehre, oder später zusammenhängende Episteltexte, darin erklärte, auch mit dem Thema der evangelischen Perikope einen anderen in den Perikopen überhaupt nicht enthaltenen Text auslegte. Die Gemeinde mit dem ganzen Inhalte der heiligen Schrift gründlich bekannt zu machen, war hiebei sein Absehen: nach der katechetischen und homiletischen Praxis der vorangegangenen Zeit trat der Zweck der richtigen Erkenntniß der reinen Lehre in den Vordergrund. — Gern hätte Spener auch eine gründlichere Vorbereitung der ersten Abendmahlsgenossen, verbunden mit einer öffentlichen Confirmation, eingeführt gesehen: bis dahin beschränkte man sich, wie auch anderwärts darauf, einige Tage vor dem Abendmahlsgenusse die Kinder in das Haus des Predigers zu schicken, um eine memorielle Prüfung mit ihnen anzustellen. Ein aus dem Darmstädtischen in eine Frankfurter Landgemeinde versetzter Pfarrer hatte die in seiner Landeskirche übliche Confirmation in seiner Gemeinde eingeführt, und in den wenigen Frankfurter Landgemeinden dringt Spener damit durch, dieselbe in Gang zu bringen, doch nicht in der Stadt (Bedenken III, 395). Wie bemerkt, vermochte er es ebenso wenig zu erreichen, die Hausmeldungen der Communikanten gesetzlich eingeführt zu sehen. — Bei seinem ernsten Begriffe von der Kirche und dem Amt mußte ihm die Ausübung der Kirchenzucht als nothwendiges Erforderniß einer geordneten Kirche erscheinen, diese erforderte aber wiederum hülfleistende Organe in der Gemeinde. Die Straßburger Kirche hatte in ihren Helfern aus dem Laienstande solche Gehülfen des Pfarramts, auch die lutherische darmstädtische Kirche besaß dergleichen und auch in den Frankfurter Landgemeinden bestand das Institut von Laienältesten zur Handhabung einer kirchlichen Sittenpolizei. In der Stadt fehlte es jedoch an einem solchen Institute. Was in der Stadt von Kirchenzucht bestand, war ein weltliches Sitten- oder Sendgericht des Rathes, welches grobe Vergehen an das Ministerium verwies, um eine geistliche Rüge zu ertheilen. Nur als Ankläger konnte sich hier das Ministerium wirksam erweisen, und zahlreiche Vorstellungen von Spener über Ausschreitungen gewisser Stände und einzelner Personen liegen noch in den Akten des Frankfurter Kirchenarchivs vor.

Weder auf Rührung noch auf Erschütterung waren bei der verständig bedachtsamen Weise des Mannes, die Spener'schen Predigten angelegt, und doch brachte er so bedeutende Wirkungen hervor. Zwar nur trocken didaktisch, aber aus Erfahrung und mit tiefster Schriftkenntniß wurde darin dargelegt, was die Gemeinde damals selten zu hören bekam — die andere Hälfte des „das that ich für dich, was thust du für mich?" und dies von einem Manne, der in seinem ganzen Leben das Zeugniß ablegte, daß, was er seiner Gemeinde predigte, er vorher sich selbst gepredigt hatte. Auch über die Stadtgränzen hinaus erstreckte sich von Frankfurt aus sein Einfluß. Die umliegenden gräflichen Familien der Wetterau, besonders die von Solms-Laubach, die fremden Gesandten an den Reichstagen, die fremden Meßbesucher fanden sich unter seinen Zuhörern ein. Auch seiner Polemik selbst, wo er mit seinem Zeugnisse gegen das Gewohnheitschristenthum auftritt, fehlte das Einschlagende, das Aggressorische, daher auch

*) Einige Nachrichten über den katechetischen Unterricht in den Frankf. Kirchen in Christ. Becker, Beiträge zur Frankfurtischen Kirchengesch. 1853. S. 113 ff.

das zur Opposition Herausfordernde; dennoch brachte eine 1669 von ihm gehaltene Predigt von der falschen und ungenugsamen Gerechtigkeit der Pharisäer eine Scheidung hervor, „indem Einige der anklopfenden Wahrheit sich also widersetzten, daß sie nimmer in seine Predigten kommen zu wollen erklärten, Andere hingegen in einen heiligen Schrecken gesetzt und ihres unerkannten Heuchelwesens überzeugt, zu ernstlicher Buße aufgeweckt wurden." Das gleich folgende Jahr 1670 gab auch zu einer Vereinigung der ernster Gesinnten eine Veranlassung*). Einige der eifrigsten Anhänger Spener's, worunter namentlich der Rechtsconsulent Joh. Jak. Schütz und der Gymnasiallehrer Diefenbach, hatten sich über die Verderbniß der gangbaren gesellschaftlichen Unterhaltung beklagt. In Folge dessen entschloß sich Spener, „damit die Sache keinen Verdacht errege", in seinem eigenen Arbeitszimmer gesellige Zusammenkünfte religiöser Art zu veranstalten. Auf Unterredungen über religiöse Gegenstände war es dabei abgesehen und zuerst wurden Erbauungsschriften, wie Lütkemann's Vorschmack der göttlichen Güte, Bailes' Praxis pietatis, Hunnius' Auszug der nothwendigsten Glaubenswahrheiten zum Grunde gelegt, später aber die Evangelisten gelesen und die Predigt des letzten Sonntags noch einmal durchgegangen. Es waren im Anfange nur wenige Theilnehmer aus den höheren Ständen, bald aber wuchsen sie zu mehr als hundert heran, worunter auch Frauen und Jungfrauen. Auch fingen nach Verlauf einiger Jahre Andere in ihren Häusern ähnliche Versammlungen zu veranstalten an, wobei einiges Excentrische vorkam. Im Jahre 1682 erlangte Spener die öfter vergeblich nachgesuchte obrigkeitliche Erlaubniß, diese Versammlungen, da sie an Umfang zu sehr zugenommen, aus seinem Hause in die Kirche zu verlegen, womit aber auch der Karakter derselben sich änderte, die Ungelehrten wagten nicht mehr mitzusprechen, das beabsichtigte Colloquium wurde zu einer kirchlichen Bibelstunde.

Unangefochten und ungekränkt hatte Spener bis in die Mitte der siebziger Jahre alle diese Bestrebungen verfolgen können, — in einer so hadersüchtigen Zeit allerdings eine auffällige Erscheinung. — Aber die Grundsätze, welche er sich für sein Verhalten gegen Obrigkeit und gegen die Collegen vorgeschrieben, die sich in dem von ihm selbst verfaßten „Fragmente eines Lebenslaufs" vor Blankenberg's Leichenpredigt finden, geben einen solchen Grad von Vorsicht, Behutsamkeit und Bescheidenheit zu erkennen, und der Ruf seiner Orthodoxie war so wohlbefestigt, daß es selbst in einer Zeit wie die damalige begreiflicher wird, wenn man einem solchen Manne keine Hindernisse in den Weg legte. Die schlimmsten Gegner der frommgesinnten Theologen pflegten ihnen aus der Mitte ihrer eigenen Collegen zu entwachsen. Spener kann sich rühmen: „In dem ehrwürdigen Frankfurter Ministerium hat der Gott des Friedens die zwanzig Jahre, welche ich demselben vorgestanden, uns so bewahrt, daß die collegialische Einheit niemals unter uns mit offenbarem Aergerniß zerrissen worden ist." Niemals ließ er aber auch seine Collegen weder seine amtliche höhere Stellung, noch seine geistige Ueberlegenheit empfinden; wo Vacanzarbeiten zu übernehmen waren, trat er, der Senior, willig mit ein; keines seiner Werke, nicht einmal die Herausgabe einer theologischen Schrift, unternahm er, ohne es seinem Collegium zur Begutachtung vorzulegen. Seine Lehre bot damals auch den strengsten Censoren keine angreifbare Seite dar, in seinen dogmatischen Ansichten hielt er sich noch streng und unverrückt auf dem engen Standpunkte seines Dannhauer. In seiner Predigt vom Jahre 1667 über Matth. 7, 15. „über die falschen Propheten", spricht er im Geiste der schärfsten Polemik wider die Reformirten, welche damals auf's Neue die freie Religionsübung in Frankfurt erstrebten; bezeichnet als die Schafskleider

*) Ueber die Entstehung der Frankf. Conventikel gibt Spener in dem gedruckten „Sendschreiben an einen christeifrigen Theologum" u. s. w. genauere Auskunft. Damit stimmt die aus dem Frankf. Archiv bei Becker a. a. O. S. 87 gegebene Mittheilung. Aeltere Gegner suchten sie auf Labadie's Erbauungsstunden zurückzuführen, wozu auch noch Max Göbel, „Rheinisch-westphälische Kirche", II, 560 geneigt ist. Spener hat dies öfter, am ausführlichsten in seiner „Abfertigung von D. Pfeifer" S. 108 widerlegt.

derselben ihren ehrbaren Wandel, vertheidigt den elenchus nominalis, die namentliche Bezeichnung der Irrlehrer auf der Kanzel und berichtet in einem historischen Anhange die Praktiken, durch welche die Calvinisten bis dahin sich in Frankfurt festzusetzen gesucht*). In dem darauf folgenden Jahre, wo es nahe daran war, daß den Reformirten in Lübeck die freie Religionsübung zugestanden wurde, beglückwünscht Spener den dortigen Superintendenten Menno Hanneken, daß die Gefahr für diesmal an Lübeck vorübergegangen sey.

Nach solchen Zeugnissen seines Eifers für die „reine lutherische Lehre" konnte Spener es wagen, im Jahre 1675 mit jenem Schriftchen hervorzutreten, welches, wie schlicht es dem Inhalte und wie klein dem Umfange nach, doch eine Glaubensthat und eine der eingreifendsten Erscheinungen in der kirchlichen Literatur jenes ganzen Jahrhunderts ist: „Pia Desideria oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche" — erst als Vorrede zu Arndt's Postille, dann einzeln und 1678 auch in lateinischer Sprache gedruckt. Mit Jeremia's Klage: „Ach daß ich Wassers genug hätte in meinem Haupt", beginnend, stellt der Verf. aus tiefbewegter Seele die Schäden der evangelischen Kirche dar und empfiehlt sechs Heilmittel zu ihrer Verbesserung. 1) Die reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes und Privatversammlungen, um in die gründlichere Erkenntniß der Schrift einzudringen. 2) Die Aufrichtung und fleißige Uebung des geistlichen Priesterthums, die Mitwirkung der Laien mit dem Pfarramt durch Erbauung Anderer und namentlich seiner Hausgenossen und das Mitstreiten im Gebet. 3) Die ernste Ermahnung, daß es mit dem Wissen im Christenthum nicht genug sey, daß die thätige Ausübung dazu kommen müsse. 4) Das rechte Verhalten gegen Irrgläubige und Ungläubige, die Polemik in herzlicher Liebe und der lebendige Trieb, den Gegner nicht bloß zu überzeugen, sondern auch zu bessern. 5) Eine Art des theologischen Studiums, wobei den Theologen eingeschärft würde, daß nicht weniger an ihrem gottseligen Leben, als an ihrem Fleiß und Studiren gelegen. 6) Eine andere Art zu predigen, in welcher das Hauptstück wäre, daß das Christenthum in dem inneren, oder neuen Menschen besteht, dessen Seele der Glaube und dessen Wirkungen die Früchte des Lebens. Wie stark und ernst die hier ausgesprochenen Klagen und Anklagen, so weiß der Verf. doch überall durch kirchliche Autoritäten der Vor- und Mitwelt sich sicher zu stellen, worunter auch das Zeugniß seines „hochgeehrten Gönners des berühmten theologus Dr. Calovius" nicht fehlt. Auch war die Schrift vor ihrer Herausgabe von ihm dem Frankfurter Ministerium zur Begutachtung vorgelegt, und Manches nach dem Urtheil desselben geändert worden, so daß der Verf. die Autorität des gesammten Ministeriums einer Reichsstadt in seinem Rücken hatte. Unrichtig ist es, diese Pia desideria nur als eine vereinzelte Stimme in der Wüste anzusehen; eher ist sie als die Oberstimme zu bezeichnen unter vielen von verschiedener Höhe und Tiefe, die neben und nach ihr erklungen sind, denn Spener selbst ist nur eine der vornehmsten unter den zahlreichen Blüthen, welche der lebendiger gewordene Glaubensgeist seit der Mitte jenes Jahrhunderts in fast allen Theilen Deutschlands hervorgetrieben.. Eine neue Geistesphase war durch Alles, was vorangegangen, vorbereitet namentlich durch die Prüfungen der Kriegszeiten und die während dessen immer fühlbarer gewordenen Mißstände der Kirche — um eine neue, auf die christliche Praxis gerichtete Frömmigkeit hervorzurufen. Spener selbst spricht um das Jahr 1677 in einer merkwürdigen Aeußerung dies Gefühl aus; „daß an mehreren Orten", schreibt er, „auch die Studiosen ihr Haupt erheben, habe ich selbst mit Freude wahrgenommen. — Solche Bewegungen der Geister, wie sie gleichzeitig bei Vielen wahrgenommen werden, sind ein unzweifelhaftes Zeichen der göttlichen Wirksam-

---

*) Die später von Spener unterdrückte, auch noch auf seinem Sterbebette beklagte, daher auch nicht wieder abgedruckte und selten gewordene Predigt, welche er selbst dem Einflusse seines Dannhauer zuschreibt, findet sich im Auszuge in den „Unschuldigen Nachrichten", 1717. S. 613.

keit und scheinen zu zeigen, daß eine Zeit anbreche, wo Gott sich seiner Kirche erbarmen will. Wisse, daß auch nicht bloß in unserer Kirche jene Richtung vorhanden sey, sondern auch unter den Reformirten sich ziemlich Viele finden, welche ernstlich die Sache Gottes treiben, ja selbst im römischen Reich und seiner dichten Finsterniß trachten Mehrere mit ernsterem Verlangen nach einer Besserung ihrer Zustände. Certe jam ab aliquo tempore videbar mihi, notare aliquid analogon ei saeculo, cum reformatio divina magni nostri Lutheri coelitus instaret" (cons. lat. III, 168), (vgl. den Art. „Pietismus"). In wie vielen Herzen das warme und beherzte Wort damals ein Echo gefunden, zeigen die zur Beurtheilung der damaligen kirchlichen Phase so wichtigen Mittheilungen aus den mehr denn neunzig aus allen Gegenden Deutschlands von den berühmtesten Theologen empfangenen Briefe, welche Spener in der Beantwortung der Schrift: „Unfug der Pietisten", veröffentlicht hat. Sie sind das deutlichste Zeichen, daß Spener nur Dem den Ausdruck gegeben, was damals in Vieler Herzen lebte. Auch Calov findet sich unter denen, welche ihre Approbation aussprechen, wie denn überhaupt zwischen ihm und Spener bis zum Jahre 1681 ein freundschaftliches Verhältniß besteht, seit welcher Zeit der Darmstädtische Oberhofprediger Mentzer die Absichten Spener's auch bei Calov verdächtigt*). Nur in Straßburg erfuhr Spener eine ungünstigere Beurtheilung, wie Spener selbst sagt, er habe nirgend rigidiores censores gefunden, als in seiner Vaterstadt (consilia lat. III, 113). Hier war es Bebel, derselbe Mann, mit welchem Spener von Dresden aus über seine Berufung an Calov's Stelle die Correspondenz führt, von dem die dortige Fakultät ungünstig gestimmt worden war, obwohl er willig erklärte, daß weniger auf Spener, als auf seine Schüler die Schuld falle. —

Nachtheiliger für Spener's Ruf wurden die Collegia pietatis. An sich ließ sich vom Standpunkte der Orthodoxie aus nichts gegen dieselben einwenden. Die Schmalkaldischen Artikel hatten ausdrücklich ausgesprochen, daß das Evangelium auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum zu fördern sey. Im Jahre 1631 war der Wittenberger Fakultät der Plan zu einer „Fraternität oder Philadelphia unter guten Freunden aufzurichten", zur Begutachtung vorgelegt und von derselben nicht gemißbilligt worden (cons. Wittenb. III, 147). Auch sonst hatte damals der Associationstrieb solche Versammlungen Gleichgesinnter herbeigeführt, wie z. B. in Lübeck (Arnold, K.-Gesch. II. Thl. 3. Kap. 15.). Auch Calov spricht sich nur billigend über solche Laienversammlungen zur Begründung schriftmäßiger Erkenntniß aus. Es waren aber die bei Erweiterung und Vervielfältigung derselben sich anschließenden Mißbräuche, die Exklusivität, die theilweisen Excentricitäten, die Neigung zum Separatismus von Communion und gemeinsamem Gottesdienst, welche nach einigen Jahren ihres Bestandes die gehässigsten Verdächtigungen hervorriefen. Man sprach von Errichtung einer neuen Religion, eines labadistischen Separatismus von der Kirche, von quäkerischer Schwärmerei und von den Collegia pietatis wurde der neue Sektenname Pietisten entlehnt. Unter den Gegnern, welche Spener in Folge dieser Bewegung in der Nähe erwuchsen, war der einflußreichste der ihm früher befreundete Oberhofprediger Mentzer in Darmstadt. Diesem stand damals ein ernst-christlicher Mann, der nachmalige Hamburger Pastor Johann Winckler als Hofprediger zur Seite und fand sich auf das Verlangen einiger Erweckten, 1675 aufgefordert, auch in Darmstadt solche Zusammenkünfte einzuführen, unter

---

*) In der handschriftlichen Briefsammlung von Joh. Müller in der Hamburger Stadtbibliothek findet sich auch eine Anzahl Briefe von Calov, worunter S. 202 ein Brief Spener's vom 4. Decbr. 1677, worin derselbe mit großer Freimüthigkeit die Schriften des als Schwärmer verdächtigten Hoburg theilweise in Schutz nimmt und mit dem Bekenntnisse nicht zurückhält, daß auch er öffentlich zu ermahnen pflege, wenn seine Zuhörer auch die Schriften von noch so großen Lehrern läsen, denselben nicht mehr zu trauen, quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare, utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit αὐτόπιστος.

der eifrigen Mitwirkung eines Kammerrath Kriegsmann, dessen treffliche Symphonesis Christianorum ein schönes Zeugniß von seiner Gesinnung ablegt. Durch diese ihm zu stark und exklusiv auftretende Frömmigkeit in seiner nächsten Umgebung ließ sich Mentzer — mit ihm zugleich dessen Neffe, Pfarrer L. Hanneken in Gießen — auch gegen Spener einnehmen, und machte, wo er konnte, seinen Einfluß gegen ihn geltend. Auch ein literarischer Gegner, Dilfeld in Nordhausen, trat 1679 in der theosophia Horbio-Speneriana gegen ihn auf und bestritt in dieser Schrift die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zur wahren Theologie. Spener antwortete in der „Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen“, und dieser Angriff hatte keine weiteren Folgen. Ernstlich ließ sich aber auch Spener angelegen seyn, die ohne seine Schuld entstandenen separatistischen Neigungen unter seinen Anhängern zu bekämpfen, welche, wie er sagt, gerade die Besten von ihnen von ihm abgeführt hatten. Er that dieses in der vortrefflichen Schrift „der Klagen über das verdorbene Christenthum, Mißbrauch und rechter Gebrauch“, 1684. und erreichte durch diese Schrift, daß „fast alle Irregewordene“ wieder zurückgeführt wurden, doch erhielt sich seitdem in den umliegenden Grafschaften der Separatismus bis in die jüngste Vergangenheit. Daraus, daß Spener sich abhalten lassen, die Erbauungsstunden in seinen späteren Wirkungskreisen, in Dresden und Berlin, einzuführen, hat man den Schluß seiner späteren Mißbilligung derselben gründen zu können geglaubt. Dem ist jedoch nicht so. Zwar spricht er in seinem Lebenslaufe aus, „den verhofften Nutzen daraus aus mehreren Ursachen nicht erhalten zu haben.“ Zugleich aber auch, daß er an dem Segen derselben nicht zweifele, und als im Jahre 1700 unter seinem Nachfolger Arcularius in Frankfurt die Erbauungsstunden verboten werden, schreibt er an Francke: „In Frankfurt sind vor vierzehn Tagen christlichen Leuten alle ihre zur Erbauung veranstalteten Zusammenkünfte, die nunmehr 30 Jahre nicht ohne Segen und viel Frucht gewährt haben, bei hoher Strafe verboten worden, weil das Ministerium von der Adventszeit an auf der Kanzel dagegen detonirt, bis sie endlich bei'm Magistrat solches Gebot herausgezwungen. Ich sorge, die liebe Stadt treibe damit viel Segen von sich.“

So hatte Spener zwanzig Jahre lang seine segensreiche Thätigkeit in Frankfurt entfaltet und in ganz Deutschland war sein Name bereits ein ehrenvoll bekannter geworden, als unvermuthet der Ruf zu der — man kann sagen — damals höchsten kirchlichen Stellung in Deutschland an ihn erging. 1686 erhielt er den Ruf als Oberhofprediger und Mitglied des Oberconsistoriums in Dresden. Der Ruf Sachsens als Wiege der Reformation, das Direktorium desselben in dem corpus evangelicorum, seine zwei berühmten theologischen Fakultäten in Leipzig und in Wittenberg und der große beichtväterliche Einfluß der sächsischen Oberhofprediger auf die Kurfürsten gaben dieser Stellung eine vorzugsweis hervorragende Bedeutung. Aus der im Archiv des Hallischen Waisenhauses aufbewahrten Correspondenz des Hofpredigers und Oberconsistorialraths Sam. Ben. Carpzov mit Spener über diese Berufung geht hervor, daß sie in dem persönlichen Wunsche des Kurfürsten, Georg III. begründet war, der durch das Verhalten Spener's gegen ihn bei einer Communion in Frankfurt besondere Zuneigung zu dem Manne gefaßt hatte. Das Nähere hierüber enthält eine Mittheilung des v. d. Hardt, des ehemaligen Intimus Spener's an den bekannten Gottl. Stolle*).

„Als einst Johann Georg III. von Sachsen in Frankfurt krank geworden, habe er von Spener verlangt, ihm die Beichte abzunehmen. Dieser aus Widerwillen gegen die Beichte habe sich geweigert, sich aber unter der Bedingung bequemt, daß Ihro Durchlaucht ohne Titel und Ceremonieen mit ihm handeln möchte, welches dem Kurfürst gefallen, so daß er gesagt, er wisse gar wohl, daß er bei gegenwärtigem Zustande nicht als Kurfürst, sondern als Sünder zu consideriren sey, da ihn denn auch Spener in dem

---

*) Stolle's Reisetagebuch, herausgegeben von Guhrauer in der Zeitschrift für Geschichte von Ad. Schmidt, Thl. VII. S. 404.

ganzen Aktus nicht anders als „Er“ betitelt; mit dieser Aufrichtigkeit habe er verursacht, daß ihn der Kurfürst nachher nach Dresden berief.“ Spener, der bei seinem Rufe nach Frankfurt beobachteten Resignation getreu, erbittet die Entscheidung von dem Frankfurter Magistrat, und da dieser sich weigert, legt er sie in die Hände von viel erprobten theologischen Freunden: Scriver in Quedlinburg, Seipp in Pyrmont, Spizel in Augsburg, Winckler in Hamburg und Korthold in Kiel*). Die Stimmen der rathgebenden Freunde hatten sich sämmtlich für die Annahme entschieden, und so rüstete sich denn der Mann Gottes zu seinem neuen Beruf. Auf das, was ihm der Herr an den einzelnen Seelen in Frankfurt geschenkt, konnte er mit Dank und Freude zurückblicken, wiewohl er auch in dieser Hinsicht bekennen zu müssen glaubt: „Die Zahl der Seelen aber, die zu dem rechtschaffenen Wesen, das in Christo Jesu ist, gekommen wären, ist so schwach, daß es nie anders als mit Betrübniß, Schrecken und Furcht vor Gottes Gericht ansehen kann“ (Bedenken II, 670). Untröstlich aber spricht er im Hinblick auf das Ganze der Kirche. „Du schreibst mir“, sagt er in einem Briefe an Carpzov vom 15. Januar 1686, „daß ich durch meine Bemühung die Frankfurter Kirche von Flecken und Makeln gereinigt erblicke, wogegen ich sagen muß, daß ich vielmehr bei einem Blick auf unsere Stadt durch meine Bemühung auch nicht ein einziges Aergerniß abgethan sehe, ja vielmehr die öffentlichen Aergernisse unter denen, die das Staatsruder führen, nur im Zunehmen erblicke.“ Desto weniger verspricht er sich im Voraus von seiner Wirkung an einem Hofe. Unter der schmerzlichsten Bewegung seiner Anhänger verläßt er am 10. Juli 1686 den Ort seiner zwanzigjährigen Arbeit. „Welch' ein trauriger Abschied“, schreibt Diefenbach; „am Tage seiner Valetpredigt, als wirklich die Abreise eintrat, ist meine Feder zu wenig und mein Gemüth zu sehr voller Schmerzen, um es zu beschreiben. Unter meinen Landsleuten habe ich den letzten Segen von diesem werthen Lehrer empfangen, als der ich ihn bis über Hanau hinaus begleitet.“

Allerdings stellte der neue Wirkungskreis, in welchen Spener eintrat, einen viel ausgedehnteren Einfluß in Aussicht, als der frühere; aber so sehr war der Einfluß dieser neuen Stellung von Bedingungen abhängig, daß sich sein Umfang noch nicht übersehen ließ. Wie beschränkt auch in Frankfurt die Macht des geistlichen Ministeriums: die Wirkung des Seniors desselben wog doch so viel, als das Gewicht seiner Persönlichkeit; in Dresden dagegen war Spener die einzelne Speiche im büreaukratischen Triebrade. Zwei weltliche und zwei geistliche Mitglieder hatte das Oberconsistorium: auf den Oberhofprediger fiel nur Ein Votum, dabei gab häufig noch die Autorität des Präsidenten den Ausschlag und Kirchensachen von gemischter Competenz gingen an den Geheimerath, um schließlich dem Kurfürsten vorgelegt zu werden. Der Einfluß, welchen der Oberhofprediger als Beichtvater auf den Fürsten auszuüben vermochte, bestimmte das Maß seines Einflußes überhaupt. Auf den kriegerischen Georg III., der fast immer zu Felde lag, einen Einfluß zu gewinnen, war schon darum schwer, weil er selten und stets nur auf kürzere Zeit in seiner Hauptstadt weilte. Schon einige Monate nach seinem Antritte hatte Spener dies erfahren müssen. „Ja aus unsers lieben Kurfürsten Mund“, schreibt er vom 8. Septbr. 1686 (Bedenken II, 702), „sollen etliche Kavaliers gehört haben, daß er gesprochen, er hätte nicht gemeint, daß ihm Einer das Herz hätte sollen rühren können. Nun ist mir wohl herzlich leid, daß der Herr so gar selten in Dresden, wie er denn in neun Wochen, daß ich hier bin, nicht mehr als viermal und

---

*) Das Gutachten Scriver's, wie auch die Verhandlungen Carpzov's mit Spener sind aus einem Manuskript des Hallischen Waisenhauses mitgetheilt in der Deutschen Zeitschrift 1853. S. 309. Karakteristisch für Spener's Sinn ist bei jenen Unterhandlungen, daß Carpzov ihn erst auffordern muß, auch nach dem Gehalte zu fragen und dies festzustellen. Es belief sich auf 875 Thlr., 156 Thr. als Mitglied des Oberconsistoriums und 40 Thlr. Beichtgeld bei der jedesmaligen Communion des Kurfürsten.

schwerlich auf ein paar Tage hier gewesen. Gemeiniglich Samstag gekommen und Montag wieder weggereist." Und Schlimmeres stand noch bevor.

Die erste gegnerische Bewegung ging von Leipzig aus. Die Theologenwelt gegen Ende dieses Jahrhunderts hat man sich nicht mehr als jene in der Objektivität des Dogma's erstarrten, mit Eisen umpanzerten Streithelden zu denken, wie sie am Anfange des Jahrhunderts aufgetreten waren. Eine größere Betheiligung des Subjekts an dem Objekt der Lehre hatte mehr Platz gegriffen, die Förderung praktischer Frömmigkeit galt bereits Vielen als eine Aufgabe, welche der Theologe nicht weniger als die Reinheit der Lehre sich am Herzen liegen lassen müsse, und so galten auch die damaligen Leipziger Theologen, am meisten Olearius, doch auch Carpzov und Alberti als Männer, denen um die Frömmigkeit zu thun war, — wenn freilich daneben für ihr eigenes Selbst vielleicht noch mehr. Jedenfalls war für Leute wie sie eine Hingabe und eine Selbstverläugnung für die Sache Gottes, wie die eines Spener, nur ein strafender Spiegel, durch welchen sie sich in ihrer eigenen Halbheit und Unlauterkeit beschämt fühlen mußten. Es galt von ihnen, was Spener von seiner Dresdener Umgebung sagt (Briefe an Rechenberg [cod. ms. bibl. univ. Lips.] S. 512): „Wie können sie ernstlich Den lieben, der das nicht billigt und liebt, was ihre Lust ist?" Wie von ihnen ein Eifer um das Haus Gottes, wie der von Spener, angesehen werden mußte, mag man folgendem karakteristischen Zuge abnehmen. Der oben erwähnte Winckler, der unterdeß an eine der ungemein großen Hamburger Parochieen versetzt worden war, hatte sich von Hamburg aus 1688 von der Leipziger Fakultät ein Gutachten darüber erbeten: „Ob ein Pastor, welcher nach Beschaffenheit des Kirchenwesens den Zustand seiner Gemeinde weder erkennen, noch ihr die schuldige Seelsorge erzeigen kann, ein verus und legitimus pastor sey, und ob er nicht bei so bewandten Umständen sein Amt aufgeben könne. Er habe 30,000 Pfarrkinder und könne nur durch seine Predigten und alle vier Wochen durch eine Kinderlehre auf sie wirken; von 10,000 schulfähigen Kindern gingen höchstens 3000 zur Schule." Die Antwort der Fakultät lautete: „Der Herr spricht, in seinem Kirchspiele wären über 30,000 Menschen. Dieses ist zwar viel, aber der Prophet Jonas hatte in seinem Kirchspiel zu Ninive mehr denn 120,000 Seelen, wie zu sehen Jon. 4, 11. Wer will nun glauben, daß Jonas vor jedweden seiner Zuhörer habe in specie und in individuo Sorge getragen." — Dazu war das sächsische Ehrgefühl durch die Berufung eines ausländischen Theologen zu jener höchsten geistlichen Stelle sehr verletzt, auf welche sich überdies gerade Carpzov besondere Hoffnung gemacht. Seine Erbitterung steigerte sich, als auf Spener's Antrieb vom Oberconsistorium eine Rüge an die Fakultät erging, sich der Auslegung der heil. Schrift mehr zu befleißigen. Jahre nämlich verstrichen, wo überhaupt kein exegeticum gelesen wurde. Unglaublich erscheinen die Erfahrungen, welche Spener bei den Kandidatenprüfungen machte. Im Februrr 1687 schreibt er an Rechenberg (a. a. O. S. 91): „Mit Schmerzen nehme ich wahr, daß unter den Examinanden wenige sind, die nur eine mittelmäßige Kenntniß des Neuen Testaments besitzen (vom Alten Testament gar nicht zu sprechen). Immo plerique graeca non intelligunt. Hujus tamen linguae in scholis et gymnasiis cognitionem jam comparasse debebant." Nun hatten in Leipzig 1686 einige Magister angefangen, in einem collegium philobiblicum das Schriftstudium in den Grundsprachen zu betreiben und fanden bei der Fakultät selbst Beifall und Unterstützung. Als jedoch mehrere derselben, Francke, Anton, Schade in engere Verbindung mit Spener traten und seit 1689 zu eigener und anderer Erbauung in deutscher Sprache collegia biblica angefangen hatten, an denen auch Laien Antheil nahmen, beginnt Carpzov gegen die „Pietisten" zu predigen, und führt jenen Frankfurter Sektennamen auch in Sachsen ein. Auch Alberti, früher mit Spener befreundet, fängt seit dieser Zeit zu polemisiren an. Diese Erbitterung erhielt noch stärkere Nahrung durch das von Thomasius — einem Verwandten Rechenberg's, des Schwiegersohns von Spener, mithin auch mit Spener verwandt — seit

1688 herausgegebene satyrische Journal: „Freimüthige, lustige und ernsthafte Gedanken“, in welchem die Geistlichkeit und insbesondere Carpzov und die Proff. extr. Alberti und Pfeifer unbarmherzig mitgenommen wurden. Dafür sollte nun Spener mit verantwortlich seyn, während dieser in seinen Briefen wiederholt Rechenberg beschwört, den Thomasius zu warnen und zurückzuhalten. Es werden nun nicht bloß die collegia biblica, sondern auch die philobiblica als die Pflanzschulen von jenen unterdrückt und Francke, der vor Gericht gezogen wird, wählt zum großen Leidwesen für Spener Thomasius zu seinem Defensor.

Unterdeß bereitete sich aber ein anderes Ungewitter für Spener vor. In seiner amtlichen Thätigkeit in Dresden hatte er, wie in Frankfurt, von Anfang an das Katechismusexamen sich angelegen seyn lassen. Eine allgemeine Anordnung, dasselbe in Sachsen wieder in Gang zu bringen, war schon vor Spener's Ankunft beschlossen, aber nicht in Ausführung gebracht worden. Auf mündliche Erlaubniß des Kurfürsten begann er in seinem eigenen Hause und „von vornehmen und gemeinen Leuten, auch von Standespersonen wurde es in großer Menge besucht“, während hoffährtige Theologen sich spöttisch vernehmen ließen, der Kurfürst habe einen Oberhofprediger haben wollen und statt dessen einen Schulmeister bekommen. Als der Raum zu eng wurde, öffnete die Kurfürstin ihre eigene Kapelle. Diese, eine dänische Prinzessin, und ihr Hofstaat gehörten überhaupt zu seinen größten Verehrern. Eine traurige Begegnung mit dem Kurfürsten sollte indeß bald seine ganze Stellung in Dresden zu einer unmöglichen machen. Die Theilnahme des Fürsten für ihn hatte überhaupt bald nachgelassen und Spener klagt, daß seine Besuche des Gottesdienstes immer seltener wurden. Nun trat ein, was Spener in einem Briefe an Rechenberg vom 14. März 1689 meldet. „Da von der Beleidigung des Kurfürsten unsere ganze Stadt voll ist und die Fama auch zu Euch die Kunde bringen wird, bloß in der Absicht, damit Du wissest, was daran ist, schien es mir gut, Dir die ganze Sache mitzutheilen. Du erinnerst Dich, daß ich vom Kurfürsten berufen worden, nicht bloß, um in der Hofkapelle zu predigen, sondern auch als sein Beichtvater. Im Bewußtseyn dessen, was zur Pflicht dieses Amtes gehört, habe ich anfangs, so oft er zum Abendmahl zu gehen beschlossen hatte, um Zugang gebeten und ihn erhalten, und habe mich dessen bedient, um Alles, was zur Gewissensprüfung dient, ihm unter vier Augen vorzulegen. Als ich das aber dies letzte Mal beabsichtigte, bin ich nicht zugelassen worden, und habe auch später die Hoffnung zugelassen zu werden verloren. So mußte denn ein anderer Weg versucht werden, wenn ich nicht zu sehr mein eigenes Gewissen verletzen wollte. Dazu gab die Gelegenheit der neuliche Bußtag, an welchem ich privatim ihn anzusprechen, wenn er in der Stadt wäre, beschlossen hatte, um von dem, was zur Buße nöthig, Ermahnung zu thun, wo nicht, ein Schreiben desselben Inhalts zu erlassen. Ehe indeß jener Tag kam, war der Fürst schon nach Moritzburg gegangen. So habe ich denn den Entschluß, den ich nach reiflicher Ueberlegung und wiederholtem Gebet gefaßt, ausgeführt und ein ziemlich langes, freimüthiges, doch auch bescheidenes Schreiben an den Kurfürsten gefertigt, worin ich den Zustand seines Lebens und was darin mit dem göttlichen Willen streitet, auseinandergesetzt, unter Hinzufügung dessen, was seinen Sinn unter göttlichem Beistande zur Aenderung bewegen konnte. Hierüber habe ich aber vorher mit Niemand verhandelt, weil ich glaubte, daß sich dies in einer Sache, die das Gewissen des Kurfürsten beträfe, und wo ich als Beichtvater aufträte, gezieme. Diesen Brief habe ich ihm versiegelt zugeschickt mit einem andern, worin ich bat, da ihm meines Wissens die meisten Briefe vorgelesen wurden, daß er den eingeschlossenen für sich behalte, um ihn gelegentlich zu lesen. Nachdem er ihn gelesen, ist er, vielleicht auf Anstiften seiner Umgebung, ganz in Zorn entbrannt und hat, ich weiß nicht welche Drohungen und andere harte Worte, wie katholisch werden zu wollen, ausgestoßen. Am folgenden Tage hat er auch einen Brief von drei Blättern, dem er den meinigen beigeschlossen, an mich geschrieben, worin er damit anfängt, mir für meine Sorge um ihn

zu danken, über Mehreres sich entschuldigt, aber denen droht, die mir dies hinterbracht u. a. An demselben Tage schrieb er auch der v. Schellendorf und v. Neitzsch, indem er beiden den Hof, und wenn ich mich recht erinnere, auch die Theilnahme an meinen katechetischen Uebungen untersagte, als ob sie mir das zugetragen hätten, was ihm mein Brief vorwarf, obwohl sie hierin ganz unschuldig, besonders die Schellendorf, die ich nur einmal gesehen und nie gesprochen habe. Der Kurfürst bleibt aber bei dieser Meinung und ändert nicht, was er verboten hatte. Nach einigen Tagen schrieb ich also abermals an ihn, berichtete etwas, was er zu wissen begehrte und bezeugte die Unschuld jener Frauen in dieser Sache. Aber auch diesen Brief, wahrscheinlich aus Furcht eines unangenehmen Inhalts, schickte er mir am andern Tage unerbrochen durch den Geheimrath Knoch zurück. Was von da an geschehen, weiß ich nicht, außer daß sie sagten, die Leidenschaft habe etwas abgenommen, doch habe er sich in seiner Hitze verschworen, niemals mehr meine Predigten zu besuchen, und daß er diesem Eide getreu bleiben werde. Ich fragte unseren praeses consistorii, als er auf Befehl mit mir sprach, ob der Fürst an meine Entlassung denke, ich würde nicht nur gern zustimmen, sondern sie auch als eine Wohlthat anerkennen, in dem Vertrauen, daß mir Gott, wo es auch sey, eine noch größere Zuhörerschaft verschaffen würde, als jetzt und somit einen noch reichlicheren Gebrauch meiner Gaben. Es wurde mir geantwortet: „An meine Entlassung denke der Fürst, könne sie aber nicht gewähren, damit nicht wegen dieser Ursach das Auge von ganz Deutschland auf ihn gezogen werde."

Worin die beichtväterliche Vorhaltung vorzüglich bestanden, ist in den Schleier des beichtväterlichen Geheimnisses gehüllt geblieben, doch lassen einige Andeutungen in den Briefen an Rechenberg darauf schließen. „Was man Euch", schreibt er am 15. April 1689, „von der Krankheit des Kurfürsten berichtet hat, ist nicht zu uns gelangt, aber wenn er so zu leben fortfährt, haben ihm die Aerzte einen plötzlichen Tod verkündigt." Und im September desselben Jahres erfüllt sich diese Befürchtung: der Fürst stirbt im 45. Jahre seines Lebens auf einem seiner Feldzüge in Tübingen — visceribus internis pridem corruptis — setzt Spener hinzu. Georg III. war, wie Gerber aus Erfahrung versichert, ein aufwallender, doch auch leicht zu beschwichtigender Karakter, daher hätte wohl auch jene leidenschaftliche Erregung sich wieder gelegt, aber da es nicht an Aufhetzern fehlte, so hatte sich seine Abneigung gegen Spener noch gesteigert und wie dieser am 1. Decbr. 1690 meldet, hatte der Kurfürst dem Präsidenten des Geheimenraths geschrieben, daß sie schleunigst seine Versetzung bewirken müßten; so wenig könne er seinen Anblick mehr ertragen, noch weniger meine Pedigten hören, daß er genöthigt seyn würde, seine Residenz zu verlegen. An der Spitze des Geheimenraths stand damals der frommgesinnte von Gersdorf, auf dessen Antrieb mehrfache ernste Gegenvorstellungen versucht, aber von dem Fürsten mit Entschiedenheit zurückgewiesen wurden. Man suchte Spener zu einer freiwilligen Abdankung zu bewegen, aber standhaft verweigerte er, auch wenn er täglich in Dresden auf Dornen gehen müßte, den ihm von Gott anvertrauten Posten nach eigenem Entschlusse zu verlassen. Von Berlin aus war schon vorher ein Antrag an ihn ergangen, von ihm jedoch die Antwort erfolgt, daß die beiden Höfe dieses unter sich ausmachen möchten. Da man in Berlin nicht glauben konnte, daß der Kurfürst in eine Entlassung willigen würde, so war die vacante Probsteistelle einem Andern zuertheilt worden. Da jedoch dieser nach einem Jahre starb und die Stelle wieder erledigt war, so wird nun von dem Geheimenrathe an den sächsischen Gesandten in Berlin der Auftrag ertheilt, dahin zu wirken, daß der Brandenburgische Hof sich selbst Spener'n ausbitten möchte (Epp. ad Rechenberg. p. 590)*). Frohlockend meldet Spener seinem Rechenberg am 7. April 1691, daß die Stunde seiner Erlösung geschlagen und die Vokation von Brandenburg zum Consistorialrath und Probst an St. Nikolai eingegangen sey. —

*) In dem königlichen Dresdener Archiv befindet sich ein Fascikel mit den hierher gehörigen Aktenstücken: „Bericht über den Abgang D. Speneri".

Kaum war die fürstliche Ungnade zur Kunde der Gegner Spener's gelangt, als der zurückgehaltene Groll auf allen Seiten hervorbricht. Sein geistlicher College im Oberconsistorium, Sam. Bened. Carpzov, der Bruder des gegen Spener erbitterten Leipziger Carpzov, hatte sich allmählich durch seinen Bruder umstimmen lassen. An der Spitze des Consistoriums als Präses stand nicht mehr der fromme Karl von Friesen, durch welchen die Berufung Spener's gegangen war. Wenige Tage nach dem Eintreffen desselben in Dresden, am 29. Juli 1686, war derselbe gestorben; seit 1687 bekleidete v. Knoch jenes Amt, ein Mann, der das höchste Vertrauen des Fürsten genoß und Spener'n wenigstens nicht günstig war. Kaum war der Abgang Spener's entschieden, so trat der gehässige Leipziger Carpzov in einigen unter der Autorität der Universität veröffentlichten Osterprogrammen gegen den Pietismus auf. Unter seiner Mitwirkung erschien von einem Pfarrer Roth in Halle die gemeine Schmähschrift „Imago pietismi". Mit diesen Schriften war die Schleuse der nun von allen Seiten her sich ergießenden Ausbrüche der bisher verhaltenen Leidenschaft geöffnet.

Wie erwähnt, war die Vokation nach Berlin nicht aus eigener Bewegung des Brandenburgischen Kurfürsten hervorgegangen. Die auf Ehre und weltlichen Pomp gerichtete Gesinnung Friedrich III. ließ von vornherein keine besondere Theilnahme für den Zeugen eines ernsten Christenthums erwarten. Die zweite Gemahlin desselben, Sophie Charlotte von Hannover, ist durch ihre Skepsis in Religionssachen bekannt, auch sieht man aus Spener's Briefen an Francke, daß er zu dem Kurfürsten und seit 1701 zu dem Könige keinen Zutritt hatte, die Königin aber ihm geradezu feindselig gesinnt war (s. den Art. „Pietismus"). Der Präsident des Consistoriums seit 1695 Kanzler v. Fuchs, vertrat die Toleranzgrundsätze des brandenburgischen Hauses, ohne der Sache des Pietismus eine besondere Zuneigung zu schenken. Eine gleiche Stellung nimmt der damals (bis 1697) allmächtige Oberpräsident v. Dankelmann ein. Im Consistorium, in welchem damals die beiden lutherischen Pröbste und ein reformirter Theologe vereinigt waren, hatte Spener an dem Probst von Köln an der Spree, Lütkens, einen von ihm hochgeachteten, wenn auch nicht näher vertrauten Collegen, einen ernsten Bibelforscher im Sinne Sandhagen's. Eine eigentliche Stütze fand er indeß nur in Einem Mitgliede des königlichen Geheimenraths, dem in christlicher Freundschaft mit ihm verbundenen Herrn von Schweinitz — vir pietate nulli secundus, wie Spener von ihm schreibt, dessen Gemahlin die Schwester des ihm in Dresden befreundeten von Gersdorf war. Bei alledem war seine Berliner Stellung um Vieles erfreulicher, als die, welche er in Sachsen verlassen hatte. Er befand sich nun unter einer Regierung, welche damals die Beförderung der Toleranz zur Regierungsmaxime erhoben hatte; aller Zelotismus, namentlich gegen die reformirte Kirche, war den Geistlichen untersagt. Unter diesen herrschte daher im Allgemeinen eine mehr auf das Praktische gerichtete Gesinnung. Seine Zuhörerschaft war eine viel zahlreichere, als die der kleinen Hofgemeinde in der Dresdener Hofkapelle. In Schade erhielt er einige Monate nach seinem eigenen Amtsantritt einen ihm von Leipzig aus befreundeten Geistesgenossen; auch ließ sich durch seinen Freund Schweinitz manches direkt an oberster Stelle erreichen und v. Fuchs selbst, der zwar — um den Kurfürsten, wie er erklärte, nicht in den Verdacht eines theologischen Parteihauptes zu bringen — den Pietismus nicht eigentlich begünstigte, war doch der intoleranteren orthodoxen Partei noch mehr abgeneigt. Wie in Frankfurt und Dresden begann Spener auch hier sofort die Katechismusübungen, predigte zweimal in der Woche und versammelte Kandidaten, deren er auch in Berlin, wie früher in Dresden und Frankfurt, immer einige bei sich in Kost und Wohnung hatte, zu einem collegium philobiblicum um sich. Weitergreifend noch als diese unmittelbare, persönliche Thätigkeit durch Wort und Schrift, war der mittelbare Einfluß, durch welchen er bei der Stellenbesetzung mitwirkte, einer großen Anzahl gleichgesinnter, zum Theil verfolgter Männer Anstellung verschaffte und namentlich die Hallische Fakultät mit jenem theologischen Kleeblatt, welches sie zur Pflanzschule der pietistischen Theologie machte, besetzte: Breit-

haupt, Francke, Anton. Auch Joach. Lange wurde durch seine Bemühungen nach Besiegung der Abneigung des Herrn v. Fuchs, als Adjunkt der theologischen Fakultät durchgesetzt und Freylinghausen als Pastoraladjunkt von Francke.

Ebenso wirkte er bei der Wahl der Commissarien in den Hallischen Predigerstreitigkeiten des Stadtministeriums mit Francke mit, zu deren erster 1692 Seckendorf und 1699 bei der zweiten der ehemalige liefländische Generalsuperintendent Fischer, Francke's vertrautester Freund, an die Spitze der Commission gestellt wurden. Fortgesetzt war er thätig, frommgesinnten, zum Theil aus dem Auslande vertriebenen Pfarrern Anstellungen zu verschaffen. Einige von den mit Eifer betriebenen Berufungen, welche für die lutherische Kirche Brandenburgs von großem Einfluß hätten seyn können, hatten keinen Erfolg gehabt. So die von Francke mit Impetuosität betriebene Angelegenheit der Berufung von May in Gießen, eines ächten Geistesgenossen Spener's, an die im Jahre 1704 durch den Abgang Lütken's erledigte Probststelle in Berlin. „Wird nicht der Segen Speneri Ihn in die Ewigkeit begleiten"? schreibt Francke an May. „Gießen kann wieder einen Mann kriegen, den der Segen Maji umfange, aber Berlin will Majum haben und keinen andern, der wie Jakob von Isaak den Segen von Spenero empfange. Sollte Er den Finger Gottes nicht sonst merken als aus meinem Rathe? Das sey ferne. Neiget sich doch sein Herz nach Berlin, ehe Er noch meine Meinung gehöret, Er hat mich auch zu lieb dazu" *). — Wo nur irgend bei den an verschiedenen Orten ausbrechenden pietistischen Ausschreitungen, Anklagen und Beschwerden bei dem Consistorium und Geheimenrath einliefen, war es Spener, der den Vermittler und Beschwichtiger machte. Von Halle lief das Gerücht ein, daß Francke und Freylinghausen in den Häusern hin und her das Abendmahl austheilten, die Unwürdigen von der Theilnahme auszuschließen unternähmen, das Beichtgeld zurückwiesen, daß von Kandidaten hie und da in den Häusern Erbauungsstunden gehalten würden, schwärmerische Bücher unter den Studenten cirkulirten; aus Halberstadt, Quedlinburg, Erfurt, daß visionäre Männer und Frauen aufträten, Todtenerweckungen versucht würden; in Berlin selbst verursachte ihm sein theurer College Schade eine Verlegenheit, welche er „das schwerste Anliegen seines Lebens" nennt.

Schon vielen der trefflichsten Diener der lutherischen Kirche war lange vor Spener die herrschende und beziehungsweise unvermeidliche Praxis der Privatbeichte und Absolution schwer auf's Herz gefallen — so vielen Einzelnen im Namen Gottes die Absolution von allen ihren Sünden zu ertheilen, von deren Seelenzustand man sich nicht zu unterrichten vermochte! Der übliche Beichtpfennig gab in den Augen der rohen Menge dieser Absolution um so mehr den Anschein einer Abkaufung der Sünden, und der Beichte den eines bloßen opus operatum. In Frankfurt bestand zwar das Beichtgeld nicht, auch wollte es Spener da, wo es ein Theil des Salariums, nicht abgeschafft wissen; über den andern Mißstand, der für ihn um so fühlbarer, da in der Elsaßer Kirche das Institut der Privatbeichte nicht bestand, hatte er aber desto tiefere Bekümmerniß, je weniger er ohne Vermehrung der geistlichen Kräfte oder Mithülfe vom Laienältesten in großen Städten eine Abhülfe des Uebels wußte. Sein College Schade, in dieser Ueberzeugung mit seinem Lehrer einig, vermochte nun nicht länger, in einer so offenbar das Gewissen verletzenden Praxis fortzugehen. In seiner Alteration über den Mißstand brachte er auch rücksichtslos seine Anklage desselben vor die Gemeinde. Ein 1697 von ihm herausgegebener Traktat schließt mit den Worten: „Es lobe, wer da will, Beichtstuhl, Satansstuhl, Feuerpfuhl!" Ebenso sprach er sich in einer Predigt aus, und bei der nächsten Administration des Sakraments gestattete er sich, der Verpflichtung seines lutherischen Amtes entgegen, nach Gebet und Sündenbekenntniß über die versammelten Communikanten ohne vorangegangene Privatbeichte eine allgemeine Absolution auszusprechen. Diese Vorgänge brachten das ganze lutherische Berlin in Aufruhr, zumal da

*) Eod. ms. bibl. Hamb., epp. Maji.

eine große Anzahl Bürger vor einer abgeordneten, kurfürstlichen Commission ungescheut die Erklärung abgaben, der Privatbeichte sich nicht mehr bedienen zu wollen. Nur den äußersten Anstrengungen Spener's bei dem Oberpräsidenten und dem Präsidenten des Consistoriums gelang es zu erlangen, daß dem Manne unter Befreiung von der Privatbeichte die Fortführung seines Amtes gestattet werden sollte. Da wurde derselbe 1698 von dem Schauplatze der irdischen Kämpfe abgerufen und ein Edikt erfolgte, welches denjenigen, die wider die Privatbeichte Bedenken hätten, die Entbindung von derselben gestattete. Man begreift es, wenn der theure Mann sich gegen Francke darüber beklagt, die empfindlichsten Schmerzen und Sorgen sich nicht von seinen Feinden, sondern von seinen Freunden gemacht zu sehen.

Während Spener so in Berlin Alles aufbieten muß, um die Folgen der von ihm selbst tiefbeklagten Excesse von den Seinigen abzuwenden, entladen sich auf ihn als den ersten Urheber der nun fast aller Orten auftauchenden Schwärmersekte von allen Seiten die maßlosesten Angriffe der Gegner. Es war nicht mehr die alte Art zu streiten, wie sie noch von einem Calov geübt worden, nicht mehr gründliche, theologische Erörterungen über das Objekt enthielten die Libelle eines Mayer, Schellwig, Carpzov, Ulrich Calixt und unzähliger Anderer: Persönlichkeiten, Silbenstechereien, Klatschereien der widerlichsten Art waren an die Stelle getreten. Die Krone setzte diesen vereinzelten Libellen die 1695 von der gesammten Wittenberger Fakultät herausgegebene „christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Sätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern und unrichtigen Gegensätzen aus Hrn. D. Spener's Schriften", 1695 auf. Nicht weniger als 283 falsche Lehren werden dem Gegner hier beigemessen. Aber von dem etwas geistesschwachen Senior der Wittenberger Fakultät, Deutschmann, bearbeitet, war diese Streitschrift ein so leidenschaftliches und haltloses Machwerk, daß auch der bescheidene Spener darüber äußert: „Es ist die Arbeit so übel aus göttlichem Gericht gerathen, daß sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituiret, also daß mir alsobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe mir meine Feinde in die Hände gegeben." Wie liebreich von dem friedfertigen Manne jede etwas gemäßigtere Streitschrift aufgenommen wurde, zeigt seine „gründliche Vertheidigung seiner Unschuld" gegen Alberti im Jahre 1696. Was ihn so freut, ist, daß jener Leipziger Theologe in seiner Polemik gegen ihn, ohne eben harte Reden zu gebrauchen, die Streitpunkte auf wenige reducirt, so daß nun auch Spener in kurzen Worten angibt, auf welche Weise man leicht zur Verständigung gelangen könne*). Man wundert sich der Unermüdlichkeit des vielbeschäftigten Mannes, der jedem irgend erheblichen Gegner eine eigene Widerlegungsschrift widmet. Er klagt selbst darüber, wie viele Zeit, die er besser verwenden könne, durch diese Polemik hingenommen werde. Doch wer in jener Zeit dem Gegner nicht Rede stand, galt als confessus und convictus, und wer sich mit den geringeren Angreifern nicht einlassen wollte, mußte wenigstens Schildknappen aus seinen Freunden gegen sie ausschicken, wie es auch Spener mehrfach that. Jedenfalls sind diese Streitschriften zunächst ein oft rührendes Zeugniß für die Lauterkeit und Demuth der Gesinnung des Mannes, dann aber auch gründlich und gelehrt, nur hätten sie, statt den einzelnen Streitpunkten skrupulös und ermüdend nachzugehen, dieselben mehr unter allgemeine Gesichtspunkte bringen sollen. Unter seinen Vertheidigungsschriften verdient besondere Beachtung die den Wittenbergern entgegengesetzte „aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession" und seine Beantwortung der unter Carpzov's Mitwirkung erschienenen „Beschreibung des Unfugs". Die letztere, 1693 erschienene und dem Kurfürsten von Sachsen dedicirte Schrift enthält eine lehrreiche, historische Darstellung des ganzen Verlaufs der pietistischen Streitigkeiten. Die von ihm in einem beson-

---

*) Die Titel der einzelnen Angriffs- und Vertheidigungsschriften, wie auch ihre Analyse finden sich in Walch's Einleit. in die Streitigkeiten der luther. Kirche Thl. I. II. V., auch bei Canstein und Hosbach.

deren Schreiben von dem Kurfürsten erbetene Untersuchung über die erwähnte Schrift und die sogenannte pietistische Sekte in Sachsen wurde auch wirklich angestellt, und zwar ohne daß von der gegnerischen Seite eine faktische Beweisführung für ihre Beschuldigungen geführt worden wäre.

Noch einen anderen, mit seiner eigenen Sache nicht im Zusammenhange stehenden Kampf hatte Spener in dieser Zeit durchzuführen. Die unter den calixtinischen Anhängern vorhandene Zuneigung zur römischen Kirche hatte unter Leibnitzens Betrieb eine Annäherung an dieselbe bei ihnen herbeigeführt. Der in Königsberg von Dreier und Latermann ausgestreute Same war in einigen Docenten der Universität aufgegangen. J. Phil. Pfeifer, Prof. extraord. der Theologie, hatte sich ziemlich unverhohlen für den Katholicismus ausgesprochen und mußte 1694 seines Amtes entsetzt werden, worauf er zur römischen Kirche übertrat. Einige Beamtenfamilien besuchten regelmäßig die katholische Messe. Ein anderer Professor extraord., Ernst Grabe, hatte dem dortigen Consistorium eine Schrift übergeben mit der Anschuldigung gegen die evangelische Kirche, daß sie durch die Lossagung von der apostolischen Succession ihren christlichen Boden verloren. Bei dem Aufsehen, welches diese Vorgänge machten, wurde von dem Kurfürsten die Beantwortung dieser Schriften dreien angesehenen Theologen übertragen, worunter Spener, dessen gründliche Schrift: „Der evangelischen Kirche Rettung vor falschen Beschuldigungen", 1695, auch wirklich dahin wirkte, den Grabe, der sich schon nach Wien begeben, von dem Uebertritte zur römischen Kirche abzuhalten, wiewohl er sich nun nach England begab, um sich der episkopalen Kirche anzuschließen. Kurze Zeit darauf (1697) mußte Spener die schmerzliche Erfahrung machen, seinen ehemaligen Zögling, Friedrich August von Sachsen, zur römischen Kirche übertreten zu sehen, welches ihn veranlaßte, die schon früher (1684) in Frankfurt herausgegebene „christliche Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangelii" auf's Neue abdrucken zu lassen.

Den Sieg der von ihm vertretenen Richtung am Berliner Hofe und in der Hauptstadt erlebte Spener nicht mehr. Er trat ein mit der dritten Vermählung des Königs mit Sophie Luise von Mecklenburg (1708). Unter der Leitung ihres Hofpredigers Porst wurden nunmehr am Hofe Betstunden gehalten, an denen auch der König einige Male nicht ohne Rührung Antheil nahm; auch unter den Bürgern und den Geistlichen entstanden neue Erbauungsvereine.

Nachdem Spener noch eben sein dogmatisches Werk: „Von der ewigen Gottheit Christi" zum Schluß gebracht, ging der theure Lehrer, der so Vielen den Weg der Gerechtigkeit gewiesen, zu seines Herrn Freude ein am 5. Febr. 1705. Sein erbauliches Sterbelager und Ende beschreibt v. Canstein als Augenzeuge. Als sein Nachfolger rückte sein früherer Adjunkt Blankenburg an seine Stelle.

Werfen wir noch einen Blick auf seine Familienverhältnisse. Seine Frau gehörte der ansehnlichen Familie des Straßburger Dreizehners Ehrhardt an. In völliger Geistesgemeinschaft waren die beiden Gatten verbunden gewesen; von den elf Kindern, welche aus dieser Ehe hervorgegangen, waren bei Spener's Tode noch acht am Leben. Nur an einigen von ihnen erlebte er Freude. Johann Jakob, 1691 in Halle als Professor der Physik und Mathematik angestellt, war, wie der Vater erwähnt, unter körperlichen Leiden zu geistlicher Genesung gelangt und starb 1692. Am meisten Hoffnung und wahre Herzensfreude machte ihm sein Sohn, der Theologe Wilhelm Ludwig, welcher indeß im 21. Jahre starb. Ein anderer Sohn, Jakob Karl, erst Theologe, dann Jurist, verfiel in tiefe Melancholie, die ihn zur Führung seines Amtes untüchtig machte. Der jüngste Sohn, Ernst Gottfried, ebenfalls am Anfange Theologe, wurde durch Verführung in ein lasterhaftes Leben hineingezogen, verließ nach dem Tode des Vaters das theologische Studium und starb im 26. Jahre als Oberauditeur, nachdem ihn noch vor seinem Ende der Segen des Vaters wieder zu Gott zurückgerufen hatte.

Wir werfen am Schluß einen prüfenden Blick auf Spener als theologisch-

kirchlichen und als praktisch-christlichen Karakter, zuletzt auf den Umfang und die Ausdehnung seines Einflusses auf die evangelische Kirche.

An theologischer Bildung und theologischem Urtheile steht Spener keinem seiner Zeitgenossen nach. Von seinem gründlich exegetischen Studium und seinem exegetischen Takte geben seine Predigten wie seine polemischen Schriften einen preiswürdigen Beleg; wir erinnern dabei auch noch an sein treffliches Büchlein „Ueber die von den Weltleuten gemißbrauchten Bibelsprüche", 1693. In der systematischen Theologie wetteifert er mit den tüchtigsten seiner Zeitgenossen, freilich ohne über jenen formalistischen Reflexionsstandpunkt hinauszugehen, welcher in der protestantischen Behandlung des Dogma's an die Stelle der mittelalterlichen Spekulation und Mystik getreten war. So gründlich hatte er sich die formalistisch logische Fertigkeit, zu welcher die damalige Studienmethode heranbildete, angeeignet, daß die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner dogmatischen und moralischen Expositionen einen intellektuellen Genuß gewähren kann. Welche lehrreiche und für jeden praktischen Geistlichen fruchtbringende Lektüre sind durch ihre Klarheit und schriftmäßige Begründung seine theologischen Bedenken! — Ueber die Schranken des theologischen Gebietes scheint indeß sein Wissen oder wenigstens sein späteres Interesse nicht hinausgegangen zu seyn, denn von seinen historischen und klassischen Studien findet sich keine Anwendung. Wie wenig man es auch voraussetzen möchte, dennoch muß man sagen, daß neben seinem vollen, warmen Herzen fast in gleicher Stärke eine nüchterne Verständigkeit mit Ausschluß aller Phantasie hergeht. Schon daß er von den geschichtlichen Disciplinen gerade die Genealogie und Heraldik zu seinen Lieblingsstudien erwählt, worin nach der von Böcler ausgegangenen Anregung der kurze Besuch bei dem Jesuiten Menestrier in Lyon, dem damaligen Meister der Heraldik, ihn bestärkt, möchte hiefür sprechen. Selbst unter den gehäuften theologischen Arbeiten seiner späteren Periode hat er noch Muße für dies jugendliche Studium gefunden und gab noch im Jahre 1690 das epochemachende heraldische Werk „insignium theoria" heraus. Wie sehr ihm der Sinn für stilistische und rhetorische Bildung abging, erkennt er selbst mit Leidwesen. Seine Predigten und alle seine Schriften leiden an schwer erträglicher Breite. Es sey ihm nicht gegeben gewesen, gesteht er, „in annehmlicher Kürze" zu sprechen und zu schreiben. In lateinischen Versen hatte er nach der Gewohnheit der Zeit sich öfter, doch ohne besonderes Talent versucht; von seinen neun deutschen geistlichen Liedern ist eines auszuzeichnen, sein Sterbelied: „So ist's an dem, daß ich mit Freuden" ꝛc. Was seine kirchliche Stellung betrifft, so ist sein Standpunkt der einer aufrichtigen und durchgängigen Unterordnung unter das Bekenntniß seiner Kirche. In der „aufrichtigen Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession" macht er die Mittheilung aus dem Munde des Wittenberger Buchhändlers Schumacher, wie Calov zum Behuf eines auszustellenden Gutachtens über die Orthodoxie Spener's, sich alle im Druck erschienenen Schriften desselben zusenden lassen und nachher die Erklärung abgegeben, daß er nichts Irriges in denselben finde. Nur den von den Theologen den Bekenntnissen gegebenen Umschränkungen suchte er die möglichste Erweiterung zu geben. Man wird unter Spener's Aeußerungen in der That keine finden, welche nicht durch die eine oder die andere Autorität orthodoxer Theologen unterstützt werden könnte; auch unterläßt er es selbst nicht, wo er es irgend kann, solche unverdächtige Autoritäten, wie Gerhard, Meißner, Meyfart, V. Andreä u. A. für sich anzuführen. In der fortgeschrittenen Zeit, welcher er angehört, geht er aber rückhaltsloser als sie mit der Sprache heraus und deckt in größerem Umfange die vorhandenen Mißbräuche auf. Die verketzernde Polemik, die verkehrte Studienmethode, das Vertrauen auf das opus operatum, der Mißbrauch des Beichtstuhls, die einseitige Lehre von dem Glauben und der Rechtfertigung aus dem Glauben — alle diese Mißstände der lutherischen Kirche sind von den meisten jener Männer schon vor ihm ernst gerügt worden, welche ich in meinen „Lebenszeugen der lutherischen Kirche" vorgeführt habe. Was ihn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist die viel größere Nachsicht, welche er denen angedeihen läßt,

welche im Kampfe gegen jene Mißbräuche, das Maß überschreitend, in Irrlehre verfallen. Die stärker ausgeprägte fromme Subjektivität und die in das Zeitbewußtseyn theilweise eingedrungene Ansicht Calixt's über den Unterschied von Religion und Theologie hatten ihn zu der Ueberzeugung geführt, daß zwischen dem Irrthum in der Lehre und der Wahrheit und Reinheit des christlichen Lebens ein irrationales Verhältniß bestehen kann, daß ächte Kindschaft mit Irrthümern selbst in den wichtigeren Artikeln des Glaubens nicht unverträglich sey. Hierauf gründet sich sein Urtheil aus der späteren Zeit, daß alle Irrthümer der reformirten Kirche „mehr in der Theorie als in der Praxis bestehen“ (Bedenken IV, 496). Wo ein Christ einen Menschen sieht, bei dem er aus näherem Umgange erkennt, daß der Hauptzweck seines ganzen Lebens sey, Gott zu dienen, der auch das Bekenntniß ablegt, auf nichts in der ganzen Welt, als auf die Gnade Gottes in Jesu Christo sein Vertrauen zu setzen — ob auch ein solcher Mensch einer irrigen Gemeinde angehöre und selbst einige Irrthümer derselben theile, dennoch mag er einen solchen Menschen für ein Kind Gottes erachten (Bedenken IV, 70. Letzte Bedenken III, 127). Insofern nun Spener das nicht in Abrede stellt, daß ein solcher Abgang von der rechten Erkenntniß auch einen Mangel des religiösen Lebens in sich schließen werde, konnte er sich mit Recht, wie er es thut (Cons. lat. II. p. 24), auf das, was die Präfation der form. conc. von den Irrthümern der simplices und ganzer Kirchen sagt, berufen, denn was dort noch von der pertinacia als Ausnahmegrund hinzugefügt wird, hat immerhin nur einen relativen Karakter. Ist nun auch Löscher nicht Unrecht zu geben, welcher das als einen Hauptfehler des seligen Mannes betrachtet, die von ihm selbst anerkannten Irrthümer bei seinen Freunden nicht ernstlich genug gestraft zu haben, so ist er doch wenigstens im Princip keiner Abweichung von den Grundsätzen seiner Kirche zu beschuldigen. So überaus wohlbedacht und wohlverklausulirt war überhaupt Alles, was von seiner Feder ausging, daß die Gegner selbst, die an ihn wollten, gestanden, wie schwer er es ihnen mache. „Es hat sich einmal“, spricht er, „einer meiner Gegner beklaget, daß wenn er Etwas gefunden hatte, an dem er mich fassen zu können meinte, als hielte ich es mit den Irrlehrern, und er Alles genau betrachtete, und er läse ferner fort, so stand gleich Etwas dabei, das seinem Angriffe zuvorkomme.“ Die einzige, wenigstens scheinbare Heterodoxie war sein Chiliasmus. Unter den alten Lutheranern fand er hierin allerdings keinen Beistand, nur die reformirte Theologie bei ihrer größeren exegetischen Akribie hatte hie und da chiliastischen Hoffnungen den Eingang verschafft, doch wußte er allerdings insofern sich zu rechtfertigen, daß er nicht auf Seiten derjenigen Chiliasten stehe, welche den 17. Artikel der Augsburgischen Confession verwirft. Noch leichter wurde ihm seine Vertheidigung der Hoffnung auf eine allgemeine Judenbekehrung gegen die Angriffe Pfeifer's. Viele unter den ältesten lutherischen Theologen, Hutter, Hunnius, Balduin, hatten es sich schon erlaubt, in diesem Stücke mit Luther in Widerspruch zu treten.

Noch nach einer anderen Seite hin war ein Mißstand der lutherischen Kirche ihm zum klaren Bewußtseyn gekommen, der vor ihm von Keinem außer etwa von V. Andreä berührt worden. Daß dem sogenannten dritten Stande, den weder dem obrigkeitlichen noch dem geistlichen und Schulstande angehörigen Laien, ein Antheil an dem Kirchenregiment zukomme, war in der Theorie von der Reformation her Grundsatz der lutherischen Kirche, der jedoch der Ausübung nach sich fast nur auf das Recusationsrecht der Hausväter bei den Predigerwahlen und auf das Kirchenväteramt reducirte, welches letztere sich meist auf die Kassenverwaltung beschränkte. Spener hatte in Genf die Mitwirkung des Laienältestenamtes in den Consistorien in der Praxis angeschaut, von dem früheren Calvinismus her war auch seiner Straßburger Kirche noch ein Laiendiakonat, ein Helferamt, geblieben: die göttliche Einsetzung des ministerium verbi verkannte er nicht, aber er wollte, daß auch die geistlichen Gaben der Laien für den Dienst der Kirche nicht verloren gingen, und hielt dafür, daß die Bestreitung der kirchlichen

Bedürfnisse ohne solche Mithülfe auch gar nicht möglich sey. Aus diesem Sinne war seine Schrift über das geistliche Priesterthum hervorgegangen. So ging nun auch sein stets wiederholtes caeterum censeo dahin, daß die lutherische Kirche des mitwirkenden Laienpresbyteramts nicht entbehren könne. Auf die Frage: „wo solche Leute hernehmen?“ lautete seine Antwort: „Ich achte, daß der Prediger sie sich selbst formiren könne“ (Bedenken IV, 310). Namentlich dieses Interesse, geeignete Organe sich heranzubilden für die Hülfe am Ausbau der Kirche, ist es auch, welche ihn die sorgfältige besondere Seelenpflege derjenigen den Geistlichen an's Herz legen läßt, welche schon den Anfang im geistlichen Leben gemacht haben. Dies nämlich und nichts Anderes ist es, was er unter der Aufrichtung von ecclesiolae in ecclesia versteht (letzte Bedenken III, 704).

Und nicht bloß eine Mitwirkung beim Dienst der Kirchen nahm er für die Laien in Anspruch, sondern auch bei dem Regiment der Kirche — auch hierin nicht im Widerspruch mit der Theorie des protestantischen Kirchenrechts. Die Mitwirkung des dritten Standes bei Ausübung des Kirchenbannes fand sich auch damals noch in manchen Theilen der lutherischen Kirche, die Theilnahme desselben an etwaigen kirchlichen Synoden spricht ihm auch noch Joh. Ben. Carpzov II. de jure concidendi controv. 1695 zu. So mißbilligt nun Spener 1) daß der Kirchenbann häufig allein von der geistlichen Behörde, den Consistorien, oder wohl gar von dem einzelnen Geistlichen verhängt werde, 2) daß der dritte Stand — wenn man nicht etwa die fungirenden Juristen als Laienrepräsentanten ansehen wolle — in den Consistorien nicht vertreten sey (Bedenken IV. 279; letzte Bedenken I, 590); 3) auch daß ein symbolisches Buch, wie die form. conc. ohne Mitwirkung des dritten Standes ausgegangen (Bedenken I, 262). Freilich läßt er hiebei unbeachtet, daß nach der Anschauung des damaligen Kirchenrechts die von ihm verlangte Repräsentation wirklich stattfand. Insofern nämlich nach deutscher Rechtsanschauung ex lege naturae die Familie ihre natürliche Vertretung im Familienvater hat, der Bauer in seinem Guts- und Gerichtsherrn, der Bürger in seinem Zunftmeister und Magistrat, das ganze Volk in seinen Landständen und Fürsten, wurde auch die Repräsentation des dritten Standes durch die Mitwirkung des zweiten als vollzogen gedacht.

Was den persönlich-religiösen Karakter des Mannes betrifft, so haben wir ihn als den fleckenlosesten unter den hervorragenden Karakteren der evangelischen Kirche bezeichnet. In allen Details liegt sein öffentliches und selbst sein Privatleben uns vor — durch die Bemühung seiner Feinde wie durch die seiner Freunde — in seinen zahlreichen Schriften und in dem ausgedehnten, theilweise noch ungedruckten, Briefwechsel, welcher die innersten Falten seines Herzens vor uns aufschließt; aber schwer möchte es werden, anzugeben, nach welcher Seite hin sich ein sittlicher Vorwurf erheben ließe. Sind Milde, Demuth, Liebe als die Grundzüge seines religiösen Karakters zu betrachten, so steht ihm doch, wo es darauf ankommt, ebenso sehr Energie und Männlichkeit zur Seite — allerdings immer in das Gewand äußerster Bescheidenheit gekleidet. Den stärksten Beweis hiefür legt sein Benehmen gegen den Kurfürsten ab, welches demselben trotz seines tiefen Grolles Ehrfurcht abgezwungen, denn auch nicht ein unziemliches Wort ist in die, nach jener Gewissensrüge, von dem erzürnten Fürsten an Spener gerichteten Briefe eingeflossen, und nur wohlwollend lautet sein Entlassungsschreiben. Unverschämten Gegnern gegenüber, wie einem Mayer, Schelwig, wirft auch Spener bei aller Anspruchslosigkeit sich nicht weg, sondern weiß Haltung und Würde zu bewahren. Selten wird man da, wo das äußere Auftreten eines Mannes ganz vor Augen liegt, eine so völlige Uebereinstimmung mit den geheimsten Herzensstimmungen finden, wie sie sich in Spener's Briefen an Verwandte und an die vertrautesten Freunde zu erkennen gibt. Eine goldreine Lauterkeit und Wahrhaftigkeit geht durch alles sein Thun hindurch. „Keine Sünde zu thun“, diese Sorge steht ihm über aller anderen, und wie weit es der Christ durch Wachsamkeit und Gebet hierin bringen könne, dafür gibt Spener einen erhabenen Beleg. Er wandelt in der Furcht des Herrn und in anhaltendem Gebet, welches er auch mit freiwilligem Fasten verband. Doch darf nicht übersehen werden, wie sehr das schöne Gleichmaß

seines sittlichen Lebens durch die natürliche Basis seines Karakters unterstützt worden ist. In welchem Maße Spener schon von Natur von heftigen Affekten frei, zeigt wohl nichts mehr, als jene Aeußerung, daß keiner der Angriffe seiner Gegner ihm auch nur eine schlaflose Nacht bereitet! Er bezeichnet sich selbst als von Natur furchtsam und blöde, und wenn dieser Mangel die Beweise seiner christlichen Energie in desto höherem Lichte erscheinen läßt, so macht er auf der anderen Seite seine Sanftmuth leichter und begreiflicher. Auch lehnt er selbst das Lob, welches ihm für die stets bewahrte Mäßigung und Milde seiner Polemik gegeben wird, ab, indem er erklärt: „Ich achte mir aber solche Mäßigung nicht für eine eigentliche Tugend, sondern theils natürliche Zuneigung, theils von Jugend auf angenommene Gewohnheit, aus der es mir fast schwer würde, wo ich auch bei wichtigen Ursachen harte Worte gebrauchen sollte", wobei er sich auf den gegen den Katholiken Breving gebrauchten gemäßigten Ton bezieht, welcher ihm eher verdacht als belobt worden sey (vgl. Spener's Abfertigung Dr. Pfeifer's S. 202).

Was bei den Reformatoren anerkannt wird, daß die Wirkung des großen Mannes mehr sein Wirken mit der Zeit als sein Wirken auf die Zeit, ist in Betreff Spener's in der Kirchengeschichte nicht zur Anerkennung gekommen. Immer noch ist es gewöhnlich, die Veränderung der theologischen Richtung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und den Pietismus, wie er in der Hallischen Periode auftritt, als die Frucht der Spener'schen Wirksamkeit darzustellen. Schon die pia desideria haben uns Gelegenheit gegeben, zu zeigen, wie wenig dies der Fall war. So wenig hatte Spener, als er auftrat, sich das Wort in seiner Kirche erst zu erkämpfen, daß er vom Anfange an vielmehr von einer großen Partei mit Akklamation als Wortführer begrüßt wurde. Wie ganz verschieden das Schicksal der paraenesis votiva des edlen Melden, dieses mit noch wärmerem Affekt und mit noch gebildeterem Geschmack geschriebenen Seitenstückes der Spener'schen desideria, welches selbst unter Gleichgesinnten nur wenig bekannt, nicht einmal der Ehre einer Bestreitung werth gehalten wurde. (S. über das Schicksal der Schrift meine „Lebenszeugen der lutherischen Kirche".) Wie die Karakterisirung der lutherischen und ebenso der reformirten Theologen während der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts im 2. Bande meines „akademischen Lebens" zeigt, so wendet sich die protestantische Theologie in dieser Periode überhaupt vom Dogmatismus ab und kehrt sich den Interessen einer subjektiven Frömmigkeit zu. Ja auch außerhalb der deutschen Kirche tritt in derselben Periode in der französisch-katholischen der Mysticismus und Quietismus auf; in der niederländisch-reformirten Kirche der mehrfach dem Pietismus verwandte Coccejanismus. — Der einflußreichste Mittelpunkt für die neu aufkeimende Richtung ist indeß Spener jedenfalls — keineswegs bloß, wie man öfter liest, durch seine hohen kirchlichen Stellungen in Dresden und Berlin, sondern vielmehr durch das Ehrfurchtgebietende seiner christlichen Persönlichkeit und die hohe Moderation seines theologischen Karakters. Die Herbigkeit des nachmaligen Frankischen Pietismus würde die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts kaum noch ertragen haben. Nur eine Persönlichkeit wie die Spener's war geeignet, den Uebergang zu einer subjektiveren Frömmigkeit zu bilden. Zunächst war es eine Anzahl deutscher Fürsten und einflußreicher Staatsmänner, deren Vertrauen er gewann. Seiner Verbindung mit der württembergischen herzoglichen Familie und den gräflichen der Wetterau wurde schon Erwähnung gethan, bei Herzog Ernst stand er schon während seiner Frankfurter Periode so im Ansehen, daß derselbe sich 1670 in den Calixtinischen Streitigkeiten ein Gutachten von ihm geben ließ, der fromme Gustav Adolph von Mecklenburg holte bei Spener für die in seinem Lande beabsichtigten Reformationen Rath ein; die fromme Ulrike Eleonore von Schweden, Gemahlin des orthodoxen Karl XI., korrespondirte mit ihm über die Berufung des sechzigjährigen Scriver von Magdeburg, zu deren Gunsten auch Spener dem Freunde ein Gutachten abgab, welches indeß durch zwei entgegengesetzt lautende überstimmt wurde; wie sehr die sächsischen Kurfürstinnen ihm geneigt waren, wurde schon erwähnt. Für alle nicht dem

äußersten Extrem des Zelotismus verfallenen lutherischen Theologen bot er einen Anschließungspunkt. Einerseits entschieden für die reine lutherische Lehre und mit seiner Anerkennung freigebig, wo sich auch nur eine schwache Frucht des Geistes spüren ließ, andererseits nachsichtig gegen einzelne Ausschreitungen in der Lehre bei innigem und feurigem Glaubensleben, bildete er die Mitte zwischen zwei nach entgegengesetzten Seiten auslaufenden Reihen, an deren einem Ende die Dannhauer und Calove, an deren anderem die Arnolde und Petersen stehen — die Unduldsamkeit der einen, wie die Uebertreibungen der anderen beschwichtigend. Was irgend in Deutschland von dem neupraktischen Geiste angeregt war, suchte, wenn nicht in persönliche, wenigstens in briefliche Verbindung mit ihm zu kommen. 622 Briefe hatte er am Ende eines Jahres beantwortet und 300 lagen noch unbeantwortet vor ihm — wie eingehend viele derselben, zeigen seine Bedenken. Reiche Gelegenheit zum Samenstreuen boten Männern von anregender Persönlichkeit die damals allgemein üblichen akademischen Peregrinanten, deren Zudrang auch Spener reichlich erfuhr. Einen noch reicheren Einfluß gewann er auf eine Anzahl von Kandidaten, welche er, wie es außer den Universitätslehrern damals auch angesehene Geistliche thaten, in Frankfurt, Dresden und Berlin als Kostgänger in sein Haus aufzunehmen pflegte. Von weitgreifendem Einflusse war die ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit, für welche der durch seine Aemter so in Anspruch genommene Mann, welcher — wie er in einem Briefe aus Berlin berichtet — mit kurzer Unterbrechung für die Mittagsmahlzeit zuweilen von 8 Uhr Morgens bis 7 Uhr Abends Consistorialsitzungen beizuwohnen hatte, noch die Zeit zu erobern wußte. Das Verzeichniß seiner Schriften bei Canstein zählt nicht weniger als 7 Schriften in Folio, 63 bei seinen Lebzeiten gedruckte Bände in 4°, 7 in 8°, 46 in 12° auf, dazu eine Anzahl Vorreden zu Büchern von Freunden, namentlich aber auch zu wichtigen älteren Erbauungsschriften, welche er auf's Neue in das christliche Publikum einführte. Wie sehr er für diese ausgedehnte Thätigkeit seine Zeit auskaufte, ist bekannt, daß er von Gastmählern und geselligem Verkehr sich fast gänzlich zurückzog und seinen Probsteigarten in Berlin während neun Jahren nur zweimal besucht hatte. Die theologische Zeitrichtung war bei seinem Abscheiden in einem großen Theile Deutschlands eine andere geworden, als wie er sie bei seinem Auftreten vorgefunden, dennoch gehörte die Mehrzahl der Kirchenbehörden und vielleicht die Hälfte der theologischen Fakultäten noch zu seinen Gegnern. Schon aber war eine Anzahl Gleichgesinnter hie und da zu höheren kirchlichen Würden gelangt und namentlich auf den Universitäten von Halle, Gießen, bald auch von Jena, Königsberg erwuchs ihm eine reichliche Schaar geistiger Schüler, in denen die lutherische Frömmigkeit Spener's in den Pietismus übergeht.

Quellen: Die reichhaltigste ist noch immer Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, Bd. 1. 2. 4. 5. — von Canstein, Lebensbeschreibung Spener's. 1740. — Steinmetz in der Ausgabe von Spener's kleinen Schriften. 1746. — Knapp, Leben und Charakter einiger frommen Männer des vor. Jahrhunderts. 1829. — Hosbach, Leben Spener's. 2. Aufl. 1853. — Thilo, Spener als Katechet. 1841.

Tholuck.

Spengler, Lazarus, bekannt durch seine amtliche Stellung und seine Verbindung mit den Führern der Reformation, durch seine Theilnahme an wichtigen Ereignissen jener Zeit, durch seine thätige Förderung der evangelischen Sache, durch die Trefflichkeit seines Karakters und durch das Ansehen, das er bei Männern geistlichen und weltlichen Standes genoß, stammte aus einer Familie, die früher in Donauwörth ansässig war. Sein Vater, Georg Spengler, trat in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg als Landschreiber, wurde dann Chorherr zu Onolzbach, ohne jedoch Priester zu seyn, folgte aber später einem Rufe nach Nürnberg, wo er als kaiserlicher Landesgerichtsschreiber fungirte, sich im Jahre 1468 mit Agnes Ulmer, einer Nürnbergerin, verheirathete und im Jahre 1496 starb. Ein Sohn dieses Georg Spengler war Lazarus Spengler, geboren am 13. März 1479, das neunte Kind von einundzwanzig

Kindern, die seine Mutter geboren hatte. Ueber die erste Jugendbildung von Lazarus Spengler ist nichts Näheres bekannt; wir wissen nur, daß er bereits im Jahre 1494 auf die Universität nach Leipzig ging, dort den humanistischen Studien oblag und zum Rechtsgelehrten sich bildete. Nach vollendeter Studirzeit kehrte er nach Nürnberg zurück, verheirathete sich im Jahre 1501 mit Ursula Sulmeister und wurde in seiner Ehe Vater von neun Kindern. Im Jahre 1502 oder 1504 erhielt er das Amt eines Kanzlisten zu Nürnberg, 1506 aber wurde er Rathsschreiber oder Syndikus der Stadt und im Jahre 1516 trat er in den Stand der „Genannten", d. h. in den großen Rath ein. Kaiser Maximilian wollte ihn zum Reichssekretär ernennen, doch lehnte er, auf Bitten des Rathes, diese Auszeichnung ab und verwaltete das Syndikat von Nürnberg bis an seinen Tod. Gleich bei'm Beginn der Reformation schloß er sich an Luther an, vertheidigte er denselben durch die Schrift: „Warum D. Martin Luther's Lehre nicht als unchristlich verworfen, sondern mehr für christenlich gehalten werden soll", und Camerar gibt ihm das Zeugniß, daß er einen unermüdlichen Eifer gezeigt habe, das zu behaupten und zu vertheidigen, was wahr und recht vor Gott und den Menschen sey, daß Spengler vor Allem die Wiederherstellung der lauteren und reinen Religion sich habe angelegen seyn lassen. Für die Vertretung der evangelischen Sache sah sich Spengler vom Anfang an dem Hasse der Feinde Luther's, namentlich Eck's, ausgesetzt, der theils aus jenem Grunde, theils wegen des persönlichen Ansehens und der Verbindungen, in welchen Spengler stand, dessen und Pirkheimer's Namen mit in die Bannbulle setzte, die er von Rom geholt hatte. Eck schrieb selbst an den Rath von Nürnberg und forderte von demselben die Ausführung der Bulle gegen beide Männer, die sich auch auf Unterhandlungen mit Eck einlassen mußten, um von ihm absolvirt zu werden (s. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffes I. Leipzig 1791. S. 332). Im J. 1520 besuchte Spengler als Nürnbergischer Gesandter den Reichstag zu Worms. Als eifriger Freund der evangelischen Sache suchte er nun deren Befestigung in Nürnberg durch die Gründung einer evangelischen Schule herbeizuführen; zu diesem Zwecke unterhandelte er mit Melanchthon, reiste er selbst nach Wittenberg und im Jahre 1525 sah er seinen Zweck erreicht. Auch bei der vom Markgrafen Georg zu Anspach veranstalteten Zusammenkunft von geistlichen und weltlichen Räthen (14. Juni 1528) zur Aufstellung von Artikeln für die Ausführung einer Kirchenvisitation war er betheiligt, und als Melanchthon auf dem Reichstag zu Augsburg zu nachgiebig zu seyn schien, erhielt Spengler den Auftrag, an Luther nach Coburg zu schreiben und ihn von der Sachlage zu benachrichtigen. Auch setzte er für Nürnberg über die unbeschließliche und unvorgreifliche Antwort, welche die Deputirten protestantischer Seits auf die ihnen von den Gegnern am 19. August (1530) vorgeschlagenen Mittel gegeben hatten, ein umfassendes Gutachten auf, das dem Vertrauen ganz entsprach, welches man zu seiner evangelischen Gesinnung, seiner Einsicht und Klugheit hegte*).

Wie bei Fürsten und Herren, namentlich auch bei dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen, so stand Spengler auch bei andern einflußreichen Männern seiner Zeit in hohem Ansehen, wie bei Georg Vogler, Georg Brück, Conrad Rehling u. A. Mit ganzer Hingebung hing er an Luther und Melanchthon; ihre Briefe legen ein lautes Zeugniß von der innigen Freundschaft ab, die unter ihnen bestand. Auch mit Justus Jonas, Bugenhagen, Link, Schleupner, Veit Dietrich, Camerar, Eoban Heß u. A. war er in enger Verbindung. Anfangs mit Theobald Billikan und Andreas Osiander befreundet, gerieth er doch später mit Beiden in mannichfachen Streit. Seit dem J. 1529 wurde er von Krankheiten heimgesucht und in Berücksichtigung seiner körperlichen Schwäche ließ der Rath zu Nürnberg ihn zu den Sitzungen fahren. Im Sommer 1531 wurde er, am Nierensteine leidend, ernstlich krank, doch genas er wieder. Eine neue Krank-

*) Seine evangelische Gesinnung bekundete er auch durch die Abfassung geistlicher Lieder, von denen freilich nur noch das in mehrere Sprachen übersetzte Lied: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen" vorhanden ist.

heit traf ihn im Jahre 1532, doch fristete er nochmals sein Leben, bis ihn am 7. November 1534 der Tod ereilte.

Vergl. Lebens-Beschreibung eines Christlichen Politici, nehmlich Lazari Spenglers von Urban Gottl. Haußdorff. Nürnberg 1741; ein Verzeichniß der gedruckten und ungedruckten Schriften Spengler's a. a. O. S. 559—565. Neudecker.

Speratus (Paulus), allbekannt als einer der ersten Sänger der evangelischen Kirche, aber zu wenig bekannt in seiner sonstigen reformatorischen Wirksamkeit, namentlich auf dem von dem Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung weit abgelegenen Reformationsgebiete, welchem der größte Theil seines öffentlichen Lebens und Wirkens angehörte, war geboren am 13. Dezember 1484 (vgl. Melch. Adami vit. Germ. theol. I, 200) und soll nach einer noch nicht genug aufgehellten Ueberlieferung einer adeligen schwäbischen Familie Sprett oder Spretter angehört haben. Der Name Speratus wäre dann aus latinisirender Umformung des Familiennamens zu erklären und ist vielleicht beim Uebertritt zum Evangelium von ihm angenommen worden. Oft erscheint sein Name in den Urkunden noch mit dem Zusatz a Rutilis, von Röteln oder von Rotteln, dessen geographische oder genealogische Erklärung noch dahingestellt bleibt. Man könnte dabei an die Straßburger Patrizierfamilie Röttel denken. Doch näher liegt die Vermuthung, daß er auf Rottweil hinweise. Neben einer bürgerlichen Familie Spretter in Rottweil war ein adeliges Geschlecht der Spretter in und um Rottweil ansässig und kommt im 17. Jahrhundert mit der weiteren Bezeichnung „Spretter von Kreidenstein" vor. (Vgl. Ruckgaber, Gesch. der freien und Reichsstadt Rottweil, 1835. II. Band. S. 189; und v. Langen, Beiträge zur Geschichte von Rottweil, 1821. S. 386 u. 390). Ein Johann Spretter, aus Rottweil gebürtig und Pfarrer an der Stephanskirche zu Constanz, erscheint im Jahre 1527 als Prediger des Evangeliums (s. Keim, schwäbische Reformationsgesch. 1855. S. 105) und wendet sich „aus christlicher Pflicht und natürlicher Liebe, das Reich Gottes zu verkünden" mit einer sehr ausführlichen „Christlichen Instruktion und wahren Erklärung fürnemlicher Artikel des Glaubens" an den Rath seiner Vaterstadt, um ihn zur Annahme des reinen Evangeliums zu bewegen. Man möchte hiernach auf ein verwandtschaftliches Verhältniß zwischen diesem „Johann Spreter von Rotweil", wie er sich als Verfasser jenes Buchs bezeichnet, und unserem Paulus Speratus von Rotteln oder a Rutilis schließen und Rottweil als des letzteren Stammort annehmen, auf dessen Namen jene Benennung hinzudeuten scheint. Es ist uns bis jetzt über den Geburtsort und die Herkunft des Paul Sperat noch nichts Zuverlässiges bekannt. Für den Makel unehelicher Geburt, den die fanatischen Mönchstheologen in Wien auf ihn zu werfen suchten, existirt keine andere Quelle, als ihre überaus schmutzige Schmähschrift wider ihn. — Was seinen Bildungsgang betrifft, so haben wir bis jetzt darüber nur die Notiz, daß er in Paris und in Italien längere Zeit studirt habe. Doch ist sein Name in den Verzeichnissen der Sorbonne nicht zu finden. Wenn er dort studirte, konnte er nicht unberührt bleiben von dem scharfen antipapistischen Geiste, der zu jener Zeit die Pariser Universität im Gegensatz zu dem vom König mit dem Pabst abgeschlossenen Concordat, durch welches die gallikanische Kirchenfreiheit unterdrückt ward, beherrschte. Und in Italien mußte er den Einfluß der mächtigen neuen Geistesbewegung erfahren, welche von den humanistischen Studien ausging und, wenngleich von einer Seite das antike Heidenthum repristinirend, doch auch einer positiv evangelischen Richtung den Weg bahnte und der von Deutschland über die Alpen dringenden reformatorischen Bewegung einen empfänglichen Boden bereitete. Von der Vorbereitung und dem Uebergange seines religiösen Lebens zum evangelischen Glauben und reformatorischen Standpunkt ist eben so wenig etwas bekannt, wie von dem Entwickelungsgange seiner geistigen Bildung. Auch fehlt es an Nachrichten, die über die ersten Anfänge seines reformatorischen Lebens und Wirkens Licht verbreiten. Daß er einer der Ersten war, die beim Beginn der Reformation das Joch des Cölibats abwarfen, ersehen wir aus seinem ersten uns bekannten Wort wider das Gelübde der Ehelosigkeit,

welches er 1522 von der Stephanskanzel in Wien predigte und aus sonstigen Aussagen über sich selbst. Er wußte aber seine Ehe längere Zeit geheim zu halten, während er geistliche Aemter verwaltete.

Zunächst finden wir Speratus als Prediger zu Dinkelsbühl in Franken. Von hier wurde er im J. 1519 zum Domprediger nach Würzburg berufen. Zögernd folgte er dem Rufe. Aber Bischof und Capitel sahen sich in ihm getäuscht wegen des Inhalts seiner Predigten, da er, nach einem gegnerischen Bericht, „gleich anfangs höchst unbescheiden und polternd von der Kanzel predigte, wie wenn ihm verboten worden sey, die Wahrheit zu verkündigen". Seine Predigten gaben dem Volke das reine Wort Gottes und straften ohne Schonung die Mißbräuche und das kirchliche Verderben. Er kümmerte sich nicht darum, ob er deshalb der ihm in Aussicht gestellten Chorherrenpfründe verlustig gehen würde. Ein Theil der Stiftsgeistlichkeit war geneigt, die Seelenmessen abzuschaffen. Luther's Lehre drang immer mächtiger ein. „Der gemeine Mann" — so klagte man — „sey schon von dem Gift derselben angesteckt." Sperat wurde der Unruhestiftung von seinen Feinden beim Bischof und dem Capitel angeklagt. Seines Bleibens konnte deshalb nicht lange dort seyn. Er wurde ausgewiesen. (Vergl. Scharold, Luth. Ref. in nächster Bezieh. auf das damal. Bisthum Würzburg, 1824. S. 136 f. — de Wette, Luth. Briefe II. S. 448). Auch in Salzburg hat Speratus einige Zeit als Prediger des Evangeliums gewirkt.

Aus chronologischen Gründen könnte man sich veranlaßt sehen, Sperat's Wirksamkeit als Domprediger in Salzburg vor seinen Aufenthalt in Dinkelsbühl und Würzburg zu setzen; denn am Anfange des Jahres 1521 ist er bereits in Wien (s. Waldau, Gesch. der Protest. in Oesterreich I, 10); „etliche Jahre" aber dauerte nach seiner eigenen Aussage in einer Zuschrift an die Salzburger und Würzburger seine Wirksamkeit als Prediger bei ihnen (bei Walch, Luth. Werke X. 1809 f.). Diese „etliche Jahre" können, da der Aufenthalt in Würzburg noch nicht ein Jahr dauerte, nur so aufgefaßt werden, daß sie den Salzburger Aufenthalt mitbezeichnen; sollte daher dieser nicht vor dem in Dinkelsbühl anzunehmen seyn, da von hier die Berufung nach Würzburg unmittelbar geschah? Indessen, das bleibe dahingestellt. Sperat's Wirksamkeit in Salzburg muß mit der des Johann Staupitz, des früheren sächsischen Augustiner-Provinzials, eine Zeit lang zusammengetroffen haben. Denn seit 1518 war dieser geistliche Vater Luther's, dem er noch in Augsburg vor Cajetan ein treuer Beistand gewesen war, in Salzburg, wo er, durch die List des Cardinals Matthäus, als Abt der Abtei St. Peter in stiller verborgener Wirksamkeit, lange von Luther getrennt, der Mittelpunkt einer namentlich unter den Bergleuten um sich greifenden evangelischen Bewegung wurde, ohne öffentlich für das Evangelium entschieden aufzutreten. Es sammelte sich um Sperat eine Schaar von entschiedenen evangelischen Christen, denen er später in einer Zuschrift bezeugt, daß sie treu zum Evangelium hielten, „obwohl des Widerchrists Schergen und Stockmeister ihnen auf dem Halse säßen, vor denen sich Niemand regen dürfe" (vergl. Hillinger, Beitrag zur Kirchenhistorie des Erzbisth. Salzburg S. 129). Die Ursache seines Wegganges von Salzburg ist uns nicht näher bekannt. Auch in Augsburg soll er das Evangelium gepredigt haben. Aber darüber fehlt es an jeder verbürgten Nachricht. Wir finden ihn Anf. 1521 in Wien.

Je mehr sich hier das Volk und eine nicht geringe Zahl von Gelehrten der Universität dem Lichte des Evangeliums zuwandte, desto feindlicher war die Stellung der theologischen Fakultät zu der unaufhaltsam eindringenden reformatorischen Bewegung. Unter solchen Umständen konnte der fast ein Jahr als Privatmann in Wien lebende Sperat mit seinen evangelischen Ueberzeugungen nicht lange verborgen bleiben. Es bot sich ihm bald eine Veranlassung, sie mit energischem Freimuth öffentlich auszusprechen. Durch eine großes Aufsehen erregende Mönchspredigt zur Vertheidigung des Cölibats sah er sich herausgefordert, in evangelischer Weise die Heiligkeit des Ehestandes gegen die mönchische Verlästerung desselben in Schutz zu nehmen und die ganze herkömmliche

Theorie und Praxis der Gelübde als Widerspruch mit dem Evangelio und insbesondere mit dem mit der heiligen Taufe verbundenen Universalgelübde darzustellen. Er that das in seiner berühmten Predigt über die Anfangsworte der Epistel des 1. Epiphaniensonntages, welche er mit bischöflicher Genehmigung am 12. Jannar des Jahres 1522 auf der Stephanskanzel hielt und später auch Luther'n, der ihr großes Lob spendete, zusandte. (Nach seiner Ankunft in Königsberg mit einer Vorrede an den Hochmeister Albrecht und einem darauf bezüglichen Briefe Luther's (s. de Wette-Seydemann Bd. VI. S. 32 f.), in Königsberg im Jahre 1524 gedruckt unter dem Titel: „Von dem hohen Gelübd der Tauff, sammt andern, Ein Sermon zu Wienn ynn Oesterreych gepredigt".) Die theologische Fakultät ließ sofort den Inhalt der Predigt als einen ketzerischen untersuchen und stellte acht Artikel aus demselben zusammen, welche die Grundlage einer Anklage wider ihn vor dem Bischof bildeten und unter dem Titel erschienen: „Die irrigen Artikel voller Ergernuß und Ketzerei, so neulich am Sonntag, am 12. Tag des Jenners, auff dies 22. Jahr in St. Stephans Kirchen zu Wien von einem Doctor, Paul Speratus genannt, seind gepredigt worden". Sperat, schutzlos der Wuth seiner Feinde preisgegeben und durch keine Rücksichten zum Bleiben genöthigt, kehrte Wien den Rücken. Nachdem er dreimal öffentlich vorgeladen und nicht erschienen war, wurde er durch öffentlichen Anschlag als ein nach kanonischem Recht Excommunicirter erklärt. Sein Wort war auf empfänglichen Boden gefallen. Er bezeugt selbst, wie Viele im Volke und unter den Gelehrten ihm beigestimmt hätten. Die allen Predigern Wiens befohlene öffentliche Widerlegung der von Sperat vorgetragenen Lehren war das beste Mittel, sie noch weiter zu verbreiten.

Die Kunde von diesen Wiener Vorgängen war bald zu den Evangelischen in Ungarn gedrungen. Von Ofen her, wo die Reformation bereits begeisterten Anhang gefunden, erging an Sperat der Ruf zu einem Predigtamt. Aber die Wiener Theologen wußten es durch ihre Verläumdungen gegen ihn bei dem schwachen König Ludwig durchzusetzen, daß er aus Ungarn ausgewiesen wurde. Nun zog es ihn nach Böhmen, wo die seit Luther's Auftreten neu angeregten vorreformatorischen Bewegungen jetzt in hohen Wogen gingen. Sein Ziel war zunächst Prag, von wo er nach Oberdeutschland zurückgehen wollte. Allein auf der Reise durch Mähren wurde er in Iglau, durch welches sein Weg ihn führte, von dem Abte des Dominikanerklosters aufgefordert, die Predigerstelle an der Klosterkirche anzunehmen. „Euer Wolf, der Abt" — schreibt er später den Iglauern — „begehrte mein und nahm mich an zu einem Prediger, versah sich aber nicht, daß ich das Evangelium predigen sollte." Das Evangelium fand freudige Aufnahme. Rath und Bürgerschaft schlossen sich ihm mit Begeisterung an, während der Abt und die Mönche zu gewaltsamen Verfolgungen sich anschickten. In öffentlicher Versammlung auf dem Rathhause schwor man ihm Schutz und Sicherheit gegen seine Feinde und treues Verbleiben beim Evangelio, und beschwor ihn, als Hirt bei seiner Gemeinde treu zu verharren. In diesem Augenblicke der Begeisterung wurde der Bund zwischen Sperat und seinen Iglauern geschlossen, dessen lang abgewehrte Lösung später durch die Noth der Zeit und durch die Erschlaffung des anfänglichen Muthes und Eifers der Iglauer Gemeinde herbeigeführt wurde. Die schnelle, hoch aufflammende Begeisterung für die Sache des Evangeliums und für seine Person war der Art, daß er schon damals die Besorgniß vor einem tiefen Heruntersinken derselben hegte.

Seine Wirksamkeit konnte auf die engen Gränzen der Iglauer Gemeinde nicht beschränkt bleiben, sondern erstreckte sich über ganz Mähren, wo überall der empfänglichste Boden für den Samen des Evangeliums vorhanden war. Er trat in enge Beziehungen zu den Männern, die in Böhmen und Mähren der freien evangelischen Richtung Bahn gebrochen hatten. Er verkehrte mit angesehenen Adeligen, welche auf ihren Gütern die verfolgten Brüder sich hatten ansiedeln lassen und gegen ihre Feinde beschirmten. Er erscheint bald als Vermittler in dem lebhaften Verkehr, in welchen die Länder schon vor seiner Ankunft mit Luther getreten waren. Seine Correspondenz mit Luther theils

über seine eigenen Angelegenheiten, theils über Lehrfragen namentlich in Bezug auf das Abendmahl, worüber er mit den böhmischen Brüdern zu keinem befriedigenden Abschluß kommen konnte, karakterisirt das Verhältniß, in welchem er als Lehrer des Evangeliums zu den Brüdern und zugleich als ein Lernender zu Luther als seinem Lehrer stand. (Vgl. de Wette, L. Br. II, 208 f. u, Seydemann-de Wette VI, 33 f.)

Der immer tieferen Befestigung in der evangelischen Wahrheit und ihrer freimüthigen Verkündigung folgte bald die Bewährung durch Verfolgungen und schwere Leiden. Der durch den Abfall von Rath und Bürgerschaft erbitterte Abt von Iglau erhob eine Anklage wider ihn beim Bischof Stanislaus Thurzo von Ollmütz, der als Beichtvater und geistlicher Rath des unerfahrenen Königs Ludwig, entschiedener Feind des Evangeliums und Verfolger der Brüder, ein königliches Mandat nach dem anderen, eins immer strenger als das andere, gegen die Bürgerschaft von Iglau erwirkte, um die Entlassung des Sperat von ihnen zu erzwingen. Vergebens bemühten sich die Abgeordneten der Stadt, ein Verhör zu erlangen, um sich zu verantworten. Vergebens verwendete sich die ganze Landschaft Mährens für die bedrängte Stadt. Diese ließ nicht von ihrem Sperat. Er verwaltete unbeirrt das von ihr ihm übertragene Amt fort. Das endlich zu Ollmütz im Frühling 1523 festgesetzte Verhör, zu welchem Sperat mit einigen Deputirten von Iglau sich gestellt hatte, wurde durch den Bischof hintertrieben. Nach der Abreise des Königs ließ er Sperat in ein Gefängniß werfen, in welchem es ihm zuerst sehr hart erging. Am Tage nach seiner Gefangensetzung wurden auf dem Markte die aus den Häusern und Buchläden zusammengeholten lutherischen Schriften, darunter auch die lutherische Uebersetzung des neuen Testaments, auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Man bedrohte auch ihn mit dem Feuertode, wenn er, der Ketzerei überwiesen, nicht widerrufen würde. Für den Fall, daß seine Wiener Feinde auf sein Schicksal einen Einfluß bekommen sollten, setzte er im Kerker die mit seinen Papieren und Büchern ihm weggenommene Gelübdepredigt aus dem Gedächtniß wieder auf, „verhoffend nicht in anderer Gestalt und Meinung, als er sie zu Wien gehalten“, um sie bei seiner Vertheidigung zu gebrauchen. Aber ein Vierteljahr saß er gefangen, ohne ein Verhör zu erlangen. Viel Liebe wurde ihm unterdessen von einzelnen Evangelischen im Stillen erwiesen. Aber auch viele schwere Anfechtungen hatte er, immer den Tod vor Augen oder doch in peinvoller Ungewißheit über sein Schicksal, in seinem inneren Leben zu bestehen. Dazu kam die Erfüllung seiner Befürchtungen wegen der Iglauer, von denen unter den fortgesetzten Drohungen der Feinde ein Theil abtrünnig, ein anderer Theil wenigstens furchtsam und muthlos geworden und lieber seine Person zu opfern geneigt war, als über die Stadt Bann und Interdikt kommen zu lassen. Das Verhalten der eingeschüchterten Iglauer in seiner Angelegenheit entsprach nicht dem Schwur, durch den sie sich einst, von Begeisterung fortgerissen, mit ihrem Hirten auf Tod und Leben verbunden und Leib und Gut für das Evangelium zu opfern gelobt hatten. Doch seine Feinde hatten zu früh über ihn als einen unzweifelhaft dem Tode Verfallenen triumphirt. Die Fürsprache hoher angesehener Gönner, darunter auch der Markgrafen Albrecht und Georg von Brandenburg, deren Stimme am Hofe viel galt, und die Furcht vor einem Aufstande Mähren, zu welchem der Scheiterhaufen Sperat's das Signal gewesen seyn würde, hatten seine Freilassung aus dem Gefängniß zur Folge, mit der aber auch das strengste Verbot des Predigens in Iglau verbunden war. Rath und Bürgerschaft wagten nicht, dem königlichen Verbot zuwiderzuhandeln, während er im Fall ihrer Bereitwilligkeit entschlossen war, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie entließen ihn mit einem Empfehlungsbrief (d. Donnerst. nach Aegid. 1523), in welchem sie ihn als ihren treuen Verkündiger des Wortes Gottes anderen „Freunden und guten Herrn“ empfahlen und, aus Furcht die eigentliche Ursache seines Wegganges von ihnen verschweigend, vorgaben, er gehe „eine Zeit lang an andere End' und Land, um sich die während seines Gefängnisses durch ein grausam Feuer mit all' seinem Hab und Gut verlorenen christlichen Bücher wieder zu Wege zu bringen“ (s. das gelahrte Preußen I, 304). Unter dem

Schutze seiner angesehenen Freunde hielt er sich noch eine Zeit lang in Mähren auf. Wir finden ihn z. B. in Trebitz, einem der Hauptsitze der mährischen Brüder (vgl. Peschek in der R.-Enc. unter Mähren S. 647). Durch Böhmen, von wo er aus Prag seiner Gemeinde in Iglau erklärt, daß er ihr sein beim Abschied ihr gegebenes Wort, sich als ihren Hirten auch ferner zu betrachten, halten werde, nahm er seinen Weg nach Wittenberg.

Hier finden wir ihn bald als Theilnehmer an der literarischen Thätigkeit Luther's, als Uebersetzer einiger lateinischer Schriften Luther's, die er mit erläuternden Vorreden und Zueignungsschreiben an seine früheren Gemeinden versah. So gab er (1524) folgende drei Schriften Luther's in deutscher Uebersetzung heraus: die Streitschrift wider den Dominikaner Ambrosius Catharinus vom Jahre 1521 über die Frage, ob der Pabst der Antichrist sey (Walch, L. W. Th. 18. S. 1751), die Schrift an die Prager: de instituendis ministris ecclesiae, vom Jahre 1523, mit einer Zuschrift an die Christen in Salzburg und Würzburg unter dem Titel: Wie man Diener der Kirchen wählen und einsetzen soll (Walch Thl. 10. 1814), und die formula missae vom Jahre 1523 mit einer Dedikation an die Gemeinde zu Iglau (Walch Thl. 10. S. 2744 ff.). Ferner war Sperat in Wittenberg Luther's Mitarbeiter an der ersten Sammlung deutscher evangelischer Lieder, die unter dem Titel „Etliche christliche Lieder, Lobgesänge und Psalmen rc., Wittenberg" im Anfange des Jahres 1524 erschien und in welcher seine drei bekanntesten Lieder: „Es ist das Heil uns kommen her", „Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth" und „In Gott glaub' ich, daß er hat" enthalten sind. (Vergl. Lic. K. F. Th. Schneider, Dr. M. Luther's geistl. Lieder. Berl. 1856. 2. Aufl. S. XXII f.) In Wittenberg verfaßte er ferner eine Streitschrift gegen die Wiener Theologen, „der Wiener Artikel wider Dr. P. Sp. sammt seiner Antwort", welche am Anfange des J. 1524 zusammen mit einer Streitschrift Luther's gegen die Ingolstädter Theologen erschien und jene acht aus seiner Wiener Predigt gezogenen ketzerischen Artikel, die er nach vergeblichem Bitten bei der Fakultät durch einen Freund aus Wien erhalten hatte, mit sehr derben Worten abfertigte (s. Rabus, Märtyrerbuch V. f. 135). Die Erwiderung darauf war eine Schmähschrift voll gemeinster Schimpfreden. An die Iglauer richtete er zu ihrem Trost und zu ihrer Züchtigung die herrliche Schrift: „Wie man trotzen soll aufs Kreuz, wider alle Welt zu stehn bei dem Evangelio, — nach der gefenknuß zum newen Jahr gedruckt zu Wittenberg 1524", eine Schrift, die wichtiges Material zu seiner bisherigen Geschichte enthält und zugleich einen Blick in das innige Verhältniß, in welchem er zu den Iglauern stand und trotz der Trennung blieb, thun läßt.

Durch sein Wort an die Gemeinde zu Iglau gebunden, konnte er den Ruf nach Preußen, der durch den Markgrafen Albrecht in Wittenberg an ihn erging (de Wette, Luth. Br. II, 526 f.), nicht annehmen, ohne gewiß zu seyn, daß man ihn jetzt nicht nach Iglau zurückrufen werde. Dies geschah nicht. Seine Reise nach Iglau gab ihm erst Freiheit für sein Gewissen, da die Umstände noch nicht der Art waren, daß man es hätte wagen mögen, ihn zurückzurufen. Mit Bewilligung der Iglauer, aber auch mit dem Versprechen, auf ihren Ruf unter günstigeren Umständen, als ihr Hirt wieder zu ihnen zu kommen, nahm er die Berufung nach Königsberg an. Im Spätsommer des Jahres 1524 kam er hier an, von Luther als ein dignus vir et multa perpessus an Johann Briesmann, den ersten Reformator Preußens, mit dem er fortan durch innige Freundschaft verbunden war, herzlich empfohlen. Während Albrecht's Abwesenheit in Deutschland hatte das Evangelium durch Briesmann's und Joh. Amandus' Predigt schnell Eingang gefunden. Aber durch des letzteren unbesonnenen Eifer war im Volke eine bedenkliche aufrührerische Bewegung hervorgerufen worden, welche zu Kloster-, Altar- und Bilderstürmerei führte und das Werk der Reformation in seiner ruhigen, ordnungsmäßigen Entwickelung ernstlich bedrohte. Amandus wurde ausgewiesen. Sperat verwaltete zunächst das durch seinen Weggang erledigte Pfarramt in der Altstadt und erfüllte die ihm von Albrecht ausdrücklich gestellte Aufgabe, durch die besonnene Verkün-

digung des Evangeliums die Ruhe und Ordnung in der Gemeinde wieder herzustellen. Nach Jahresfrist war die Umwandlung des Ordensstaates in ein Herzogthum vollzogen, so daß Sperat Albrecht bei seinem Einzuge in Königsberg als Herzog begrüßen konnte. Fortan wirkte er als dessen Hofprediger im Bunde mit Briesmann und dem nach ihm zur Altstadt berufenen Joh. Poliander zur weiteren Durchführung und Befestigung der bereits in Ruhe und Ordnung eingeführten Reformation in Preußen.

Seine preußische Wirksamkeit umfaßt 27 Jahre, von denen er 6 Jahre als Hofprediger in Königsberg und 21 Jahre als Bischof von Pomesanien in Marienwerder wirkte. In dieser langen Zeit hat er einen großen, wenn nicht den größten Antheil an der grundlegenden Gestaltung der evangelischen Kirche Preußens in Verfassung, Cultus, Lehre und Leben.

Als Hofprediger zu Königsberg wurde er (März 1526) mit dem Hauscomthur Andreas von Waiblingen vom Herzog und den beiden evangelischen Bischöfen durch ein Visitationsmandat beauftragt, die unter seinem und der übrigen Prediger Beirath entworfene und vom Landtage (im Dezember 1525) einstimmig angenommene Kirchenordnung in den Gemeinden durchzuführen und die Grundlagen des neuen Kirchenwesens zu legen. Ferner trug er wesentlich zur Entwickelung des liturgischen Theils des Gottesdienstes bei. Er dichtete Lieder für die Gemeinde, die er zum Theil auch mit von ihm selbst componirten Melodien versah. In einem Sammelbande der Königsberger Bibliothek finden sich unter seinem Namen drei Lieder mit Melodien: 1) der 37. Psalm: Erzürn' dich nicht; 2) eine Danksagung nach der Predigt: Gelobet sey Gott, unser Gott, daß er uns gespeiset hat mit seinem Wort, der Seelen Brod; und 3) Sey Lob und Ehr' mit hohem Preis (die beiden letzten Verse von: Es ist das Heil).

Ebendaselbst finden sich zwei Liedersammlungen, von denen die eine ganz gleich mit jenem kleinen Heft von 3 Liedern ausgestattet erscheint, die andere „gedruckt zu Königsberg in Preußen i. J. 1527" auf jene als von ihm herausgegeben zurückweist. In Form und Inhalt derselben ist die Sperat'sche Art nicht zu verkennen; daher nehmen wir an, daß er der Verfasser sey. Die Kirchenordnung enthielt die Vorschrift, daß an den Festen die „sonderlichen deutschen Gesänge von solchen Festen" gesungen werden und die Apostel wie andere heilige Personen der Schrift (ohne jedoch die bisherigen Feiertage für dieselben zu halten) den Gemeinden im Gedächtniß bewahrt bleiben sollten, da es gut sey, „daß man solche christliche Exempel so viel man aus gewisser heiliger Schrift haben möge, dem Volke vorbilde." Dieser Vorschrift entsprechend, enthält die erstere Sammlung ihrem Titel gemäß „Etliche Gesänge, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi und Opferung der weisen Heiden auch im Symeon, allen Heiligen und Engeln gelobt wird, Alles aus Grund göttlicher Schrift". Nach der Vorrede, welche die alten, der Schrift widersprechenden Gesänge auf diese Heiligen verwirft, soll durch diese rein aus der Schrift geschöpften Lieder Gott der Herr in diesen seinen Heiligen für die „unaussprechliche wunderbarliche Wohlthat aus lauter Gnaden ihnen ohne alles ihr Verdienen bewiesen" gelobet und um seine „grundlose Barmherzigkeit, uns seinen armen Creaturen dergleichen unverdiente Gnade auch zu verleihen" angerufen werden. Die andere Sammlung hat den Titel: „Etliche neue verdeutschte und gemachte in göttlicher Schrift gegründete christliche Hymnen und Gesänge", und ist nach der Vorrede, die auf jene Sammlung und auf andere bereits verdeutschte und neu verfaßte Festlieder zurückweist, zu dem Zweck veranstaltet, „damit also durch's ganze Jahr auf ein jedes Fest (das christlich gehalten werden mag) solcher deutscher Gesänge Gott zu Lob und Besserung des Volks desto mehr zusammengebracht werden mögen." Der Inhalt ist, mit den Anfängen der Lieder bezeichnet, folgender: 1) Vom Sabbath, am Sonntag: „Gott hat all Ding erschaffen gut, am sybenden Tag geruht." 2) Von der christlichen Kirche und ihrer Kirchweihung: „Christus unser Herr und Heyland, der höchst priester recht genant". 3) Von christlichem Fasten und Beten: „Herr gib daß messig fasten wir, wy uns dann alle Tag' gebürt". 4) Der Hymnus Gloria, am Palmsonn-

tag, verdeutscht: „Glory und ehr sei dir sanftmüthiger, könig Christe, vnser erlöser". 5) Von der geschicht und derselben Prophezeiung am Palmsonntag: „Als Christus gen Jerusalem, auff eynem esel sitzent reyt". 6) Der Hymnus Rex Christe factor omnium, verdeutscht: „König Christe, got des vatters Wort, Licht, wahrheit und des Lebens Pfort". 7) Vom Leiden Christi: „Christus der vns mit seynem Blut, das Leben thewr erkauffet hat". 8) Nach Jesaja: „An Christus stat klaget Isajas vnd klar saget". 9) Aus Davids propheceÿ: „Der Herr thut sich klagen vnd durch David also sagen, Meyn Got" ꝛc. 10) Ein newer armer Judas, darüber vns zu klagen not ist: „Ach wir armen Menschen, was hab wir gethan, Christum unsern herren, gar offt verkauffet han". 11) Eyn liedt von der geschicht Christi, letzten Nachtmal ꝛc.: „Da Christus zu Jerusalem vff Ostern, wy das gsetz befalh, das lembleyn mit seyn Jüngern aß, erfült er das figürlich mal". 12) Eyn Lobgesang von der geschicht des leidens und sterbens Christi, am Freyttag: „Got dem vater sey lob vnd dem sohn, der gnug fur vns hat thon". 13) Verdeutschter Hymnus zu Ostern Ad coenam agni: „Dem lembleyn das zu Osterzeyt ward getödet vnd wir gefreyt". 14) Von der geschicht des Osterfestes: „Christus ist erstanden, von marter todt vnd peyn". 15) Der Hymnus Fastum nunc celebre, an Christus auffart, verdeutscht: „Christo got dem herren, sing wir vonn hertzen grund". 16) Von der geschicht Christi hymelfart: „Als viertzick tag erschynnen nach Christus aufferstehn". 17) Von der geschicht am pfingsttag: „Als zehen tag erschynnen nach Christus hymelfart" (vgl. Schneider, Martin Luther's geistliche Lieder S. XXVI, wo eine krit. Ausgabe von Luther's und Sperat's Liedern verheißen wird). In dem Entwurf zu einer Kirchenordnung weist Sperat später auf „allerlei im Druck ausgegangene Gesänge hin", welche das Volk, namentlich die Jugend, einem herzoglichen Mandat von 1530 gemäß durch fleißigen Unterricht der Pfarrer und Lehrer und auf Antrieb der Obrigkeiten „singen lernen" sollte.

Aus Gründen, die theils in seiner Eigenthümlichkeit, theils in seiner unmittelbaren Beziehung zum Hofe lagen, sah sich Sperat als Hofprediger zuletzt in einer schwierigen Lage, die ihn in seiner Wirksamkeit wenig Freude und Befriedigung finden ließ. Wir sehen das aus einem Briefe vom 9. Februar 1528 an J. Briesmann, der damals in Riga wirkte. Er klagt, wohl im Hinblick auf die trotz seiner mühevollen Mitwirkung noch immer nicht geordneten kirchlichen Verhältnisse, über die Verwirrung der res Borussiacae, über die den drohenden Gefahren gegenüber Friede, Friede! rufenden aulici, über das unchristliche Leben, durch welches bei den Papisten der Name Christi verrathen werde, „quam jam tandem non vita exprimimus, cujus verbum nos habere jactamus". Insbesondere klagt er über das Eindringen der Sektirer, über die Zwistigkeiten, die sie anstifteten, über die primarii autores der Sekten, die ihren Einfluß beim Herzog mit Erfolg geltend machten. Hi anabaptistis colludunt, isti sacramentariis accedunt, alii prae contemtu vulgarium data opera semper nova in medium producere contendunt, h. e. ex Christo bestiam multorum capitum statuere. Er klagt endlich über sich selbst, über das Hinderniß, welches ihm sein Dialekt bereite, er könne salva conscientia vix in aula vivere. Displicet hodie Borussia, ruft er aus, nec spero unquam placiturum melius! Doch im Frühling 1529 schreibt er an Briesmann als primum omnium amicorum, daß er nach dem unabänderlichen Rathschluß Gottes „in diesem seinem Aegypten" zu bleiben fest entschlossen sey, Aegyptum pro paradyso habiturus, quia sic voluntas domini. Im Herbst desselben Jahres starb der pomesanische Bischof Erhard von Queiß, der mit dem samländischen Bischof Georg von Polenz das erste leuchtende Beispiel eines öffentlich und rechtlich vollzogenen Uebertritts der bischöflichen Auktorität zur Reformation gegeben hatte.

Es bezeugt das hohe Vertrauen des Herzogs Albrecht zu Sperat, daß er ihn zum Bischof von Pomesanien berief. Wenn jene Klageworte Sperat's an Briesmann nach verschiedenen Seiten hin die äußerst schwierigen und zerfahrenen Verhältnisse der neuen Kirche zu dieser Zeit andeuten, so bezeichnen sie zugleich die großen, verwickelten Auf-

gaben, deren Lösung er mit dem Bischofsamt übernahm, und unter deren Druck er während seiner ganzen 21jährigen bischöflichen Wirksamkeit zu seufzen hatte. Denn das kirchliche Terrain, welches hier anzubauen war für das Reich Gottes, war ein hartes und verwildertes sonder Gleichen. Die hergebrachte Zucht- und Ordnungslosigkeit wollte der neuen, mit kräftiger Hand von ihm gehandhabten Ordnung und Zucht nicht weichen. Auf dem wüsten Boden des sittlichen Lebens, auf welchem noch die Dornen und Disteln des alten Heidenthums üppig genug wucherten, ging es mit der Pflanzung eines neuen wahrhaft christlichen Lebens durch den Samen des Wortes Gottes nur äußerst langsam vorwärts. Und dies der allgemein geltend und herrschend gewordenen Art der lutherischen Reformation zur Last legend, wußten sich die Anabaptisten und Sakramentirer Eingang zu verschaffen, welche die eben entstehende kirchliche Ordnung unterwühlten und das mit Mühe Angebaute und Aufgebaute wieder zu zerstören drohten. In diesen drei Hauptbeziehungen fehlte es Sperat während der ganzen Verwaltung seines ausgedehnten Sprengels von Marienwerder, dem pomesanischen Bischofssitze aus, nicht an schwerer Arbeit, an hartem Kampf. Es gilt von der ganzen Zeit dieser Wirksamkeit, was er bald nach dem Antritt derselben an Briesmann schrieb: Sum ego in officio nunc omnium laboriosissimo; tenet sollicitudo commissarum ecclesiarum cui negotio vix ego senex jam sufficio; praeligerem privatus vivere, si liceret.

Zuerst verdient in seiner bischöflichen Thätigkeit sein Mitwirken zum Ausbau der Verfassung und zur Organisation des kirchlichen Lebens hervorgehoben zu werden. Gleich nach seinem Amtsantritt folgte auf die Einrichtung von Archipresbyteratssynoden, die bereits auf der Kirchenvisitation von 1529 getroffen war, die Einführung der Provinzialsynoden, auf welchen, wie es in dem herzoglichen Ausschreiben zu einer derselben in Marienwerder heißt, „Gott zu Lob, zu Besserung der Unterthanen, auch zu Förderung ihrer Seelen Heil und Seligkeit", alle geistlichen Gebrechen verhört und davon aus der Schrift gehandelt und gebessert und auch christliche statuta synodalia publicirt werden sollten." Das war das heilsamste Mittel zur festen Begründung des noch ungeordneten Kirchenwesens. Die Bischöfe würden mit derselben weit eher und leichter fertig geworden seyn, wenn das Synodalwesen, so wie es im Jahre 1530 begann, sich weiter entwickelt hätte. In Verbindung mit dem samländischen Bischof besorgte Sperat am Anfange des Jahres 1530 die Herausgabe eines Kirchenbuchs, welches 1) sogenannte constitutiones synodales und 2) die Kirchenordnung von 1525 in einer erweiterten Gestalt unter dem Titel: articuli ceremoniarum e germanico in latinum versi et nonnihil locupletati enthielt. Die Bischöfe erklären in der vom 7. Januar aus Königsberg „e loco synodali" datirten Vorrede, daß hier das Resultat von den Verhandlungen dreier Synoden vorliege, die sie beide an drei Orten gehalten und auf denen sie mit auserwählten Männern über folgende Hauptstücke brüderlich verhandelt hätten: de doctrina pietatis, de traditionibus hominum, de ceremoniis, de judiciis ecclesiasticis, de moribus et vita, de officio, de duplici honore ecclesiae ministrorum, deque aliis ejusdem negotii articulis. Die Geistlichen sollten in dieser Schrift theils eine Anweisung zu gleichmäßiger geordneter Verwaltung ihres Amtes, theils einen kurzen Inbegriff der evangelischen Lehre, der ihnen nächst der heil. Schrift in Ermangelung anderer Bücher zur Anleitung dienen sollte, empfangen. Das neue Kirchenbuch bestand demnach theils aus der durch Zusätze erweiterten ersten Kirchenordnung, theils aus einem kurzen Lehrbuch über die Hauptartikel des evangelischen Glaubens auf Grund der heil. Schrift als alleiniger Quelle und Norm des Glaubens. Unter jenen Zusätzen ist der bedeutendste der zum Abschnitt von der Predigt; er fordert, daß nichts als Gottes Wort gepredigt werde, im Gegensatz gegen impetuosos quosdam concionatores, die ungeberdig gegen Pabst, Bischöfe und Mönche, gegen Könige, Fürsten und alle weltliche Macht eifern und das Volk aufregen, statt es durch Einpflanzung des Evangeliums in die Herzen zu bessern. — Dieser erweiterten Kirchenordnung gemäß bemühte sich Sperat durch Visitationen in seinem Sprengel einen geordneten Zustand des kirchlichen Lebens herbeizuführen. Aber sein Visitations-

bericht vom Jahre 1538 bezeugt, wie viel an dem gehofften Erfolge fehlte. Da man sich oft mit der Unbekanntschaft der kirchlichen Ordnung entschuldigte, so hatte Sperat eine Zusammenstellung der kirchlichen Bestimmungen der Landesordnung und der außer ihr erlassenen fürstlichen Verordnungen gemacht, Erklärungen, Verbesserungen, Zusätze hinzugethan und Alles „in ein Libell gebracht" dem Herzog zur Veröffentlichung durch den Druck empfohlen. Mehrere Jahre vergingen, ohne daß Sperat's Rath ausgeführt wurde. Endlich wurde auf dem Landtage von 1540 eine neue Kirchenordnung, die „Artikel von Erwählung und Unterhaltung der Pfarrer, Kirchenvisitationen und was dem Allen zugehörig", eine Verbesserung und Erweiterung der kirchlichen Bestimmungen der Landesordnung festgestellt. Den Entwurf dazu machte Sperat, und in diesen Entwurf ging Vieles von jener früheren Zusammenstellung über. Wir sehen daraus, mit welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit er auch alle äußeren kirchlichen Angelegenheiten behandelte, indem er die Verwirrung derselben als eines der Haupthindernisse für die gedeihliche Entwickelung des inneren Lebens der Kirche erkannte. Beispielsweise sey nur hingewiesen auf den unermüdlichen Eifer, mit welchem er das Einkommen seiner Pfarrer zu erhöhen suchte, oder jeglicher Beeinträchtigung derselben, selbst wenn sie durch Besteuerung von Seiten des Herzogs geschah, entgegenwirkte. „Den Dienern des Worts", sagt er in jenem Entwurf, „gehört die Versorgung vor allererst. Wenn die nicht predigen, so liegt das andere Alles darnieder. Wenn aber Gottes Wort rechtschaffen durch die Prediger gehört wird, mag alles Andere nachfolgen."

Bei allem Bemühen um die Herstellung äußerer kirchlicher Ordnung und um den Ausbau der Verfassung der neuen Kirche hatte Sperat als Zweck, zu dessen Verwirklichung sie ihm nur das Mittel seyn sollte, immer die Pflanzung eines wahrhaft evangelischen Glaubenslebens vor Augen. Dies sieht man z. B. aus der bischöflichen Ansprache, mit welcher die „constitutiones synodales" veröffentlicht wurden, aus dem Visitationsbericht vom Jahre 1538 und aus dem Umschreiben vom März 1542 wegen einer vorzunehmenden Visitation. Er klagt immer von Neuem über die Unwissenheit des Volks in den Glaubenswahrheiten, über die Vernachläßigung des Kirchenbesuchs von Seiten der Vornehmen und Geringen, über die fortdauernde Verachtung der Gnadenmittel, über die trotz des aufgegangenen Lichts des Evangeliums eingebrochene Herrschaft von Sünden und Lastern, die den Feinden der Wahrheit willkommnen Anlaß zur Verlästerung derselben darböten. Die Rohheit und Verwilderung des Volks war so groß, daß er die Anwendung äußerer Zuchtmittel empfahl, um dasselbe zum Kirchgang und Anhören der Predigt anzuhalten. Er wähne zwar nicht, erklärt er, daß die Gottlosen durch Zwang zum Glauben zu bringen seyen; aber die Obrigkeit dürfe das Volk nicht also nach seinem Willen hingehen lassen, sondern sey schuldig „mit Güte oder Ungüte" es zu dem, was Mittel zur Seligkeit ist, zu treiben, damit es keine Entschuldigung habe, besonders weil die Prediger solche Gewalt nicht hätten. Der größte Uebelstand war aber der, daß es an tüchtigen evangelischen Predigern mangelte. Er klagt über den Mangel an Bildung und theologischem Wissen bei einem großen Theile der Geistlichen. Er gibt ihnen Anweisung, wie sie predigen und unterrichten sollen, um das Volk zu einem wahren christlichen Leben zu führen. Er vertheilt unter sie die lutherischen Postillen, die der Herzog aus Wittenberg verschrieben hatte, damit die Schwachen daraus mit Weglassung der Polemik gegen Pabstthum und Mönchsthum den Inhalt ihrer Predigten schöpften.

Was seine Wirksamkeit hinsichtlich der Lehrentwickelung in der evangelischen Kirche Preußens betrifft, so ist das Vorwiegende darin die Richtung auf das Praktische, auf das Hineinbilden der lauteren Wahrheit des Evangeliums in das Leben des Volks, und in die Formen und Ordnungen des kirchlichen Lebens. Er ist ganz und gar nicht ein Mann abstrakter Doktrin; Glaubenslehre und Glaubensleben faßt er stets in ihrer unzertrennlichen Einheit in's Auge. Wenn er die Geistlichen zur immer völligeren Abwägung der reinen Lehre des Wortes Gottes ermuntert, so hat er dabei stets die Pflanzung eines neuen Lebens in den Gemeinden im Auge. Als Leitfaden für die Predigt

und den Unterricht sollte den Geistlichen, nächst der Schrift als der alleinigen Quelle der Wahrheit, jener Inbegriff der Hauptstücke der evangelischen Lehre dienen, den er bei'm Beginn seines bischöflichen Amtes mit seinem Mitbischof herausgab. Kurze Zeit darauf ward durch Herzog Albrecht die Augsburgische Confession eingeführt und die Bischöfe erließen eine Verordnung, welche allen Lehrern der Kirche gebot, ihr gemäß das Wort Gottes zu predigen und jegliches Dawiderlehren mit Ausschließung aus der Kirche bedrohte (cf. Mislenta Manuale Pruthenicum p. 80 u. Histor. August. Conf. in Pruss., Regiom. Progr. 1832). Diese energische Geltendmachung einer festen Doktrin hatten einen zweifachen speciellen Grund, theils in dem niederen Grade der evangel. Erkenntniß bei den meisten Geistlichen, theils in dem immer weiteren Umsichgreifen der spiritualistischen Doktrinen der Anabaptisten und Sakramentirer, welche von Außen her in die preußische Kirche eindrangen. — Schon 1525 hatte der mit den Zwickauer Propheten von Luther und Melanchthon in Wittenberg bekämpfte Martinus Cellarius den Weg nach Preußen gefunden. Sperat berichtet an Luther, daß derselbe, wie es scheine, ein Mensch von Münzer'schem und Carlstadt'schen Geiste sey und deshalb in leichten Gewahrsam gebracht worden sey, ne vagabundus in urbe virus spargeret, donec probabitur ipsius spiritus. Er schrieb noch in demselben Jahre eine refutatio opinionis de interitu impiorum et superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro contra judicium M. Cellarii super eadem re concionatoribus Regii Montis Boruss. oblatum. — Besonders von zwei Seiten her fand die spiritualistisch-sektirerische Doktrin Eingang in Preußen, von Schlesien, namentlich von Liegnitz her, welches mit Preußen wegen der nahen Verwandtschaft des Herzogs Friedrich mit Albrecht in lebhaftem Verkehr stand, und von den Niederlanden her. Schon vom J. 1525 an versuchte Schwenckfeldt seiner Lehre in Preußen Eingang zu verschaffen. Wie die Bruchstücke einer durch mehrere Jahre sich hinziehenden Correspondenz beweisen, hatte namentlich Sperat es mit ihm und seinem Anhange zu thun, um seine Lehre vom Wort Gottes, vom Abendmahl und von der Kirche, der er auch in Preußen Geltung verschaffen wollte, zu bekämpfen. Schon 1528, wie der oben erwähnte Brief Sperat's an Briesmann bezeugt, hatte die Sektirerei in bedenklicher Weise Eingang nnd Begünstigung gefunden. Mit den schlesischen Spiritualisten sah sich Sperat gleich vom Anfang seiner bischöflichen Wirksamkeit an in einen hartnäckigen Kampf verwickelt, nachdem der Verwalter des Johannisburger Kreises und vertraute Rathgeber des Herzogs Friedrich, von Heydeck, den früheren Liegnitzer Prediger Fabian Eckel, einen entschiedenen Anhänger Schwenckfeldt's, und den früheren Danziger Prediger Petrus Zenker, der nach dem Danziger Aufruhr nach Schlesien geflüchtet war, von Breslau nach seinem an tüchtigen Predigern sehr armen Bezirk berufen hatte. Ihnen folgten später andere Gleichgesinnte. Mehrere einheimische Geistliche, z. B. Melchior Kranich in Lyck, wurden für ihre Ideen gewonnen. Die wiedertäuferische und sakramentirerische Bewegung griff schnell um sich und fand auch am Hofe ihre Vertreter. Sperat's Sprengel war der Hauptschauplatz derselben. Indem wir uns die eingehende Schilderung dieser Bewegung für eine besondere auf Urkunden gestützte Darstellung vorbehalten, mögen an dieser Stelle des beschränkten Raumes wegen folgende Notizen genügen, welche uns die apologetisch-polemische Lehrthätigkeit Sperat's nach dieser Seite hin erkennen lassen.

Auf Veranlassung des Herzogs hielt er im Juni 1531 eine Synode zu Rastenburg, zu welcher er sämmtliche Prediger des Johannisburger Bezirks berufen hatte. Zenker übergab ihm hier ein auf sein Geheiß zuvor aufgesetztes Glaubensbekenntniß, in welchem er über vier ihm vorgelegte Fragen: über das Wort Gottes, über das Abendmahl, über die Erbsünde und über die Kindertaufe, in einer ausführlichen Antwort sich äußerte, die in manchen Punkten seine Abhängigkeit von Schwenckfeldt'schen Meinungen deutlich bekundet. Da er sich nach Vorlesung dieses Bekenntnisses auf eine Disputation darüber nicht einlassen wollte, so wurde ihm auf seine Bitte von Sperat eine zweimonatliche Bedenkzeit gewährt und eine schriftliche Entgegnung auf seine confessio ver-

sprochen. Da es sich hauptsächlich um die Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl handelte und Zenker entschieden die lutherische Ansicht verworfen hatte, so forderte Sperat behufs seiner Entgegnung noch eine besondere Erklärung darüber, die er dann in einem zweiten Bekenntniß abgab, dessen zweiter dogmatischer Theil aber gar nicht seine eigene Arbeit, sondern die unter seinem Namen ausgegebene Schrift des Augsburgischen spiritualistischen Predigers Michael Cellarius (Keller) über das heil. Abendmahl war. Sperat verfaßte nun eine diesen Betrug aufdeckende und auf die gegnerischen Ansichten gründlich eingehende Widerlegungsschrift unter dem Titel: „Von dem Sakrament, eine Antwort auf Michael Keller's Büchlein von lauter Brot und Wein, wider Peter Zenker, der dasselbe Büchlein sein Bekenntniß nennet, durch P. Sp., Bischof &c. Geschrieben und vollendet den 16. Aug. 1531. Dann folgte Ende 1531 das Colloquium zu Rastenburg, welches Sperat, unterstützt von Poliander und Briesmann, abhielt. Aber es gilt von dieser Disputation, was Luther 1532 an Herzog Albrecht, die Ausweisung „dieser Rottenpriester" anrathend, schreibt: „Da ist kein Ende des Disputirens und Plauderns, sie lassen ihnen nicht sagen." Die beiden Häupter wurden abgesetzt. Aber in der Folgezeit finden wir Sperat noch immerfort im Kampf mit Geistlichen dieser Richtung, theils aus Schlesien gekommenen, die, wie Sebast. Schubart in Johannisburg, unter des Friedrich von Heydeck Protektion standen, theils einheimischen, z. B. Georg Landmesser aus Ortenburg und Jakob Knoth in Neidenburg, denen beiden er auf ihre ihnen abgeforderten Bekenntnisse mit ausführlichen Widerlegungsschriften antwortet, um sie von ihren Irrthümern abzubringen. Er war unermüdlich in Colloquien und in gründlichen, öfters zu sehr in's Breite gehenden schriftlichen Auseinandersetzungen über die Streitfragen, um die Gegner zunächst mit geistigen Waffen zu überwinden. Da auch der Herzog den Ideen dieser Schwärmer zugänglich war, so bedurfte es zugleich einer kräftigen Ein- und Gegenwirkung bei ihm, wozu sich Sperat die Hülfe der Wittenberger, Luther's, Melanchthon's und des J. Jonas' erbat. Von der andern Seite wurde die widertäuferische Bewegung verstärkt durch die einwandernden Holländer, die durch blutige Verfolgungen aus ihrem Vaterlande vertrieben waren. Gegen sie schrieb Sperat 1534 seine Schrift: „Ad Batavos vagantes". In allen diesen Bekämpfungen sehen wir Sperat entschieden auf Luther's Seite stehen. In der Lehre vom Abendmahl, von der Taufe, von der Kirche, vom Wort Gottes, worüber es sich hauptsächlich bei diesen Streitigkeiten handelte, bilden die lutherischen Anschauungen und Ideen, mit denen er sich durch aufmerksames Verfolgen der literarischen Thätigkeit seines großen Freundes und Lehrers in beständigem Rapport erhielt, die Grundlage seiner theologischen Ueberzeugungen. Mehr als er hat keiner unter den von Luther nach Preußen gesendeten Reformatoren zur Hineinbildung des lutherischen Typus in die Gestalt des neuen evangelischen Kirchenwesens beigetragen.

Die äußere Lage Sperat's scheint bei dem unruhvollen, sorgenreichen Berufsleben in seinem bischöflichen Amte nicht der Art gewesen zu seyn, daß er der Nahrungssorgen überhoben gewesen wäre. Er klagt einmal (im J. 1539), daß er in tanta paupertate nicht länger könne episcopari. Der Herzog erfüllte damals seine Bitten um Verbesserung seiner Lage nicht gleich. Auch andere trübe Erfahrungen drückten ihn nieder. In tiefem Unmuth war er schon entschlossen, sein Amt niederzulegen und Preußen, von welchem er für seine harte Arbeit so wenig Dank und Lohn empfangen zu haben meinte, zu verlassen. Da bestimmte ihn der Herzog auf dem Landtag 1540 zu bleiben, indem er seine Bitten durch Schenkung eines Gutes erfüllte.

Gegen das Ende seines Lebens war es ihm noch beschieden, ein Fürsprecher für seine alten böhmischen Freunde zu werden, von denen ein Theil nach dem Ausbruch der durch Ferdinand I. verhängten grausamen Verfolgungen durch Polen, wo ihnen keine ruhige Stätte gewährt wurde, nach Preußen kamen, um vom Herzog Albrecht die Erlaubniß zur Ansiedlung in seinem Lande sich zu erbitten (1548). Durch Sperat's Vermittlung fanden die böhmischen Brüder in Preußen den gesuchten Schutz. Die anfangs

bei dem Herzog durch die Königsberger Theologen erregten Bedenken in Bezug auf ihre Rechtgläubigkeit wurden durch ein mit ihnen angestelltes Colloquium oder Examen gehoben, in welchem sie die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der Augustana unter Hinweisung auf ihre von Luther gebilligte Apologie von 1538 bezeugten. Sperat entwarf das aus 20 Artikeln bestehende Statut, durch welches ihre Verhältnisse geregelt wurden. Sein Bischofssitz war ihre Hauptniederlassung (vgl. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder II. S. 340 ff.). — Was den osiandrischen Streit betrifft, so wurde Sperat, so viel wir sehen, wohl nur am Anfang in die Bewegung mit hineingezogen. Der schon zum Tod kranke samländische Bischof übergab ihm ein von dem heftigen Gegner Osiander's, Matthias Lauterwald, an ihn als den „bestellten inspector et gubernator doctrinae" gerichtetes Schreiben, worin mehrere Sätze Osiander's als ketzerisch und einer strengen „inquisitio" werth, aufgeführt sind, mit der Bitte, an seiner Statt in dieser Angelegenheit zu verfahren. Aber, wenn auch Spuren einer Correspondenz Sperat's mit Osiander vorhanden sind, so scheint er doch theils wegen seiner Entfernung vom Schauplatz des Kampfes, theils wegen seiner fortdauernden Kränklichkeit wenigstens nicht in erheblicher Weise dabei betheiligt gewesen zu seyn. Unter den Anstrengungen seines Amtes und den immer wiederkehrenden Sorgen um die äußeren Bedürfnisse des Lebens, die der freigebige Herzog ihm so viel als möglich erleichterte, brach seine Kraft zusammen. Schon 1548 beklagt der Herzog, daß er „mit harter, auch vermuthlich tödtlicher Schwachheit beladen sey." Er brachte seine letzten Lebensjahre in fortdauerndem Siechthum zu. Am 12. August 1551 beschloß er sein vielbewegtes, im Eifer für das Haus des Herrn verzehrtes Leben. — Quelle: Das urkundliche Material im Geh. Archiv zu Königsberg; Rhesa, vita Pauli Sperati. Progr. 1823. *) D. Erdmann.

Speyer, Reichstage. Das Jahr 1526 hatte mit Ereignissen begonnen, welche dem Fortgange der Reformation sehr gefährlich zu werden schienen. Die Verbündeten von Regensburg verfolgten offen und heimlich ihre Tendenzen gegen die Evangelischen, der Kaiser Karl V. hatte mit dem Könige Franz von Frankreich einen Vertrag zu Madrid abgeschlossen (14. Januar 1526), der auch die neue Lehre in Deutschland mit Gewaltthätigkeit bedrohte; nach der Instruktion, die er an den Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig, wie an den Bischof Wilhelm von Straßburg am 23. März 1526 erlassen hatte, wollte er über Rom nach Deutschland kommen, um hier die Reformation zu vernichten und die Einigkeit im Reiche herzustellen. Vor Allem mußten daher die fürstlichen Beschützer der Reformation, der Kurfürst Johann von Sachsen und der Landgraf Philipp von Hessen, darauf denken, die ihnen und der neuen Lehre drohende Gefahr abzuwenden; das Mittel dazu fanden sie in einem Bunde, durch den sie dem Kaiser und den Regensburger Verbündeten gegenüber eine feste Stellung einnehmen, den Gegnern die Spitze bieten konnten. Sie schlossen darauf Ende Februar 1526, nach dem Vorgange des Bündnisses von Regensburg, ein Bündniß zu Gotha, zum Schutze des evangelischen Glaubens und der evangelischen Ceremonieen wie zu gegenseitiger Hülfsleistung für den Fall, daß Einer von ihnen unter irgend einem Vorwande angegriffen werden sollte. Am 4. Mai 1526 wurde das Bündniß zu Torgau ratificirt und durch den Zutritt evangelischer Fürsten und Stände bald verstärkt. Inzwischen war aber in der politischen Situation eine einflußreiche Veränderung eingetreten. Der Kaiser hatte sich mit dem Pabste Clemens VII. völlig wieder entzweit, der König Franz war von dem Pabste von den im Madrider Frieden eidlich übernommenen Verpflichtungen losgesprochen worden, durch die Ligue von Cognac (22. Mai 1526) zu einem Bunde mit dem Pabste und mehreren italienischen Fürsten gegen Karl zusammengetreten, die Türken bedrohten Deutschland mit einem Einfalle, und Karl sah sich gezwungen, um den Eingebungen seines Zornes gegen den König Franz und den Pabst ungehindert folgen zu können, Nichts zu unternehmen, was sein Verhältniß zu den ev. Fürsten in Deutschland noch schlim-

*) So eben ist erschienen: Cosack, Prof. in Königsberg, Paulus Speratus' Leben und Lieder. Braunschw. 1861.

mer hätte machen können. Unter solchen Umständen wurde der erste Reichstag zu Speyer eröffnet, der ursprünglich auf den 1. Februar nach Eßlingen ausgeschrieben, aber dann nach Speyer verlegt worden war und hier am 1. Mai beginnen sollte. Doch bis zum 18. Mai hatte sich noch kein Reichsstand eingefunden, nur einige Botschafter waren erschienen, und so verzögerte sich der Beginn der Verhandlungen noch bis zum 25. Juni (1526). Als kaiserliche Commissäre fungirten der Erzherzog Ferdinand, der Markgraf Casimir von Brandenburg und Philipp von Baden, der Herzog Wilhelm von Baiern, der Herzog Erich von Braunschweig und der Bischof Bernhard von Trident. Der Kurfürst Johann von Sachsen und der Landgraf Philipp von Hessen hatten ihre Geistlichen mitgebracht, und auf diesem Reichstage traten die evangelischen Fürsten und Stände als Bekenner der neuen Kirche zuerst mit Entschiedenheit auf, um ihren Glauben und ihre Lehre aufrecht zu erhalten, ja ihr Verhalten ließ unschwer einen Gegensatz erkennen, der es deutlich zeigte, daß sie selbst mit Entschlossenheit die Spitze bieten würden. Die Erbitterung zwischen den Parteien war groß und den Erklärungen von römischer Seite widersprachen die Evangelischen ebenso kühn als nachdrücklich. Diese hielten keine Fasten, weil sie in denselben kein Mittel zur Gerechtigkeit vor Gott erkannten, und als ihnen des Kaisers Bruder, Ferdinand, die Kirchen zur Abhaltung ihres Gottesdienstes verschloß, ließen sie täglich ihre Geistlichen (G. Spalatin, Joh. Agricola und Adam Krafft) in ihren Wohnungen predigen, „darzu", wie Spalatin berichtet, „oft etlich viel tausend Menschen kamen." Bei'm Beginne der Reichsverhandlungen trat die Glaubenssache sofort in den Vordergrund. Die kaiserlichen Commissäre gaben die Erklärung ab, dahin instruirt zu seyn, daß der Kaiser nicht gesonnen sey, die neuen Irrlehren und Unordnungen zu dulden, daß vielmehr die bisherige Ordnung in Geltung bleiben solle, bis für den Glauben durch ein freies christliches Concil neue Bestimmungen gegeben seyn würden; ferner daß gegen das Wormser Edikt Neuerungen in der Kirche nach Luther's Lehre nicht vorgenommen, auftauchenden Empörungen sofort ein kräftiger Widerstand entgegengestellt, über die Hülfe gegen die Türken, das Kammergericht, Münzwesen und einige andere minder wichtige Punkte Berathung gepflogen und Beschluß gefaßt werden sollte. Die Forderung, daß die bisherige Ordnung vorläufig aufrecht erhalten werden sollte, führte sofort zu lebhaften Debatten. Die weltlichen Stände wiesen auf die große Menge Mißbräuche hin, die notorisch seyen, die Reichsstädte forderten entschieden die sofortige Abstellung irriger und gefährlicher Gebräuche, um so mehr, da man nicht die mindeste Gewißheit darüber habe, wann einmal ein allgemeines christliches Concil zu Stande kommen werde, und nie wollten sie dazu beistimmen, daß bis zu einem dereinstigen Eintritte eines solchen Concils Ordnungen aufrecht erhalten werden sollten, die nur den Aberglauben erwecken und dem Seelenwohle Gefahr bringen müßten. Während nun die geistlichen Stände die Competenz für die Vornahme einer Aenderung in der bestehenden Ordnung dem Reichstage ab- und nur dem Concile zusprachen, die kaiserlichen Commissäre die abgegebene Erklärung der Städte und Stände mit Mißfallen aufnahmen, behielten diese doch die Oberhand. Darauf wurden die Hauptpunkte der hundert Beschwerden deutscher Nation von den Fürsten wiederholt und einem Ausschusse zur Berathung übergeben, der sich dahin aussprach, daß Taufe und Abendmahl allein als Sakramente gelten sollten, die Feier der übrigen Sakramente und die Priesterehe ganz frei seyn, den Laien der Kelch gereicht und das Abendmahl überhaupt in der Landessprache gehalten werden müsse. Ein zweiter Ausschuß, der aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestand und die bezeichneten Punkte in weitere Berathung nahm, schloß sich in seinem Resultate an jenen ersten wesentlich an, wollte die Feier des Abendmahles unter Brod und Wein für den Laien wenigstens freigegeben wissen, bei der Feier die deutsche und lateinische Sprache zulassen, die Freiheit in der Beobachtung der übrigen Sakramente jedem Christen anheimgestellt sehen, die Abstellung des Cölibates dem Kaiser empfehlen, die Predigt des göttlichen Wortes aber sollte nur nach dem rechten Verstande desselben stattfinden. Offenbar mußten die Evangelischen mit solchen Stipulationen einen

nicht geringen Sieg über die Vertreter der römischen Kirche gewinnen; da trat ganz unerwartet eine Wendung in die Lage der Dinge. Die kaiserlichen Commissäre nämlich legten plötzlich eine neue, vom 23. März datirte Instruktion vor, des Inhaltes, keinen Beschluß zu genehmigen, der nicht mit den bisher gültigen Lehren und Gebräuchen vollkommen übereinstimme, und die unbedingte Ausführung des Wormser Ediktes zu fordern. Jetzt traten aber die Evangelischen als Partei den Vertretern der römischen Interessen offen entgegen, und weil sich diese zu gar keiner Nachgiebigkeit verstehen wollten, beschloß der Kurfürst Johann wie der Landgraf Philipp von Speyer sofort wegzugehen. War nun schon der Kurfürst von Trier ernstlich bemüht gewesen, den Ausbruch einer offenen Feindschaft zwischen den römischen und evangelischen Ständen zu verhüten, so kamen jetzt noch die auf's Höchste gespannten Verhältnisse zwischen dem Kaiser und dem Pabste, wie auch die von den Türken drohende Gefahr hinzu, und diese Umstände veranlaßten den Kaiser, in einer milderen Weise sich zu äußern. Ohne Zweifel hatte dazu aber auch die Ueberzeugung Ferdinand's beigetragen, daß es, wie die Städte ihm dargelegt hatten, unmöglich sey, die eingeführten neuen Gebräuche mit Gewalt abzuschaffen, daß es vielmehr unter den jetzigen Verhältnissen geboten erscheine, jene Gebräuche bis zu einer definitiven, durch ein freies Concil nach dem Sinne des göttlichen Wortes zu regelnden Ordnung bestehen zu lassen. Das Schreckbild, welches der Kaiser dem Pabste stets vorhielt, wenn er mit demselben zerfallen war, ließ er auch jetzt wieder hervortreten, — die Verheißung eines Concils; am 27. Juli schrieb er seinem Bruder, daß er entschlossen sey, die Evangelischen durch Milde zurückzuführen und die Wahrheit ihrer Lehre „durch ein gutes Concil, welches der Pabst jetzt fürchte," entscheiden lassen wollte. Darauf erfolgte am 27. August (1526) ein den Evangelischen günstiger Reichstagsabschied, welcher es möglich machte, daß sich die neue Kirche gesetzlich weiter entwickeln konnte. Der Abschied sprach sich dahin aus, daß der Kaiser, damit „ein einhelliger, gleichmäßiger Verstand in dem christlichen Glauben gemacht, auch Fried und Einigkeit in deutscher Nation zwischen allen Ständen gepflanzt und erhalten werde," durch eine Gesandtschaft ersucht werden solle, daß „ein frey Generalconcilium, oder auf's wenigste Nationalversammlung, welche in einem Jahr oder anderthalben auf's längst in deutschen Landen vorgenommen werden soll," stattfinde, daß aber die Fürsten und Stände „mittlerzeit des Concilii, oder aber Nationalversammlung, nichtsdestoweniger mit unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen, so das Edict durch Kays. Majestät auf dem Reichstag zu Worms gehalten, ausgangen, belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kays. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten." Bei den politischen Conjunkturen hatten jetzt die Evangelischen von dem Kaiser Nichts zu fürchten, und sie benutzten die günstige Zeit zu einem festeren Anschlusse aneinander wie zur Consolidirung ihrer Kirche. Vgl. die Akten des Reichstages in Luther's Schriften von J. G. Walch. Thl. XVI. S. 243 ff.; Veesenmayer, Die Verhandlungen auf dem Reichstage zu Speyer im Jahre 1526, die Religion betreffend, in Vater's Archiv 1825. I. S. 22 ff.; Ranke's Deutsche Gesch. II. S. 354 ff.; Dess. Fürsten und Völker von Südeuropa. II. S. 100 ff.; Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation. I. S. 19 ff. mit den anderen literarischen Nachweisungen daselbst.

Ohne Zweifel durfte der Abschied von Speyer die Evangelischen mit frohen Hoffnungen für die Zukunft erfüllen, doch bald sollten sie erfahren, daß der Kaiser nur ein loses Spiel mit ihnen trieb, daß er nicht geneigt war, seine schon früher bewiesene Politik gegen Deutschland leichthin aufzugeben, daß er nur mit List und Schlauheit seine wahren Absichten verbarg, um dann desto sicherer sein Ziel, die Unterdrückung der Reformation und damit die völlige Herrschaft seiner Despotie zu erreichen. Kaum hatten sich die politischen Verhältnisse günstiger für ihn gestaltet, da nahm er auch den Kampf gegen Deutschland von Neuem auf. König Franz bat um Frieden, Karl behielt in Italien die Oberhand, er und der Pabst bedurften einander; bald näherten sich Beide

wieder und ihre gegenseitige Annäherung mußte einen tiefen Einfluß auf die Religionssache in Deutschland üben; hier aber hatte auch der Haß der römischen Partei durch das Pack'sche Bündniß neue Nahrung erhalten, und es ließ sich erwarten, daß man römischerseits kein Mittel unversucht lassen würde, dem Hasse eine Genugthuung zu geben. Von dem verheißenen Concile war keine Rede mehr, vielmehr dachte der Kaiser auf die Veranstaltung eines neuen Reichstages, der wieder in Speyer gehalten werden sollte; als seine Bevollmächtigten zu demselben ernannte er am 1. August 1528 seinen Bruder Ferdinand, den Coadjutor von Costnitz, Balthasar Merkel, den Bischof Bernhard von Trident und die Herzöge Friedrich und Wilhelm von Baiern. Mit Unwillen wies er sie schon darauf hin, daß er das Wormser Edikt verachtet sehe, erklärte er, daß er eine solche Verletzung seiner Befehle nicht mehr dulden werde, bezeichnete er den Zwiespalt in dem Glauben als die eigentliche Ursache des mangelhaften Widerstandes gegen die Türken, klagte er, daß der Schlußsatz des vorigen Reichstagsabschiedes ganz nach Willkür von den Evangelischen gedeutet werde, und hiernach instruirte er nun seine Bevollmächtigten dahin, vor Allem darauf zu dringen, daß die von den Türken noch immer drohende Gefahr durch geeignete Hülfsleistung, und der Zwiespalt im Glauben, d. h. die evangelische Lehre und Ordnung, gründlich beseitigt würde. In diesem Sinne erfolgte darauf das Ausschreiben zum zweiten Reichstag nach Speyer (11. Novbr. 1528), dessen Eröffnung erst auf den 1., dann auf den 21. Februar angesetzt wurde, aber bis zum 15. März 1529 sich verzögerte. Sofort verfolgten die kaiserlichen Organe durch Wort und That die dem Kaiser und dem Pabste gemeinsamen Tendenzen, das Reichsregiment fuhr mit Processen gegen evangelische Fürsten und Städte fort, der schwäbische Bund ließ den Geist des Hasses walten, die Bischöfe sprachen sogar von einem Glaubenskriege und sammelten Beisteuern zu demselben. Des Kaisers Bruder Ferdinand erschien mit einer so großen Anzahl Bischöfe in Speyer, wie sie zuvor noch nie auf einem Reichstage gewesen war; ihre „stieren" Blicke weissagten Melanchthon, der mit Agricola den Kurfürsten Johann nach Speyer begleitet hatte, nichts Gutes. Auch der Landgraf Philipp von Hessen fand sich in der Mahlstatt ein, als päbstlicher Legat der Graf Picus von Mirandula, der mit gleißender Miene die Noth der Kirche beklagte. Die römischen Fürsten und Stände vermieden überall ein Zusammentreffen mit den evangelischen, die wiederum in ihren Herbergen predigen lassen mußten; trotz des allgemeinen Verbotes der Theilnahme an ihrem Gottesdienste fanden sich doch unmittelbar darauf über 8000 Menschen zur evangelischen Predigt ein. Geflissentlich, aber vergeblich waren die kaiserlichen Commissäre bemüht, unter den evangelischen Ständen selbst Uneinigkeit und Zwietracht zu schaffen, indessen brachten sie es mit ihrem Anhange doch dahin, daß die Gesandten von Straßburg und Memmingen von dem Reichstage ausgeschlossen wurden, weil man dort die Messe abgestellt hatte.

Bei der Eröffnung des Reichstages gaben die Commissäre sogleich das entschiedene Mißfallen des Kaisers über die neue Lehre und deren Ausbreitung zu erkennen; sie bezeichneten Beides als die Ursache, daß die Kirche verachtet werde, daß Aufruhr und Empörung um sich gegriffen habe. Sie bemerkten weiter, daß der Kaiser bei'm Pabste die Veranstaltung eines Concils, welches über die Glaubenssache entscheiden solle, bewirken werde, daß der Pabst zur Eröffnung eines Concils geneigt sey, daß aber der Kaiser bei Strafe der Reichsacht jede Beeinträchtigung des Glaubens wegen, ja schon die Verleitung eines Reichsstandes zu dem neuen Glauben verbiete und befehle, daß in diesem Falle der zunächst wohnende Nachbar mit Waffengewalt einschreiten solle, um die alten Zustände aufrecht zu erhalten. Endlich eröffneten die Commissäre für die Befolgung des Wormser Edikts einen neuen Weg dadurch, daß sie im Auftrage des Kaisers die Bestimmung des vorigen Reichstagsabschiedes von Speyer aufhoben, weil sie ganz nach Willkür gedeutet worden sey. Diese Erklärungen dienten als Vorlagen für die Verhandlungen des Reichstages, wurden durch einen aus fünfzehn Personen bestehenden Ausschuß in Erwägung gezogen und von demselben mit Beifügung einiger näheren Be=

stimmungen angenommen. Dieses Resultat war um so natürlicher, als die Evangelischen im Ausschusse die Minorität bildeten, denn dieser wurde durch neun altkatholische, drei neutrale und nur drei evangelische Stände gebildet. Der Ausschuß drückte die Hoffnung aus, daß in einem, oder in einem und einem halben Jahre ein Concil in Metz, Köln, Mainz, Straßburg oder anderen deutschen Stadt veranstaltet, im entgegengesetzten Falle aber vom Kaiser ein neuer Reichstag gehalten und jedes Hinderniß zur Eröffnung eines Concils beseitigt werden würde; ferner setzte er für die Aufhebung des vorigen Reichstagsabschiedes hinzu, daß die Messen nirgends abgestellt und auch da gehalten werden sollten, wo sie bereits abgeschafft seyen, daß eine strenge Censur über die Druckschriften wachen, endlich daß jede Lehre, welche im Abendmahle den wahren Leib und das wahre Blut nicht anerkenne, verboten seyn solle. Dieser letzte, fein ausgedachte Zusatz war natürlich darauf gerichtet, die von dem Landgrafen schon beabsichtigte Vereinigung der Lutheraner und Reformirten zu einer mächtigen Partei unmöglich zu machen. Dabei ließ es sich Ferdinand sehr angelegen seyn, durch Privatunterhandlungen auf die allgemeine Annahme jener Bestimmungen des Ausschusses hinzuwirken, während Leonhard von Eck mit Faber unausgesetzt bemüht war, das Feuer der Zwietracht unter beiden evangelischen Parteien durch Aufhetzerei zu schüren. Indeß gelang es dem klugen und einsichtsvollen Landgrafen, unterstützt von Melanchthon, die Absichten der Gegner, die er wohl durchschaute, zu zerstören und eine Erklärung zu Stande zu bringen, die in allen Punkten der Erklärung des Ausschusses (dem auch die Gesandten des Bischofs von Paderborn, der Graf von Wertheim und einige andere Stände nicht beistimmten) geradezu entgegenstand. Diese Erklärung, die von ihm, dem Kurfürsten Johann, dem Markgrafen Georg von Brandenburg, dem Fürsten Wolfgang von Anhalt und dem Lüneburgischen Gesandten Förster unterzeichnet war, übergab er am 12. April, doch die römische Partei verwarf sie ohne Weiteres, ja Ferdinand erhob die Bestimmungen des Ausschusses in der Sitzung vom 19. April zum Reichstagsabschiede und befahl den Evangelischen, sie anzunehmen, weil sie durch Stimmenmehrheit gegeben worden seyen. Indem sich die Evangelischen hierzu augenblicklich nicht entschlossen, vielmehr über eine abzugebende Erklärung sich erst berathen wollten, verließ Ferdinand mit den übrigen Commissären sofort die Sitzung. Jetzt faßten die evangelischen Fürsten im Sinne ihrer Erklärung und gegen Ferdinand's Insinuation in aller Eile eine Protestation ab, ließen sie noch in derselben Sitzung öffentlich vorlesen, forderten die Aufnahme in den Abschied und übergaben sie in größerer Ausführlichkeit am 20. April den kaiserlichen Commissären, doch ließ Ferdinand sie ihnen wieder zurückgeben. Von dieser Protestation erhielten die Bekenner des evangelisch-lutherischen Lehrbegriffes den Namen „Protestanten"; sie war vom Kurfürsten Johann, dem Landgrafen Philipp, dem Markgrafen Georg von Brandenburg, den Herzögen Ernst und Franz von Lüneburg und vom Fürsten Wolfgang von Anhalt unterzeichnet worden und sprach sich dahin aus: Die evangelischen Fürsten und Stände könnten die einseitige Aufhebung des einhellig erlassenen Abschiedes des vorigen Reichstages nicht anerkennen; die Gegner selbst hätten die Richtigkeit der evangelischen Lehre in vielen Punkten bereits zugestanden, die Verwerfung könne also von den Evangelischen auch nicht gefordert werden, überdies habe ja der päbstliche Gesandte auf dem Reichstage in Nürnberg selbst zugegeben, daß die Kirche an Haupt und Gliedern von vielen Uebeln ergriffen sey, folglich sey in Rom der Grund des Zwiespaltes in der Religion zu suchen; dafür finde sich auch das Zeugniß in den noch immer nicht abgestellten Beschwerden der deutschen Nation. Dann setzten sie hinzu: Wolle man den vorigen Speyer'schen Abschied doch einseitig aufheben, „so protestiren und bezeugen wir hiermit öffentlich vor Gott, daß wir für uns, die Unsern und allermänniglich halten, in alle Handlung und vermeinten Abschied so, wie vorberührt, in gemelten und anderen Sachen wider Gott, sein heiliges Wort, unser aller Seelenheil und gut Gewissen, auch wider den vorigen angezogenen Speyerischen Reichstagsabschied vorgenommen, beschlossen und gemacht worden, — nicht willigen, sondern für nichtig und unbündig halten." Dem

Kaiser sollte Bericht erstattet werden, inzwischen aber wolle man sich so verhalten, wie man es vor Gott und dem Kaiser verantworten könne.

Ferdinand war über diese Energie, mit welcher die evangel. Fürsten und Stände auftraten, im höchsten Grade erzürnt, während unter seiner Partei die Besorgniß laut wurde, daß der eingetretene Zwiespalt schlimme Folgen nach sich ziehen könne. Vergeblich machte Herzog Heinrich von Braunschweig mit dem Markgrafen Philipp von Baden den Versuch, durch vermittelnde Vorschläge die Differenz zu beseitigen, Ferdinand forderte ohne Weiteres von den Evangelischen die Unterwerfung unter den Majoritätsbeschluß, schlug ihnen die Aufnahme der Protestation in den Abschied ab und befahl ihnen, die Protestation nicht weiter zu veröffentlichen. Gegen diese Aeußerungen sprachen sich die Evangelischen dahin aus, daß in Glaubenssachen eine Majorität Nichts entscheiden könne, daß in Streitsachen diejenige Partei, welche sich mit der andern nicht verständige, als Richter über jene aufzutreten nicht befugt sey; indessen konnten sie nichts weiter als die Zusage erhalten, daß man ihre Protestation zu den Akten legen und dem Kaiser zuschicken wolle. Die Evangelischen erklärten sofort, daß sie bei ihrer Protestation verharren und diese öffentlich bekannt machen würden; der Abschied des Reichstages wurde aber am 22. April in der oben bezeichneten Weise erlassen. Drei Tage darauf (25. April) versammelten sich in dem Hause Peter Muderstadt's, Dechanten der St. Johanniskirche zu Speyer, die schon genannten evangelischen Fürsten mit den ihnen beipflichtenden Abgeordneten der freien Städte Straßburg, Nürnberg, Ulm, Costnitz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Ißny, St. Gallen, Weißenburg und Windsheim, setzten ein großes Appellations-Instrument auf*), in dem sie den ganzen Gang der Verhandlungen aktenmäßig darlegten, zugleich gegen die Verwerfung der Zwingli'schen Abendmahlslehre protestirten und für sich, für ihre Unterthanen und für Alle, welche jetzt oder später dem Evangelium anhängen würden, Berufung einlegten „zu und vor die Röm. Kais. und christliche Majest., dazu an und für das nächst künftig frey christlich gemein Concilium und darzu einen jeden dieser Sachen bequemen, unpartheyischen und christlichen Richter.“ Darauf beschlossen die Evangelischen, eine Gesandtschaft an den Kaiser abzuschicken, um ihm die Gründe der Protestation in wahrhafter Weise vorzulegen, um so mehr, da sie bereits erfahren hatten, daß mancherlei Verdächtigungen und falsche Anklagen ihm zugebracht worden waren; auch lag ihnen daran, die Stimmung des Kaisers zu erforschen und wo möglich seine Ungnade abzuwenden. Die Gesandtschaft und die Instruktion für dieselbe sollte auf einem nächstens zu haltenden Convent festgestellt werden. Die Fürsten verließen nun den Reichstag und der Landgraf ließ die Protestation am 5. Mai, der Kurfürst am 12. Mai durch den Druck veröffentlichen. Auf dem Ende Mai 1529 gehaltenen Convente zu Nürnberg wurden als Gesandte gewählt Alexis Frauentraut, Sekretär des Markgrafen Georg, der Bürgermeister von Memmingen, Johann Ehinger, und der Syndikus von Nürnberg, Michael von Kaden; mit der nöthigen Instruktion versehen reisten sie über Lyon und Genua nach Piacenza, wo Frauentraut und Ehinger am 7. September beim Kaiser eintrafen, während Kaden in Genua krank zurückgeblieben war.

Während dies Alles vor sich ging, hatte der Kaiser den evangelischen Fürsten und Ständen von Barcellona aus ein Schreiben zugeschickt, in dem er von ihnen die Unterwerfung unter den Minoritätsbeschluß und den Abschied des Reichstages bei ernstlicher Strafe forderte; dieses Schreiben war aber noch nicht in ihre Hände gelangt. Ferner hatte der Kaiser mit dem Pabste zu Barcellona am 29. Juni einen Vertrag, mit dem König Franz von Frankreich am 5. August den Frieden zu Cambray geschlossen und mit Beiden zur Unterdrückung der evangelischen Lehre in Deutschland sich verpflichtet. Auch

*) Die Städte Köln, Frankfurt, Rottweil und Ravensburg waren theils durch die Einwirkung der kaiserlichen Commissäre, theils des Eck und Faber von dem Anschlusse an die Appellation abgehalten worden, während der Rath von Schwäbisch-Hall nach einem Schreiben vom 20. Mai (s. Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit S. 79) sich ihr noch anschloß.

von diesen Vorgängen hatten die evangelischen Fürsten und Stände keine Kunde erhalten; sie würde sie der Abfertigung einer Gesandtschaft überhoben haben. Diese wurde schon von den kaiserlichen Ministern, dem Großkanzler Gattinara, dem Grafen Heinrich von Nassau und Alexander Schweiß kalt und zum Theil mit empfindlichen Bemerkungen am 9. September empfangen, vom Kaiser aber am 12. September mit der Deutung, daß er auf ihr Vorbringen eine geeignete Antwort geben wolle. Diese erhielten sie endlich nach vier Wochen; sie war aber gleichen Inhaltes wie der des vorhin erwähnten, von Barcellona aus datirten Schreibens. Jetzt übergab Ehinger mit dem auch eingetroffenen Kaden an Schweiß das bisher noch zurückgehaltene Appellations-Instrument, aber sofort wurde allen drei Gesandten die Verhaftung angekündigt mit der Erklärung, „daß sie bei Verlierung Leibes und Gutes aus der Herberg nicht gehen, nicht hinter sich schreiben, noch einige Diener hinter sich schicken sollten. Alles bis auf ferner ihrer Kayserl. Majestät Bescheid.“ Frauentraut und Ehinger erhielten erst am 30. Oktober die Freiheit, während Kaden durch die Flucht der Haft sich entzog. So hatte der Kaiser seine Gesinnung den evangelischen Fürsten und Ständen jetzt hinlänglich offenbart und diesen lag es nun ob, die ihnen drohenden Gefahren zu brechen oder wenigstens zu schwächen; dazu ergriffen sie alsbald die geeigneten Maßregeln. Vgl. Historie von der evangel. Stände Protestation u. Appellation wider und von dem Reichsabschied zu Speyer 1529, dann der darauf erfolgten Legation in Spanien an Kays. Majest. Karln V., wie auch ferner dem zu Augspurg übergebenen Glaubensbekenntniß, aus Fürstl. Sächs. Archiv-Actis und bewährten Historicis verfasset, und mit den dazu gehörigen Documentis illustriret von J. J. Müller. Jena 1705; A. Jung's Geschichte des Reichstag zu Speyer in d. J. 1529. Straßb. u. Leipz. 1830.

Das Regensburger Interim (s. den Art.) hatte den zwischen der evangelischen und römischen Partei herrschenden Zwiespalt nicht beseitigt; am 22. Mai 1541 war das Regensburger Gespräch erfolglos geschlossen worden. Von Neuem war eine Spannung zwischen dem Kaiser Karl und dem Könige Franz eingetreten; Ferdinand's Truppen erlitten in Ungarn durch Soliman große Niederlagen, und um so schnell wie möglich Hülfe gegen die Türken zu erhalten, hatte der Kaiser im Abschiede des Reichstages von Regensburg (29. Juli 1541) erklärt, „daß der Nürnbergische Friedstand, welcher dem heiligen Reiche deutscher Nation zu Wohlfahrt aufgerichtet ist, bis zu Ende eines Generalconcilii oder einer Nationalversammlung, oder so der keins seinen Fortgang erreicht, auf nächst künftigen Reichstag in allen seinen Puncten und Artikeln von allen Theilen festiglich und unverbrüchlich gehalten und vollzogen werden soll.“ (Walch, Luther's sämmtliche Schriften Thl. XVII. Halle 1745. S. 977; vergl. dazu die kaiserl. Deklaration S. 999). Zugleich fügte der Abschied noch hinzu, daß der Kaiser die Processe am Kammergerichte „solange, bis das gemeine oder Nationalconcilium, oder in dieser Sachen eine gemeine Reichsversammlung gehalten wird, suspendirt und eingestellt haben wolle.“ Im Herbste des Jahres 1541 unternahm dann Karl einen neuen Zug nach Algier; sehr geschwächt kehrte er zurück, Soliman hielt die Städte Ofen und Pesth besetzt, war ein furchtbarer Nachbar für die kaiserlichen Erblande geworden und die Gefahr vor den Türken war auf das Höchste gestiegen. Dringend bedurfte jetzt Karl der Hülfe, besonders da auch die Spannung mit dem Könige Franz immer ernstlicher zu werden schien.

So lagen die Verhältnisse, als der Kaiser einen neuen, den dritten Reichstag nach Speyer „vornehmlich wegen Richtigmachung der beharrlichen Türkenhülfe“ auf den 14. Januar 1542 ausschrieb, der aber erst am 9. Februar von dem Könige Ferdinand eröffnet wurde. Die evangelischen Fürsten erkannten die mißliche Lage des Kaisers recht wohl und suchten natürlich sie zu ihrem Vortheile auszubeuten; wenigstens wollten sie die möglichste Sicherheit in Betreff der Ausführung jener Stipulationen sich verschaffen, welche der Regensburger Reichstagsabschied für sie enthielt, ja der Kurfürst von Sachsen, Johann Friedrich, versah (28. Januar) seine Gesandten sogar mit einer Instruktion, die sich durch eine stark hervortretende Schärfe, dem Kaiser wie dem Pabste

gegenüber, karakterisirte. Er trug seinen Gesandten auf, weder dem Pabste noch dessen Gesandten Ehre zu erweisen, jenem, als einem abgefallenen und der Abgötterei ergebenen Gliede der christlichen Kirche, das Prädikat „Heiligkeit“ nicht zu ertheilen, in ein Concil, das der Pabst ansetze, nicht zu willigen, sondern zu beantragen, daß der Kaiser es berufe und daß auf demselben der Pabst nur als Partei, nicht als Richter erscheine; von allen Vergleichsartikeln in Betreff der Religion sollten sie abstehen, die in Regensburg verglichenen Artikel nur dann annehmen, wenn auch die evangelischen Erläuterungen angenommen würden. Hatte der Kurfürst durch die Wahl des Julius Pflug (siehe den Art.) sich verletzt gefühlt, weil sie ohne sein Vorwissen und ohne seine Genehmigung vollzogen worden war, hatte er der von ihm getroffenen Wahl Amsdorf's die Anerkennung noch nicht verschaffen können, so trug er seinen Gesandten ferner auf, das ihm zustehende Recht zur Geltung zu bringen; zugleich sollten sie auf die Abstellung der Kammergerichtsprocesse und auf Feststellung des Friedens dringen. Würden ihre der Instruktion gemäßen Anträge genehmigt, dann sollten sie zur Hülfsleistung gegen die Türken sich verstehen, doch müßte den Truppen im Felde auch gestattet seyn, evangelische Predigten zu hören und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen. Der Pabst schickte den Cardinal Johann Moroni als Gesandten, der nach seiner Instruktion die Erklärung abgeben sollte, daß es dringend nöthig sey, eine zum alten Zustande der Kirche führende Reformation vorzunehmen, daß schon der Legat Contareni zu Regensburg den Auftrag gehabt habe, in Deutschland eine Reformation in der Weise vorzunehmen, wie sie am Hofe zu Rom, in Italien und anderen christlichen Ländern vorgenommen worden sey. Moroni war weiter beauftragt, die von Contareni in Regensburg entworfene Reformationsformel vorzulegen, aber so, daß man sehe, wie der Pabst der verfallenen Kirchenzucht vielmehr aufhelfen, als eine neue streng fordern wolle; ferner sollte er zur Ausgleichung der Religionssache die Veranstaltung eines Concils zu Pfingsten 1542 in Aussicht stellen mit dem Zusatze, daß der Pabst selbst auf demselben erscheinen wolle; wegen seines hohen Alters könne er aber nach Deutschland nicht reisen, hier sey auch kein Ort sicher, daher solle die Mahlstatt des Concils entweder in Mantua oder Ferrara, in Bologna oder Piacenza seyn. Zum Türkenkriege wolle der Pabst 5000 Mann stellen, wenn der Kaiser selbst an die Spitze des Heeres trete, außerdem aber würde er nur die Hälfte geben, doch müsse er in beiden Fällen voraussetzen, daß Italien nicht etwa selbst von den Türken bedroht würde, denn in diesem Falle müsse er zunächst auf die Sicherstellung des eigenen Landes bedacht seyn. Auch König Franz hatte eine Gesandtschaft in den Räthen Oliverius und de Crois (Kanzler der Königin von Navarra) nach Speyer geschickt.

Gleich bei der Eröffnung des Reichstages wies König Ferdinand auf die dringende Nothwendigkeit zur Hülfsleistung gegen die von den Türken drohende Gefahr hin, sofort aber traten die evangelischen Stände mit der Erklärung auf, „daß sie in die Hülfe wider den Türken nicht bewilligen möchten dann mit Vorbehalt des jüngst gemachten Regensburgischen Friedstandes und der Deklaration, so Röm. Kays. Maj. über den Regensburgischen Reichsabschied gegeben, daß derselbe und die Deklaration, so lang als der jetzige alhier zu Speyer gemachte Friedstand mit sich bringt, währen sollte.“ Sie bemerkten weiter: Der Friede sey in Regensburg nur auf 18 Monate oder auf einen neuen Reichstag gestellt worden, die für den Frieden bestimmte Zeit also beinahe abgelaufen. Noch würde ihm von manchen Ständen nicht gemäß gehandelt und namentlich würde die Stadt Goslar von Herzog Heinrich von Braunschweig schwer bedrängt, obschon die Acht gegen diese Stadt wie gegen Minden suspendirt worden sey. Ueberdies seyen auch die Processe am Kammergerichte noch nicht gänzlich beseitigt, die Mitglieder dieses Gerichtes gegen die Evangelischen wegen der von diesen ausgesprochenen Recusation erbittert, und zuvor müsse das Gericht mit unverdächtigen Männern besetzt werden, wofern sein Urtheil in obschwebenden Processen Anerkennung finden könne. Ferdinand suchte vergeblich durch Erörterungen und Zusicherungen die Besorgnisse der Evangelischen

zu beseitigen, diese beharrten vielmehr bei ihren Einwendungen und stellten selbst neue Forderungen auf, z. B. daß kein Geistlicher Beisitzer des Kammergerichtes seyn dürfe, namentlich aber, daß es ihnen freistehen müsse, diejenigen Männer, die sie zur Visitation des Gerichtes ernennen würden, auch wieder zu beurlauben und durch andere Personen zu ersetzen, daß auch zwei evangelische Fürsten der kaiserlichen Commission für die Visitation beigegeben würden. Es konnte nicht fehlen, daß Ferdinand bei solchen Erklärungen in mancherlei Verlegenheiten gerieth; er sah, daß der Zweck des Reichstages kaum noch erreicht werden dürfte.

Inzwischen hatten die kursächsischen Gesandten auch mit der französischen Gesandtschaft unterhandelt, namentlich zum Frieden mit dem Kaiser gerathen und für die Hülfe gegen die Türken sich verwendet; doch gerade den letzten Punkt lehnten die französischen Gesandten ab, wenn schon sie für den Kurfürsten persönlich Hülfe in Aussicht stellten, falls die Feinde des Christenthums ihm in das Land fallen sollten. Die französischen Gesandten verließen auch den Reichstag bald, als Oliverius am 14. Februar eine Rede gehalten hatte, die von den versammelten Ständen mit Mißfallen aufgenommen wurde und die Verhältnisse zum Kaiser immer bedenklicher sich gestalteten. Die Stände schickten den Gesandten eine Rechtfertigungsschrift nach, schrieben in gleicher Weise auch an den König und sprachen ihr Bedauern aus, daß die Gesandten noch vor erhaltener Antwort abgereist seyen. Auch der päbstliche Legat fand mit seinen Anträgen kein Gehör. Die römischen Stände dankten ihm zwar für die in Aussicht gestellte Hülfsleistung zum Türkenkriege und die Zusage, daß ein Concil gehalten werden solle, aber mit den in Vorschlag gebrachten Städten zur Abhaltung des Concils waren sie gar nicht einverstanden, um so weniger, als Ferdinand und seine Partei sich sagen mußten, daß die Protestanten nach Italien nicht gehen würden. Daher baten die römischen Stände, daß das Concil in Regensburg oder Köln gehalten werden möchte. Moroni benachrichtigte den Pabst von diesem Vorschlage und erhielt nun die Vollmacht, Trident oder Cambray als Mahlstatt vorzuschlagen; die Stände entschieden sich für Trident, um hier, wie sie sagten, den Zwiespalt zu heben und eine christliche Vereinigung zu schaffen*). Die evangelischen Stände erklärten dagegen offen und entschieden, daß sie ein vom Pabste berufenes und eröffnetes Concil nie anerkennen würden und forderten ebenso entschieden, daß ihr Protest gegen ein solches Concil in den Reichstagsabschied aufgenommen werde. König Ferdinand setzte, wenn auch mit innerem Verdrusse über den augenscheinlich wenig günstigen Ausgang des Reichstages die Verhandlungen fort**); ihn unterstützte dabei der Kurfürst Joachim von Brandenburg und der Pfalzgraf Friedrich, deren unermüdlicher Eifer im Vermitteln noch zum Abschlusse eines Reichstagsabschiedes führte, wie man ihn bei den fort und fort neu auftauchenden Streitigkeiten kaum noch erwarten durfte. Am 10. April erließ Ferdinand an die evangelischen Fürsten und Stände die Deklaration, daß durch den Reichstagsabschied „der Regensburgische Friedstand und die darauf gefolgte kaiserliche Deklaration nicht aufgehoben noch etwas daran benommen seyn, sondern so lang als der jetzige alhie zu Speyer aufgerichtete Friedstand währet, in aller Maas, wie die Kais. Maj. solche Deklaration über den Regensburgischen Abschied gegeben, auch währen solle". An die Visitation des Kammergerichts knüpfte er die Zusage, daß die Evangelischen, im Falle sie unterbleiben würde, berechtigt seyn sollten, vor diesem Gerichtshofe weder Recht zu nehmen noch zu geben, überhaupt aber zur Unterhaltung nichts mehr beizutragen. Die Acht gegen Goslar sollte suspendirt, der Streit zwischen der Stadt und dem Herzoge Heinrich binnen Jahresfrist gütlich beigelegt oder dann den Gerichten zur Schlichtung überlassen werden. Darauf erfolgte am 11. April 1542 der Abschied des Reichstages.

---

*) Darauf erfolgte am 22. Mai 1542 die päbstliche Bulle, welche auf den 31. Oktbr. 1542 das Concil nach Trident berief.

**) Er führte insbesondere eine merkwürdige Unterredung mit Rudolph Schenk, dem Rathe des Landgrafen Philipp; s. Schmidt am unt. angef. O. S. 442 ff.

In dem Abschiede wurde die von den Fürsten und Ständen zugesagte Türkenhülfe in dem Maße festgesetzt, daß es „zu Gott verhoffentlich, dem Türken mit einer Schlacht obzusiegen, oder in einen Abzug oder Flucht zu bringen.“ Die Türkenhülfe wurde zunächst nur auf zwei Jahre festgesetzt; nur im Falle der Noth sollte sie auf längere Zeit ausgedehnt werden. Der Receß nahm das vom Pabste bestimmte Concil an, wenn schon mit dem Zusatze, daß wohl Regensburg oder Köln eine gelegenere Mahlstatt bieten möchte, ausdrücklich aber wurde der von den Evangelischen ausgesprochene Protest gegen das Concil beigefügt mit den Worten: „Dargegen haben die Stände der Augsburgischen Confession und Religion anhängig, eine schriftliche Protestation, darinnen sich ihre Nothdurft vorbehalten haben, übergeben, wie die in der Reichscanzley bey andern dieser Reichstagshandlung registrirt ist und behalten wird.“ Der Friede, besonders in der streitigen Religionssache, „wie der von ihrer Kays. Maj. auf jüngst gehaltenem Reichstag Regensburg gemacht, samt der Suspension der Acten und Processen, so am Kays. Kammergericht anhängig gemacht und ergangen sind, auf fünf Jahr lang, nach Ausgang der jetzt vorstehenden Expedition wider die Türken anzurechnen, erstreckt und prorogirt; also daß derselbige Friedstand und Regensburgische Abschied in allen und jeden ihren Worten, auch anhängigen Puncten und Artikeln, festiglich gehalten, darwider nicht gehandelt und stracks vollzogen werden, mit der Maaß und Bescheidenheit, wie dieselbige zu Regensburg den Ständen allenthalben gegeben und von ihnen angenommen worden sind.“ Da das Kammergericht, dem Regensburger Reichstage gemäß, schon am 14. Januar habe visitirt und reformirt werden sollen, „in Maaßen und Gestalt die Stände des Reichs in solche Visitation gewilligt, aber bis jetzt nicht ausgeführt worden sey“, solle sie nun in der schon oben bezeichneten Weise den 16. Juni zu Speyer gewiß vorgenommen werden und der Kaiser die Commissarien dazu verordnen, „damit im heil. Reiche männiglich ein gleich unpartheiisches Recht erfolge und mitgetheilt werde.“ Die Stände wählten zur Hälfte evangelische, zur Hälfte römische Commissarien, nämlich den Kurfürsten von Sachsen und von Mainz, den Markgrafen Georg von Brandenburg und den Bischof von Würzburg, die Stadt Augsburg und den Grafen von Oettingen. Die evangelischen Bundesgenossen stellten noch einen besonderen Receß aus (14. April), in dem sie ihre Mitwirkung zur Reformation des Kammergerichtes zusagten, in der Weise, daß alle alten Beisitzer des Gerichtes entfernt würden; sie verglichen auch einige Streitigkeiten unter sich selbst und schrieben den zur Entscheidung von Streitigkeiten Verordneten einen Eid vor. Der Stadt Goslar versprach man wieder Hülfe gegen den Herzog von Braunschweig. — Der ganze Reichstagsabschied gab indeß den Evangelischen, trotz des verlängerten Friedstandes, keine größere Sicherheit, als sie schon vorher hatten, da die römischen Fürsten und Stände weder den Reichstagsabschied noch die kaiserliche Deklaration respektirten, mehrere erklärten selbst die Deklaration für nichtig, während der Kurfürst von Mainz angab, gar keine Kenntniß von ihr zu haben; das Kammergericht bewies auch keine Neigung, in seinem bisherigen Verfahren inne zu halten, und Herzog Heinrich wollte die Suspension der Acht über Goslar auch nicht anerkennen. So bot der Friedstand keine Aussicht auf eine längere Dauer. Vergl. Sleidani de statu religionis et reipublicae Commentarii a Chr. Car. am Ende. P. II. Frcf. ad M. 1786. Pag. 248 sq.; Seckendorf. Historia Lutheranismi. Lib. III. Sect. 25. Pag. 382 sq.; Walch a. ob. a. O. S. 1002 ff.; Michael Ignaz Schmidt, Geschichte der Deutschen. Th. V. Ulm 1783. S. 436 ff.

Trotz der zugesagten Hülfe gegen die Türken hatten diese die Eroberungen in Ungarn immer weiter ausgedehnt; in Deutschland drang der vertriebene Herzog Heinrich von Braunschweig beim Kaiser auf die Wiedereinsetzung in sein Land, der Kurfürst Hermann von Köln führte die Reformation in seinem Stifte ein, auch der Bischof von Münster, Franz, Graf von Waldeck, hatte sich ihr zugewendet, und beide suchten selbst in den Schmalkaldischen Bund aufgenommen zu werden. Die römischen Stände hatten die Bestätigung der kaiserlichen Deklaration des Regensburger Reichstagsabschiedes durch

einen Reichstag bisher verhindert, der Krieg mit dem Könige Franz war dem Kaiser ungemein lästig geworden und diesem kam es nun darauf an, von dem deutschen Reiche nicht bloß gegen die Türken, sondern auch gegen den König Franz Hülfe zu erhalten. Deutschland sich zum Verbündeten im Kriege gegen Franz zu machen, war in der That ein neuer und klug berechneter Plan des Kaisers; gelang die Ausführung nicht, dann hatte er keinen Schaden für sich zu fürchten, gelang sie aber, dann hatte er die Stütze zerbrochen, die Deutschland bei den politischen und kirchlichen Verwickelungen an Franz zu finden hoffen konnte. Wohl aber mußte sich Karl sagen, daß er manche und große Schwierigkeiten würde beseitigen müssen, wenn er seine Absicht erreichen wollte. Gerade zu diesem Zwecke schrieb er bereits am 27. Mai 1543 von Genua aus einen neuen Reichstag nach Speyer aus, den vierten und letzten, den er daselbst hielt. Die Eröffnung sollte am 30. November 1543 stattfinden, doch Karl verlegte sie durch ein neues Ausschreiben vom 23. November auf den 10. Januar 1544, sie erfolgte aber erst am 20. Februar. Der Kaiser hatte unterdessen seine Geneigtheit zum Frieden zu erkennen gegeben und schon durch einen Erlaß vom 2. Juni 1543 ernstlich befohlen, in der Glaubenssache und anderen Streitfragen Frieden zu halten. Den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und den Landgrafen Philipp von Hessen hatte er besonders veranlaßt, in Speyer persönlich zu erscheinen, um so mehr, da er selbst auch gegenwärtig seyn wollte, und am 10. December sandte er ihnen das verlangte freie Geleit zu, mit der ausdrücklichen Erklärung, daß die Evangelischen diejenigen Worte des Geleitsbriefes nicht auf sich beziehen möchten, nach welchen er sage, daß er Alle, „die in offener Fehde gegen uns und das heilige Reich stehen oder demselben anhangen“, vom freien Geleite ausgeschlossen wissen wolle. Ueberhaupt unterließ er nichts, um den Kurfürsten zu veranlassen, gern und voll freudiger Hoffnung nach Speyer zu gehen; am 14. Januar ließ er den kurfürstlichen Räthen versichern, daß er durchaus keine Unruhe in Deutschland werde aufkommen lassen, daß der Kurfürst und dessen Glaubensverwandte in keiner Weise etwas zu befürchten hätten, während darauf der kaiserliche Vicekanzler Naves dem kurfürstlichen Rathe Burkhardt vertrauliche Mittheilungen über die vom Pabste gegen Karl und für den König Franz geübten Intriguen machte, Karl am 4. Februar wiederum ein Edikt erließ, welches jeden Angriff mit Wort oder That um des Glaubens willen ernstlich untersagte. Burkhardt erhielt auch von Naves und Granvella zugleich auf's Neue die Versicherung, daß Karl mit einem Vergleiche in der Glaubenssache ernstlich umgehe, wenn auch die Bischöfe ihn mit Klagen stets behelligten; Beide bemerkten weiter, daß ein Vergleich das Beste sey, was geschehen könne, möge es dem Pabste angenehm oder unangenehm seyn, da das päbstliche Ausschreiben zum Concil doch nur Spiegelfechterei sey. Auch von dem Herzog Heinrich von Braunschweig sagten sie sich los. Solche Aeußerungen gaben dem Kurfürsten die besten Hoffnungen für den glücklichen Ausgang des angesetzten Reichstages, und er selbst that Alles, um in dem Kaiser die günstige Stimmung zu erhalten; daher befahl er auch seinen Räthen, zu verhindern, daß französische Gesandte, die auch nach Speyer kommen wollten, hier erschienen.

Der Landgraf von Hessen kam am 10. Februar, der Kurfürst von Sachsen am 18. Februar in Speyer an, beide begleitet von ihren Predigern. Der Kaiser kannte den Einfluß recht gut, den der Landgraf auf seine Mitverwandten hatte, empfing ihn freundlich, führte alsbald eine Unterredung mit ihm, versicherte ihm, daß er Recht und Frieden in jeder Weise fördern, in Betreff der Streitigkeiten zwischen Hessen und Nassau eine Commission niedersetzen und die Händel mit dem Herzog Heinrich von Braunschweig in Güte beizulegen suchen wolle. Ehe noch der Kurfürst ankam, unterhandelte der Kaiser auch noch mit den anwesenden römischen Ständen dahin *), daß sie den Pabst schriftlich

*) An diesen Unterhandlungen betheiligten sich die Evangelischen nicht, weil sie dem Pabste weder das Prädikat „Heiligkeit“, noch überhaupt eine Ehre erweisen oder ihm unterthänig er-

ersuchten, dem Herzoge von Savoyen zu Hülfe zu kommen, falls die Türken Nizza wieder angreifen sollten, das sie im vorigen Jahre auf Anstiften des Königs Franz belagert hatten. Auch der Kurfürst Johann Friedrich wurde bei seiner Ankunft in Speyer vom Kaiser freundlich empfangen, doch stellte Naves einige Tage darauf im Namen des Kaisers das Verlangen an ihn, in seiner Wohnung, nicht aber in der Kirche predigen zu lassen. Gegen diese Zumuthung erhob sich von den evangelischen Fürsten ein nachdrücklicher Widerspruch.

Die eigentliche Eröffnung des Reichstages erfolgte persönlich vom Kaiser am 20. Februar nach abgehaltener Messe, an der sich aber der Kurfürst mit dem Landgrafen nicht betheiligte*). In seiner Rede wies Karl darauf hin, daß der Reichstag die weitere Hülfsleistung gegen die Türken, die Zusage der Reichshülfe im Kriege gegen Frankreich, die Beilegung der Religionsstreitigkeiten und die ordentliche Einrichtung des Kammergerichtes bezwecke, daß König Franz die Türken unterstütze und aufwiegele, und bemerkte, daß die Stände den Kampf, den er gezwungen gegen Franz unternehme, so ansehen würden, als wenn der Krieg gegen die Türken selbst geführt werde. In Betreff des Kammergerichtes hob er es hervor, daß er nichts unterlassen würde, wodurch das Gericht als eine Stütze des öffentlichen Friedens in Ordnung gebracht werden könne. Die evangelischen Fürsten und Stände suchten natürlich aus der Lage des Kaisers auch jetzt einen möglichst großen Vortheil für sich und die Sache, die sie vertraten, zu ziehen. Der Kurfürst und der Landgraf mit dem übrigen Ausschuß der protestantischen Stände übergaben darauf am 27. Februar die Erklärung, daß sie bei der Anforderung zur Türkenhülfe in Betreff ihrer Gegenforderung zu einem beständigen Frieden und zugleich mäßigem Rechte immer nur vertröstet worden wären, jetzt begehre der Kaiser abermals Hülfe, und gern wollten sie sich willfährig zeigen, wofern die Feststellung ihrer Gegenforderung vorerst vorgenommen würde. Der Kaiser erwiederte, daß die Zusage der Türkenhülfe jetzt nothwendig und die Hauptsache sey, daß die Stände dieselbe erledigten. dann wolle er ihr Begehren in Erwägung ziehen. Die evangelischen Stände ließen sich aber auf dieses Ansinnen nicht ein, wohnten den gemeinsamen Berathungen nicht bei und hielten vielmehr eigene Conferenzen, um die Artikel festzusetzen, in welchen der beständige Friede und das gleichmäßige Recht bestehen müsse. Darauf ließ der Kaiser durch den Pfalzgrafen Friedrich und den Vicekanzler Naves nochmals ermahnen, seine Propositionen anzunehmen, zugleich aber ihnen vorschlagen, auch die Artikel über den Frieden und das Recht zu behandeln, so daß die Verhandlungen über jene Propositionen und diesen Vorschlag zu gleicher Zeit vor sich gingen und zum Abschlusse gebracht werden könnten, um so mehr, da er, der Kaiser, seinen Aufenthalt in Speyer auf eine noch längere Zeit hinaus nicht verschieben könne. Nach mehreren Unterhandlungen erklärten endlich die Evangelischen, daß sie den letzten Vorschlag annehmen wollten, und übergaben dem Kaiser Artikel zur Herstellung des Friedens und Rechtes, die ihm jedoch nicht ganz annehmlich erschienen. Er wußte recht wohl, daß er durch besondere Unterhandlungen mit den Evangelischen weit schneller zum Ziele kommen würde, als durch Unterhandlungen mit dem ganzen Reichstage oder dem Ausschusse desselben, daher trug er auch jetzt dem Markgrafen von Brandenburg, Joachim, und dem Pfalzgrafen Friedrich auf, neue Artikel aufzusetzen, wie sie dann in den Reichstagsabschied aufgenommen werden könnten. Doch auch auf diese Weise konnte eine Uebereinkunft nicht erzielt werden.

---

scheinen wollten. Die Antwort des Pabstes, datirt vom 26. Februar, s. bei Sleidan a. unt. angeführten O. S. 335 f.

*) Gleich bei der ersten Versammlung des Reichstages erhob sich ein heftiger Streit zwischen dem Herzog Heinrich von Braunschweig, dem Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen, — ein Streit, der sich fast bis an das Ende des Reichstages hinzog. Schließlich gab der Kaiser durch Granvella zu erkennen, daß er entweder dem Herzoge das demselben früher zugehörige Land wieder zugetheilt, oder dieses unter Sequestration gestellt wissen wollte; vergl. Seckendorf a. unt. a. O. S. 477. 495.

Dem Kaiser wie den Fürsten und Ständen war diese Verzögerung lästig, der Landgraf stellte dem Kaiser am 10. Mai die Nothwendigkeit seiner Rückkehr nach Hessen vor und erklärte dabei, daß es der Kaiser nicht für gut angesehen habe, daß vor Allem der Friede und das Recht festgestellt würde. Karl war darüber empfindlich und warf dem Landgrafen vor, daß dieser mit seinen Bundesverwandten die gegebene Deklaration nicht halte und unbillige Dinge begehre, worauf Philipp erwiederte: „Mit Ew. Maj. disputire ich nicht, der aber sagt, daß ich wider die Deklaration gehandelt, er sey wer er wolle, dem will ich vor Ew. Maj., Kurfürsten, Fürsten und Ständen Antwort geben und mein Fuß dabei setzen." Der Landgraf fügte hinzu, daß er nun drei Monate lang in Speyer sich aufhalte und umsonst bemüht gewesen sey, Friede und Recht zu erlangen; sein Land erfordere seine Gegenwart, und ihm, dem Kaiser, zu Gefallen wolle er aber doch noch acht Tage in der Mahlstatt verweilen.

Von den evangelischen Ständen drang namentlich der Kurfürst Hermann von Köln darauf, daß die kaiserliche Bestimmung aufgehoben werde, nach welcher Alle vom Frieden ausgeschlossen seyn sollten, welche nach der Uebergabe der Augsburgischen Confession der Reformation sich anschließen würden; römischerseits wollte man gerade diese Bestimmung aufrecht erhalten wissen. Am 12. Mai ließ nun der Kaiser dem Kurfürsten von Sachsen und dem evangelischen Ausschusse eröffnen, daß die beiden Fürsten Friedrich und Joachim am folgenden Tage mit ihnen nochmals über den Frieden und das Recht verhandeln sollten, er habe in den dazu angesetzten Artikeln Manches verändert, und so viel nachgegeben, als er den römischen Ständen gegenüber kaum zu verantworten wisse. Nun wolle er sehen, ob man evangelischerseits den Frieden wirklich so lebhaft verlange, wie man vorgebe, oder ob der ganze Reichstag vergeblich gehalten seyn solle. Da aber auch jetzt die Hauptpunkte zu keinem Abschlusse kamen, so reiste der Kurfürst von Sachsen wie der Landgraf von Hessen von Speyer weg; Naves erklärte darauf am 24. Mai den zurückgebliebenen evangelischen Fürsten und Ständen im Namen des Kaisers: der Kurfürst werde nur aus dem Grunde abgereist seyn, damit der Reichstag unterbrochen, kein Friede und keine Vergleichung erhalten werde; der Kaiser habe so viel nachgegeben, daß sich seine Glaubensverwandten zum Höchsten beschwert fühlten, nun aber begehre er, daß die Evangelischen „seinen endlichen Schluß" annehmen, — wo nicht, dann müsse er nothwendig glauben, daß sie nicht gesinnt wären, Frieden und Recht zu halten. In der That übergaben die römischen Stände am 26. Mai eine Beschwerde, während die evangelischen erinnerten, daß sie sich vorsehen müßten, damit nicht durch einige Worte des Recesses oder durch Berufung auf frühere Reichstagsabschiede der Schein geweckt werde, als ob die Annahme der evangelischen Lehre Anderen verboten sey. Da stellte der Kaiser endlich am 28. Mai den Antrag an die Stände, ihm die Abfassung des Reichstagsabschiedes anheim zu geben; sie würden dabei gewiß keine Ursachen zu Klagen haben. Die evangelischen Stände nahmen den Antrag an, doch wurde ihnen vorher Alles mitgetheilt, was nachher über den Frieden und das Recht Aufnahme in dem Reichstagsabschiede fand, sie fügten aber auch am 29. Mai die Erklärung hinzu, daß sie mit jener Annahme der Regensburger Deklaration vom J. 1541 kein Präjudiz gestellt haben wollten. Die römischen Stände bemerkten dagegen, daß „sie Alles geschehen lassen und dulden müßten, was der Kaiser, damit Friede, Ruhe und Einigkeit in Deutschland erhalten werde, für sich selbst und aus kaiserlicher Machtvollkommenheit Ordnung darinn fürnehmen und geben würde, und ihm in demselbigen als römischen Kaiser kein Form oder Maß zu setzen wüßten." Hierauf kam nun am 10. Juni der Reichstagsabschied zu Stande, des Inhaltes:

Dem Kaiser solle, zur Unterhaltung einer Armee von 20,000 Mann zu Fuß und 4000 Mann zu Pferd auf sechs Monate eine Beisteuer verwilligt werden; weil aber „diese Hülf an ihr selbst etwas ansehnlich und gemeinen Ständen beschwerlich seyn wird, dieselbe aus ihrem Kammergut zu leisten, so ist für billig und nothwendig angesehen, daß ein jeder Kurfürst, Fürst und Stand, seine Unterthanen derhalben um Hülfe und

Steuer ersuchen und die von ihnen einbringen möge." Bei hoher Strafe wurde der Eintritt in fremde, besonders französische Kriegsdienste verboten. Mit dem 1. Oktober des laufenden Jahres solle ein neuer Reichstag in Worms gehalten werden. In Betreff der „Artikel der Religion, Friedens und Rechtens" bemerkte der Kaiser, daß die Spaltung in der Religion „nicht wohl anders füglich und gänzlich hingelegt werden mag, denn durch christliche Reformation und Erörterung eines gemeinen christlichen, freien Concilii in deutscher Nation; nachdem aber ungewiß, ob und wie bald solch Concilium wirklich zu vollziehen möglich, so sind wir entschlossen, einen andern gemeinen Reichstag gleich jetzo zu benennen, und auf den nächstkünftigen Herbst oder Winterzeit anzustellen und eigne Person zu besuchen, auch mittlerweile durch gelehrte, gute, ehr- und friedliebende Personen eine christliche Reformation verfassen zu lassen. Gleichergestalt mögen die Stände durch die Ihren auch thun, und solch aller Theil Bedenken alsdann gemeinen Ständen vorlegen, und mit ihnen auf freundliche und christliche Vergleichung handeln, wie und welchermaßen es in den streitigen Artikeln der Religion bis zu wirklicher Erlangung und Vollziehung eines Generalconcilii im heiligen Reich deutscher Nation gehalten werden", bis dahin aber solle, was den Frieden betreffe, „unser hiebevor aufgerichteter und verkündeter Landfriede, Friedstand und Abschied in allen ihren Punkten und Artikeln von allen Theilen festiglich und unverbrüchlich gehalten und vollzogen werden." Kein Stand solle den anderen zu seiner Religion dringen, und „ob auch seithero nächst Regensburgischem Reichsabschied hiewider gehandelt worden wäre, das Alles soll hiemit aufgehoben und unverwirklich seyn." Die Geistlichen, Stifter, Klöster und Kirchen sollten im Besitze ihrer Güter und Einkünfte bleiben, die sie seit dem Regensburgischen Abschiede im Besitz gehabt hätten. Für den Artikel des Rechtes endlich erklärte der Kaiser, „daß der Kammerrichter und die Beisitzer ihren Stand der Administration des Rechtens wie bisher vollführen sollen, doch die Sachen gegen der augsburgischen Confession verwandten Ständen suspendirt bleiben." Nach Ablauf von drei Jahren sollten die Kurfürsten, Fürsten und Stände den kaiserlichen Commissarien neue Beisitzer präsentiren, „die fromme, gelehrte, ehrbare und tüchtige Personen sind, unangesehen welches Theiles Religion die seyn"; er habe aber nichts befunden, das den bisherigen Gliedern des Gerichtes „an ihrer Ehren und Reputation schädlich oder nachtheilig seyn möchte." Der von ihnen zu leistende Eid soll ihnen freigelassen werden, entweder zu Gott und dem Evangelium, oder zu Gott und den Heiligen, „doch unabbrüchig den güldenen Bullen", und sie sollten einem jeden, „ungeachtet wes Religion er sey, gleichmäßig Recht sprechen. So soll auch der Augsburgische und andere Abschiede, und was am Kammergericht für Proceß anhero ergangen bis zur Vergleichung suspendirt seyn und bleiben." Endlich wurde auch die Suspension der Goslarschen und Mindenschen Acht wiederholt.

Die protestantische wie die römische Partei war mit dem Abschiede nicht zufrieden. Noch am Tage vor der Publicirung des Abschiedes (9. Juni) übergaben die evangelischen Stände dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg eine Protestation, in welcher sie für sich und Alle, die ihnen künftig beitreten würden, gegen das Concil, wenn es der Pabst berufe, Einsprache erhoben, die Kammerrichter nicht für unschuldig erklärten, die Eidesformel in der goldenen Bulle als unzulässig bezeichneten und endlich auf die kaiserliche Deklaration von Regensburg vom Jahre 1541 bestanden. Der Pabst sprach sich in einem Breve vom 24. August heftig gegen den Abschied aus, und gegen ihn richtete Luther zu Anfang des Jahres 1545 seine Schrift: Von dem Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet. Vgl. Seckendorf. Historia Lutheranismi. Lib. III. Sect. 28—30. Pag. 473—495; Sleidani De statu religionis et reipublicae Commentarii a Chr. Car. am Ende. P. II. Frcf. ad M. 1786. Lib. XV. Pag. 328—350; Walch, Luthers Sämtliche Schriften. Th. XVII. Halle 1745. S. 1198 ff.; Mich. Ign. Schmidt, Geschichte der Deutschen. Th. V. Ulm 1783. S. 469 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. Th. III. 2. S. 238 ff.; v. Rommel, Philipp der Großmü-

thige. I. Gießen 1830. S. 476 ff. mit den in diesen Werken angef. literarischen Nachweisungen.

Neudecker.

Spezereien bei den Hebräern. Unter Spezereien (von species, trockne, vermischte Kräuter in den Apotheken, mittellatein. espiciae) sind vorzugsweise aromatische Gewächse (ἀρώματα, Mark. 16, 1. Luk. 23, 56. 24, 1. Joh. 19, 40.) zu verstehen, die von den Israeliten nicht sowohl als Zusatz zu Speisen (doch zum Wein, יֵין הָרֶקַח, Hohesl. 8, 2.), als vielmehr als Ingredienzien zu Räucherwerk, wohlriechenden Salben (Bd. XII. S. 505 ff. XIII. S. 321) und Wassern im täglichen Leben (bei'm Baden, Besuchen, Gastmahlen; Riechfläschchen, בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ der Frauen an Halsketten oder am Gürtel, Jes. 3, 20., vgl. Schröder, vest. mul. p. 146 sqq. M. Schabb. 6, 3. Chardin, voy. IV. pag. 158) und zum Gottesdienst gebraucht wurden. Selbst die Todten ehrte man noch damit (I, 773. Ueber das Einbalsamiren Bd. III, 723). Der allgemeine Ausdruck für diese wohlriechenden Substanzen ist בְּשָׂמִים (LXX ἄρωμα u. ἥδυσμα), woher βάλσαμον, zunächst nur Bezeichnung wohlriechender Harze (I, 673), dann metonym. von allerlei Parfüm, wie das arab. بَشَام. Das der Etymologie nach allgemeinere סַמִּים, das Duftende (סמם, arab. شَمّ, duften) kommt nur vom Räucherwerk vor, weil in diesem auch für sich nicht wohlriechende Substanzen waren. Ein anderer Ausdruck für Spezereien scheint 1 Kön. 10, 25. נֵשֶׁק zu seyn, nach dem arab. نشف, vgl. Ewald, israelit. Gesch. III, 364. Die Ausdrücke רֹקַח, רַקָּחִים, מִרְקָחָה, מִרְקַחַת, bezeichnen speciell die aus wohlriechenden Spezereien bereiteten Salben. Dagegen scheint מֶרְקָח ein (vielleicht bloß poetischer) allgemeiner Ausdruck für aromatische Pflanzen überhaupt zu seyn. In den Gärten der Könige und Großen wurden häufig solche exotische wohlriechende Gewächse gepflanzt (Hoheslied 1, 12. 4, 13 f. 5, 13. Bd. IV. S. 663). Doch wurden die zu Bereitung von Räucherwerk und Salben gebrauchten wohlriechenden Harze, Hölzer u. s. w. in Palästina und Aegypten meist durch den Handel aus Südarabien, Sabäa (Arabia odorifera Plin. 5, 12) und Indien bezogen. Phönizier zur See (Ezech. 27, 22.) und ismaelitische Karavanen zu Land (1 Mos. 37, 25.) waren die Zwischenhändler. Die einzelnen hierher gehörenden Species sind zum Theil schon besprochen worden. Ueber den Balsam s. I, 673 f. und besonders Movers, Phönizien II, 3. S. 220 ff., wo der jud. Balsam (צֳרִי, talmudisch קְטַף, קטפא) aus Gilead, das Gummiharz, ῥητίνη, resina, aus den Einschnitten des Mastixbaumes, der pistacia lentiscus, bestimmt unterschieden wird von dem von Salomo aus Arabien nach Palästina gebrachten, nur in Culturgärten bei Jericho und Engeddi gezogenen, arab. Balsambaum, Amyris opobalsamum, dessen Oel (βαλσαμέλαιον, gewonnen theils durch Einschnitte in die Aeste, theils durch Auskochen des Holzes und der Zweige) Frucht (καρποβάλσαμον, kaum erbsengroße Beeren, gewürzhaft balsam. riechend, Gal. de antid. I, 427), Rinde und Holz (ξυλοβάλσαμον) außerordentlich geschätzt war; für das Oel wurde doppeltes Silbergewicht bezahlt (Theophr. h. pl. 9, 6. 4), für 1 Pfd. Holz 5 Den. Der große Wohlstand der Juden zur Zeit Christi wird von diesem Handel hergeleitet. Von Vespasian an wurde die Balsamcultur auf Kosten des römischen Fiskus betrieben (Plin. 16, 54. Isid. or. 17, 8. 14), später auch Balsamgärten im Süden des todten Meeres (Zoar) und im Norden von Jericho (Scythopolis), Aegypten (Diosc. 1, 18) angelegt. Ueber das Bdellion s. Bd. I. S. 751, Galbanum Bd. IV. S. 638. Bd. XII. S. 507, Ladanum Bd. VIII. S. 162. Bd. XI. S. 26, Myrrhe Bd. X. S. 141 f. Bd. XII, 506 f. Narde Bd. X. S. 203, Onyx Bd. XII. S. 506 f. Ueber den Weihrauch s. d. Art. Sonst werden noch folgende Spezereien (Holz, Rinde, Wurzeln, Staubweg, Harz und Oel aromatischer Gewächse) in der Bibel genannt: Aloë, אֲהָלִים (4 Mos. 24, 6. Spr. 17, 7. LXX. σκηναί, οἶκος), אֲהָלוֹת (Hohesl. 4, 14. LXX. ἀλώθ, Ps. 45, 9. LXX. στακτή, Joh. 19, 40. ἀλόη) — nach Onk. בּוּסְמַיָּא, aromatische Pflanzen überhaupt, Jarchi u. A. Sandelholz, wahrscheinlich nach Ch. Vulg. Syr. das wegen starken und lieblichen Geruchs schon im Alterthum (Diosc. 1, 21. Salm. ex. Plin. II, 1054 sqq.)

und noch jetzt (Hartmann, Hebr. I, 315 ff. Kämpfer, amoem. ex. p. 903 sq. Burkhardt, Arab. S. 173) beliebte harzreiche Aloëholz, ξυλαλόη, bei'm Erhitzen einen äußerst angenehmen balsamischen Geruch verbreitend (vgl. d'Arvieux, R. S. 147. 251. Tavernier S. 468). Es wird aber nicht nur zum Räuchern angezündet, sondern auch in Spänen in die Leinwand gelegt, um derselben den Geruch mitzutheilen (Joh. 19, 40.), zu Verfertigung wohlriechender Rosenkränze, früher auch medicinisch gebraucht (Geiger, Hdb. d. Pharm. II, 870). Die Bäume, die das wohlriechende Aloëholz geben, wachsen in Indien, woher, durch Vermittlung des Arabischen, auch der Name kommt (indisch aghir, aghil, malayisch agila, woher der merkantilische Name lignum aquilae, bois d'aigle, Adlerholz; bei Avic. اغلاجون, aglachun, اغالوجي, aghaluchi, daher griech. ἀγάλλοχον; عود, 'Aod und اللوة, alluve, woher das griech. ἀλόη). Das beste Aloëholz, Calambak, 'aod-i-kinarî, kommt von einem auf den Gebirgen Cochinchinas wildwachsenden ansehnlichen Baume, aus der Familie der Aquilarineen, Cynometra s. Aquilaria agallocha. Es ist braun und schwarz gemasert, schwer, harzreich, soll seinen citronenartigen, stärkenden Geruch erst durch die Fäulniß erhalten (Royle in Kitto, Cycl. of bibl. lit. I, 94 sqq. Ainslie mat. ind. Lond. 1826. I, 479. Roxburgh, flor. ind. II, 423. Martius, Lehrb. der Pharmacogn. S. 83 f.). Geringere Sorten von Aloëholz ('aod-i-hindî) kommen von der Aquil. ovata s. malaccensis (das hellere, weniger harzreiche Aspalathholz) und der Excaecaria agallocha, Blendbaum, aus der Familie der Euphorbiaceen, mit so scharfem Milchsaft, daß, die den Baum fällen, oft schwere Augenentzündungen und Blindheit davontragen (Rumpf, herb. Amboin. II, 29 sqq. t. 10, vgl. Oken II, 2. 2. S. 609 f. Lindley, flor. med. p. 190 sqq.). Die Indier halten die Aghilbäume für heilig und pflegen sie unter religiösen Ceremonien zu fällen. Die arabische Sage macht sie zu Paradiesesbäumen, oder läßt sie aus den Thränen Adam's auf Serandib, d. i. Ceylon entstehen (vgl. R. Salom. zu 4 Mos. 24, 6.). Wir müssen unentschieden lassen, ob hier und Hohesl. 4, 14., wo von Aloëpflanzungen die Rede ist, an einen der genannten Bäume zu denken ist (Rosenm., Alt. IV, 1. S. 227), oder, da man sonst nichts von ihrer weiteren Verbreitung weiß, mit Winer an die als Zierpflanze beliebte, auch in Aegypten und Arabien wachsende (Diosc. 3, 25. Plin. h. nat. 27, 5. Salm. ex. Plin. p. 744. Hasselquist, Reise S. 380. Niebuhr, Beschr. Arab. S. 148). Aloë perfoliata s. vulgaris, aus der Familie der Liliaceen, welche die medicinische Aloë cathartica liefert und ebenfalls in Indien daheim ist, von Indern und Arabern ايلوا, aelwa genannt. Die Namensähnlichkeit im Arabischen veranlaßte die Verwechselung, weshalb später das Aghilholz zum Unterschiede von der medicinischen Aloë ξυλαλόη hieß. Wäre 4 Mos. 24. Hohesl. 4 nicht von letzterer, sondern von der Aloë perfol. zu verstehen, so stünde אהלים und אהלות promiscue für Beides (vergl. Celsius, hierob. I. p. 135—171). — Ein wohlriechendes Holz ist ferner das Algumholz aus Ophir (1 Kön. 10, 11 f. LXX ξύλα πελεκητά, 2 Chron. 2, 7. 9, 10. LXX ξ. πεύκινα, hebr. אַלְמֻגִּים, auch mit einer bei Fremdwörtern häufigen Buchstabenversetzung, אַלְגּוּמִּים (etymologisch nicht = non tabescens, sondern wie ארגמן von אגם, rubescens. Meier, Wurzelw. S. 664. 668, rabbin. בראזיל, von Sskr. bharaçrî, woher unser Brasilienholz; also: Rothholz). Jedenfalls nicht Ebenholz (Luther), das הָבְנִים heißt Ezech. 27, 15., auch nicht Korallen, wie Talmud., Maimon., Bartenora u. s. w. Nach der Beschreibung des اَلْبَقَّم, albaccam bei Abulfadli, das nach Kimchi zu 2 Chron. 2, 8. nichts anderes ist, als אלגומים, finden Manche darin die in Indien und Aethiopien wachsende Caesalpinia Sappan, die das Sappan- oder falsche Sandelholz liefert. Für das Sandelholz (Sanskr. Dschandana, arab. صَنْدَل) sprechen die meisten Autoritäten. Sprengel (hist. rei herb. I, 260, vgl. Geiger a. a. O. II, 1248) hält es für den in Ostindien wachsenden Pterocarpus santalinus (Dalbergieen), ebenfalls mit rothfärbendem Holz, rakta dschandana, das bei starkem Reiben angenehm riecht, erhitzt

Harz ausschwitzt, und gegen Schlangenbiß, sonst aber meist zum Färben gebraucht wird; Winer, Royle (in Kitto a. a. O. I, 113 ff.) für den Santalum album s. myrtifolium, in Ostindien, besonders auf Malabar, theils zu Räucherwerk, zu den Scheiterhaufen bei Bestattung der Vornehmen, theils zu feinen Geräthschaften, Fächern, Büchschen, Fourniren, Götzenbildern (von Salomo zu Pfeilern im Tempel und Palast und musikalischen Instrumenten), theils als gelbes Farbmittel, das daraus destillirte Oel zu Parfümerien gebraucht. In Pulverform wird es zu Salben, auch (früher häufiger) medicinisch benützt (s. Rumph, herb. Arab. II, 42. Cels. I, 171. Geiger. a. a. O. II, 406). Nächst dem Holz ist es insbesondere die **Rinde** verschiedener in Indien wachsender Bäume aus der Familie der Laurineen, welche schon in frühester Zeit eine Hauptstelle unter den Spezereien bei den Hebräern einnahm, namentlich der **Zimmt**, קִנָּמוֹן, *κίνναμον, κιννάμωμον*, Luth. Cynnamet, von dem ceylon. kannama? (vgl. dagegen Knobel, Comm. zu 2 Mos. S. 300 f. = lignum dulce, mal. kaimanis, und Meier, Wurzelw. S. 692 = das Zusammengerollte, von קמן = קמל), die gewürzige Rinde das Laurus Cinnamomum, Linn., ein Ingrediens des heil. Salböls (2 Mos. 30, 23., nach den Rabbinen auch des heil. Räucherwerks), auch sonst zu Bereitung aromatischer Salben und Wasser (Spr. 7, 17. Hohesl. 4, 14. Theophr. pl. 9, 7. Lucan. 10, 167) und zu Räucherwerk (Ov. Heroid. 16, 333) dienend; ein Hauptthandelsartikel im Alterthum (Offb. 16, 13.). Die Phönizier holten ihn in Arabia felix (wo er auch nach der schwerlich richtigen Voraussetzung des Theophr. pl. 9, 4. Strabo 16, 778. Diod. Sic. 2, 49. 3, 46. Mel. 3, 8. 6. wachsen sollte, nach Plin. 12, 42. 6, 34. auch in Aethiopien). Dorthin kam er aus Indien (Ceylon), jetzt noch, wie schon nach Herod. (3, 111. vgl. Strabo 15, 695) die Heimath des Zimmt. Weiteres s. in Ritter, Erdk. VI. IV. II. S. 123 ff. und besonders Nees von Esenbeck (disp. de cinnam. Bonn. 1823). Nach Letzterem ist die **Cassia**, קְצִיעָה־וֹת Psalm 45, 9., LXX. *κασία, κασσία* nur eine wilde baumartige Form des Cinnamomum Ceylonicum, mit dunklerer, schwächer riechender Rinde (vgl. Geiger, pharm. Bot. I, 333). Nach Herod. 3, 110. Diod. l. c. Arrian Alex. 7, 20. Plin. 12, 41, 43. wuchs auch dieser Baum nicht nur in Indien, sondern auch in Arabien, nach Colum. 3, 8. auch in römischen Gärten. Ueber Cassia als Ingrediens wohlriechender Salben im Alterthum s. Theophr. 9, 7. Athen. 10, 17. Virg. Georg. 2. 466. Mart. 6, 55. 1. 10, 97. 2. Pers. Sat. 2, 64. 6,35 rc. Nach Jon. Onk. Syr. ist קְצִיעָה identisch mit קִדָּה, 2 Mos. 30, 24. Ezech. 27, 19. (auch etymologisch, קצע, קדד, abschneiden, Meier, Wurzelw. S. 120 ff. 395, wie das arab. سليخة, von سَلَخَ, detrahere), letzteres, wie Celsius vermuthet, eine feinere Sorte von Cassia, die Diosc. 1, 12. *κιττὼ* nennt. Dagegen nach LXX. Joseph. Ant. 3, 10. ist קִדָּה = *ἶρις*; Symm. = *στακτὴ*, Saad. Ar. Erp. = קֹשְׁט. Knobel a. a. O. denkt an die von Forskål, Flora p. 172, كاذى genannte südarabische Keura: arbor praestantissima, palmis similis; odoris causa colitur, quem spirat tam divitem, ut una spica alterave satis sint ad replendum cubile spatiosum halitu odorifero per longum tempus etc. und vergleicht damit die von Strabo 16. S. 776 neben dem *καλ. ἀρωμ.* genannten *φοίνικες εὐώδεις* des glücklichen Arabiens, was insofern nicht unwahrscheinlich ist, als es auffällt, daß neben dem feineren Zimmt ein geringeres Aroma derselben Art zum heil. Salböl sollte genommen worden seyn. Nach den Rabb. war die קִדָּה, resp. קְצִיעָה auch Ingrediens des heil. Räucherwerks (Bd. XII. S. 507. XIII. S. 322). Zu diesen rechnet der Talmud auch noch genannten קֹשְׁט, d. i. die Wurzel des **Kostus**, speciosus s. arabicus, deren Rinde aromatisch schmeckt und riecht, der Violenwurz ähnlich und ehemals auch medicinisch gebraucht wurde (Geiger a. a. O. II, 313 f.). Vgl. M. Kerit. 6, 1. als Hauptgewürz neben dem Zingiber, zu deren Familie (Scitamineae, Gewürzlilien) er gehört, genannt M. Okez. s. fin. Plin. 12, 12: radix costi gustu fervens, odore eximio, frutice alias inutili. 22, 24: thure supplicamus et costo. Eine andere Spezereiwurzel ist ohne Zweifel der קְנֵה בֹשֶׂם, auch ein Bestand-

theil des Salböls 2 Mos. 30, 23. und nach den Rabb. des Räucherwerks (Bd. XIII. S. 322. XII. S. 507), auch mit dem epith. הַטּוֹב Jer. 6, 20., auch ohne ב Jes. 43, 24., LXX θυμίαμα Ezech. 27, 19. Hohesl. 4, 14., wahrscheinlich der **Kalmus**, κάλαμος ἀρωματικὸς des Diosc. I, 17. 50 u. öfter, καλ. μυρεψικός des Polyb. V. p. 390, calamus odoratus des Plin. 12, 22, Acorus calamus (Linn. Cl. VI, 1), der zwar auch bei uns in Weihern wächst (deutscher Zittwer, Familie der Aroideae), die vorzüglichsten Arten aber im tropischen Asien, seiner Heimath, besonders Indien (Theophr. pl. 9, 7. Plin. 12, 12. 48. 13, 2. 15, 7. Diod. Sic. 2, 49 nicht Palästina, nach Kimch. ad Jes. 43. Jer. 6.). Die asiat. Kalmus- oder Sanleitwurzel ist dünner, aber stärker und lieblicher von Geruch und Geschmack. Noch jetzt dient sie in Indien zu Bereitung wohlriechenden Oels und Räucherwerks. Andere identificiren קָב mit Casia (Kaneel) oder Zimmt, oder mit der Wurzel der ostind. Gentiana Chiraita (s. Geiger a. a. O. II, 716 ff. 562. Celsius II, 325 ff.). — Das nur Hohesl. 4, 14. vorkommende כַּרְכֹּם scheint dem Namen nach auch eine Wurzel zu bezeichnen, nämlich die ebenfalls, wie der Costus, zur Familie der Zingiberaceae oder Gewürzlilien gehörige, in Ostindien einheimische Kurkuma- oder Gelbwurz, auch **indischer Safran** oder gelber Ingber genannt; schon in uralter Zeit war die Curcuma (longa, besser als rotunda) als Gewürz und Arzneimittel im Morgenlande bekannt. Jetzt dient sie besonders noch durch ihren gelben Farbstoff Salben, Seide u. s. w. zu färben (vgl. Bod. a Stapel comm. in Theophr. p. 468). Nach den Uebersetzungen aber (LXX. Vulg. Ar.) ist כ der eigentliche **Safran**, Crocus sativus, überall im Orient (Diosc. 1, 25. Theophr. pl. 6, 6. Plin. 21, 6. 17. in Cilicien, Strabo 14, 671. Aegypten, Le Bruyn. It. p. 229. voy. au Lev. p. 292), seit den Kreuzzügen auch in Südeuropa, Türkei, Sicilien, Spanien, Südfrankreich, Oesterreich; schon den Alten als Gewürz und Arzneimittel wohl bekannt. Aus dem Sanskr. kankuma, was den crocus sativus bezeichnet, entstand der hebräische Name durch Lautwechsel, ebenso das arab. جَيْهُمَان und كُرْكُم; ein anderer Name bei Avic. Abulfadl. زَعْفَرَان, woher unser Safran. Die drei rothgelben Narben des Staubwegs (wenigstens 20,000 Blumen zu einem Pfund), geben den aus Polychroit und ätherischem Oel bestehenden Safran, den schon die Alten theils als Farbstoff, theils als Ingrediens zu Salbölen (unguentum crocinum Plin. 13, 2. 21, 82. Polyb. 31, 4. 1. Diosc. 1, 26. Propert. 3, 10) gottesdienstlichen Räucherungen (Achill. Tat. p. 98), wohlriechenden Wassern, Bestreuen von Obst, Backwerk, Orten, an denen sich ein angenehmer Duft verbreiten sollte (Macrob. Sat. 2, 9. Petr. Sat. 60. Plin. 21, 17. Lucan. 9, 809. Mart. 4, 10: nec poteris croci dotes numerare nec usus), auch wegen seiner schmerzstillenden, betäubenden Wirkungen als Medicin gebrauchten (Plin. 21, 81)., cf. Cels. II, 11. J. F. Herbodt, Crocologia, Jen. 1670. — Zu den oben genannten **harzigen und balsamischen Spezereien** sind vielleicht noch einige zu rechnen, über welche die Meinungen übrigens noch sehr getheilt sind, namentlich das 1 Mos. 37, 25. 43, 11. als nach Aegypten aus Arabien, Syrien oder Palästina eingeführtes Produkt erwähnte נְכֹאת, welches Winer, Rosenmüller u. A. für das auch arab. نَكَا und نَكَعَة genannte, durchsichtige, nicht leicht zerstoßbare (daher etymologisch von נכא, zerschlagen nicht passend) weiße und gelbliche Gummiharz, Gummi tragacantha, des in Persien, Syrien (Libanon, Rauwolf, R. S. 281), Armenien, Griechenland in mehreren Varietäten (verus, creticus, gummifer, strobiliferus) wachsenden, zur Familie der Papilionaceen gehörenden Astragalus oder Bocksdornstrauchs halten. (Theophr. pl. 9, 15. Plin. 26, 29). Dieses Harz dringt in der heißen Jahreszeit durch die Rinde des Stammes und der Zweige (Tournef., R. I, 70 f.), nach Diosc. 3, 23 auch aus der Wurzel, wenn man sie abschneidet. Es soll im Alterthum mit Honig für Husten, Augenübel medizinisch gebraucht worden seyn (jetzt nur subsidiär als Bindemittel, zu Mixturen, für technische Zwecke). Die alten Uebersetzungen und jüdischen und christlichen Ausleger diffe-

riren sehr und geben dem Worte zum Theil eine allgemeinere Bedeutung = Spezerei, Mischung gestoßener, aromatischer Ingredienzien überhaupt, wofür die Etymologie sprechen würde (= נְכָאת, das Zerstoßene, Fem. von נָכָא, נְכֵא, Ewald, ausführl. Gr. §. 189 f.). So R. Sal. und Hiller, Hieroph. I, 212 und inst. ling. S. p. 409 von כתת. Kimchi: etwas Köstliches*). Jon und Ber. rab. Wachs, שׁעוא, Onk. שְׁעַף, Syr. Harz, Sam. Balsam, LXX. θυμίαμα, Hieron. Gen. 37. aroma (Luth. Würze), C. 43. storax. Aqu. στύραξ (also das Harz des לִבְנֶה, Styraxbaumes, was Boch. Hier. ed. Rosenm. III, 400, dem Cels. Hierobot. I, 548 folgt, wiewohl ungenügend zu beweisen sucht). L. de Dieu vergleicht das arabische نكيث, nach Firazabad ein dentrificium, wozu man namentlich Storax gebraucht habe. Andere halten dagegen für das Storaxgummi נָטָף, 2 Mos. 30, 34. (Hartmann, Hebr. I, 307. Rosenm., Alt. IV, 1. S. 163. Gesen. thes. II, 879, vgl. Winer, Real-Wörterb. Artt. „Stakte" u. „Storax", und Bd. XI. S. 26. XII. S. 506). Für den Storaxbaum hält man nach LXX. den לִבְנֶה, 1 Mos. 30, 37 f., der im Arabischen لُبْنَى, Lubne heißt und einen scharfen Milchsaft (daher der Name) ausschwitzt, mit dem die Araber nach Herod. u. Plin. Schlangen vertreiben sollen. Der zum genus Petalanthae, Primelblüthige gehörige Baum Styrax officinalis, Quittenblattstorax (Plin. 12, 55 cotoneo malo similis) in Syrien und Palästina (Schubert III, 114. Joseph. Ant. 15, 23 in Galiläa), besonders gut in Gabala, Marathus, am Mons Casius (Plin. 12, 25), in Arabien, Kleinasien (Plin. 12, 40. 55. Strabo 12, 570. 16, 773), gibt von selbst oder durch Einschnitte ein durchsichtiges, scharf schmeckendes, vanilleartig riechendes Harz von sich, das man zu Salben, Räucherwerk, auch Medikamenten brauchte (Theophr. plant. 9, 7. Diosc. 1, 80. Plin. 24, 15). Der griechische Name des Baumes scheint davon herzukommen, daß sein Holz zu Lanzenschäften gebraucht wurde, wozu 1 Mos. 30, 37. stimmt. Hos. 4, 12. hat LXX. für לִבְנֶה, λεύκη, die in Syrien, Palästina häufige, schattengebende (Theocr. Id. 7, 8. Virg. ecl. 9, 41. Ov. Met. 10, 555 etc.) Weißpappel, populus alba (Celsius I, 292 sqq. Rußegger, R. I, 720). — Mastix übersetzt Luth. Ezech. 27, 17. das hebr. צֳרִי; so auch Celsius II, 180 nach dem arab. صَرُو, welches aber nach Rosenm., Alt. IV, 1. S. 171 vielmehr die grüne Beere des Camcamstrauches bedeutet. Der Susanna V. 54. erwähnte σχίνος (Luth. Linde) ist der in Griechenland, Kleinasien, Palästina wachsende Mastixbaum, Pistacia lentiscus aus der Familie der Gummiharz und Balsam führenden Therebinthineen und Sumachbäume. Sein an der Luft verhärteter, harziger Saft (Diosc. 1, 90. Plin. 14, 25. 24, 28. Galen. simpl. med. 8, 17), angenehm-balsamischen, schwach reizenden Geschmacks, auf glühende Kohlen gelegt einen angenehmen Geruch entwickelnd, im Orient häufig gekaut zur Befestigung des Zahnfleisches und um einen wohlriechenden Athem zu erhalten. Aus den Früchten wird ein fettes, schon von den Alten arzneilich gebrauchtes, Oel gepreßt (Diosc. 1, 51 sq.). — Zu den Spezereien können endlich auch noch gerechnet werden der Cyperstrauch, כֹּפֶר, LXX. κύπρος, bei den Arabern الحنّاء, Alhenna, Lawsonia inermis, mit wohlriechenden Blüthen in traubenartigen Büscheln (Hohesl. 1, 14. 4, 13.), von den Muhammedanerinnen in der Gegend des Herzens getragen (Sonnini, Reise nach Aegypt. I, 16), in Palästina, um Askalon (Plin. 12, 51. Diosc. 1, 125. Jos. bell. jud. 4, 8. 3) und Aegypten häufig. Die pulverisirten Blätter werden im Orient als gelbe Finger- und Haarschminke (Lane, heut. Aegypt. von Zenker I, 33. Shaw, R. S. 103. Hart-

*) Das 2 Kön. 20, 13. Jes. 39, 2. erwähnte בֵּית נְכֹתֹה des Hiskias ist nach Ewald (Geschichte des Volkes Israel III. S. 641), Keil, Knobel, Hitzig u. Andere vielmehr, wofür auch der Zusammenhang spricht, Schatzhaus, als Spezereimagazin. Hätte נְכֹאת die speciellere Bedeutung Storax oder Traganth, und wäre unter נְכֹתֹה hier das eine oder andere zu verstehen, so müßte man annehmen, die Könige von Juda hätten mit einem dieser Artikel ein starkes Monopol getrieben.

mann, Hebr. II, 356 ff.), die Wurzel zum Rothfärben der Zunge und der Lippen gebraucht, wie bei uns die rad. Alcannae, Wurzel der in Ungarn wachsenden Anchusa tinctoria. — Das Jes. 55, 13. genannte Gewächs סִרְפַּד, nach Sprengel, Gesch. der Pflanzenk. I, 16 Euphorbia antiquor. officin., weil das arabische شَرْقَت einen kleinen, wolfsmilchartigen Strauch bedeute, nach jüdischen Auslegern ein Dorngewächs, nach der syr. Uebers. origanum, soll nach Eichhorn, Ewald, Meier, Wurzelw. S. 693 f. den Senf bedeuten; aus Wechsel von r und n entstand σίναπι. — Endlich ist noch der קִיקָיוֹן, Jonas 4, 6. zu nennen, der um seines schnellen Wachsthums willen sogenannte, in Aegypten, Arabien, Syrien wildwachsende Wunderbaum, Ricinus communis, dessen Schotenkörner das weiße, scharfe, purgirende Ricinusöl (Talmud. M. Schabb. 2, 1. שמן קיק) geben (vgl. Herod. 2, 94 κικι in Aegypt. Plin. 15, 7. Diosc. 1, 38. 4, 164. Cels. II, 273 sqq.).

Lehrer.

Spiegel bei den Hebräern. Das Alterthum kennt nur Spiegel von Metall (gegossen und blank polirt, Hiob 37, 18. Sir. 12, 11. Weish. 7, 26.), die besten von Silber (χρύσεα ἔνοπτρα, Eurip. Hec. v. 928 wohl bloß vom Rahmen), gewöhnlich von Kupfer (2 Mos. 38, 8? vgl. Bd. V, S. 510) oder einer Mischung von Zinn und Kupfer (Callim. in lav. Pall. v. 21. διαυγὴς χαλκὸς vom Spiegel der Venus; vgl. Plin. h. n. 33, 9. 45. 34, 17. 48. Xen. symp. 7, 4. Plaut. most. I, 8 v. 101. Ueber die zur Spiegelmasse geeignetste Metallmischung s. philos. transact. V. 67. p. 131, ob von geschliffenen Steinen, Lava u. s. w. ist ungewiß, s. Plinius 36, 26. 45. Suet. Dom. 14. Glasspiegel sind erweislich erst seit dem 13ten christlichen Jahrhundert allgemeiner eingeführt. Die Zeugnisse für früheres Vorhandenseyn sind schwankend und zweifelhaften Alters (s. Beckmann, Beiträge zur Gesch. der Erfind. III, 307 ff.). Der Form und Größe nach waren die Spiegel verschieden, rund und oval (Wilkinson III. S. 385 f.), oft so groß, daß man sich ganz darin beschauen konnte (Seneca qu. nat. I, 17. Quint. inst. 11, 3. 68), mit einem Fußgestell, oder Handspiegel mit einem Griff. Im Orient tragen die Weiber ganz kleine an ihren Fingerringen (Olearius, pers. Reisebeschreib. S. 216). Mit diesem nach Plinius 36, 26 von den Phöniziern erfundenen Geräthe, von den Aegyptierinnen gottesdienstlich an den Isisfesten gebraucht, indem sie, das Sistrum in der Rechten, den Spiegel in der Linken, diesen der Göttin vorhielten und sich damit als ihre Dienerinnen darstellten (Cyr. Al. de ador. in sp. I. p. 313 ed. Par. Apul. de us. aur. II. p. 369. cf. Callim. in lav. Pall. l. c. Sen. ep. 95), wurden die Hebräer ohne Zweifel schon in Aegypten bekannt. Die מַרְאוֹת von נְחֹשֶׁת, von welchen nach der gewöhnlichen Deutung das Handfaß des Heiligthums gemacht war (2 Mos. 38, 8.), sind die Spiegel der Dienerinnen des Heiligthums. Das hebräische מַרְאָה entspricht dem arabischen مِرْآة, wie das hebr. רְאִי (Hiob 37, 18.) dem arabischen رِئْي. Dagegen sind die גִּלְיֹנִים Jes. 3, 23. (von גִּלָּיוֹן Jes. 8, 1. glatte Tafel, daher nach Ch. Vulg., Kimch., Comm., Abarb., Rasch., Luther, Hitzig, Knobel, Gesenius so viel als Spiegel), nach LXX. (διαφανῆ Λακωνικά, Hes. Λακων. χιτὼν = λεπτὴ ἐσθής), Kimchi, Lex. Schröder de vest. mul. p. 311 sqq., Ewald u. A. vielleicht Kleider von feinem durchsichtigen Zeug (جَلْوَة von جلى, nackend seyn, transitiv enthüllen, ein feines, seidenes Gewand), was auch besser in den Zusammenhang paßt (s. Bd. VII. S. 728). Im Griechischen heißt Spiegel κάτοπτρον und ἔσοπτρον, letzteres 1 Kor. 13, 12. (Korinth durch Spiegelfabrikation berühmt) und Jak. 1, 23. Treffende rabbin. Parallelstellen zu dieser bildlichen Anwendung des Spiegels, der Targ. (Hiob 28, 17. 37, 18.) und Talm. אַסְפַּקְלַרְי (Speculare) heißt, s. in Buxt. lex. talm. p. 170 sqq. und Schöttgen, h. hebr. p. 647 sqq. Letzterer denkt bei 1 Kor. 13. an Fenster aus Frauenglas; allein ein Metallspiegel, der schon an sich den Gegenstand nur undeutlich reflektirt, ist auch leicht der Trübung durch Rost ausgesetzt; daher häufig am Spiegel ein Schwämmchen angebunden war, das zum Reinigen desselben mit pulverisirtem

Bimsstein diente (Tert. de pall. Plato, Tim. III. p. 72 ed. Steph.). Vergl. außer Beckmann a. a. O. S. 266 ff. noch Th. Carpzov, de speculis Hebraeorum, Rostock 1752; Oldermanni, dissert. de spec. Vet. Helmst. 1719; Hartmann, Hebräerin am Putztisch II, 240 ff. III, 245 ff. Lehrer.

Spiele bei den Hebräern erwähnt die heil. Schrift fast nur von Kindern (Sach. 8, 5. Hiob 21, 11. Matth. 11, 16 f.), die auf den Gassen und Plätzen der Stadt spielend (מְשַׂחֲקִים) die Beschäftigungen der Erwachsenen nachahmen. Ein Spielen der Kinder mit Vögeln erwähnt Hiob 40, 24. (LXX. *δήσεις αὐτὸν ὥσπερ στρουθίον παιδίῳ*. Nach Orig. in Nic. Cat. und R. Sal. ad h. l. pflegte man Kindern zur Unterhaltung kleine Vögel an Schnürchen gebunden in die Hand zu geben oder um den Hals zu binden, vergl. Bar. 3, 17). Ob die bei den Aegyptern nach den Denkmälern schon in alter Zeit (Wilkinson II, 417 ff., Uhlemann, ägypt. Alt. II, 306 ff.) beliebten Spiele, Morra-, Würfel-, Brett-, Ballspiel u. a. auch bei den Israeliten Eingang fanden, darüber findet sich in der heil. Schrift keine Andeutung. Auf ein Spiel mit Kugeln oder Bällen (דוּר) bezieht sich nach Jarchi, Abarb. u. s. w. Jesaj. 22, 18. Die Unterhaltung der Erwachsenen scheint sich meist auf Saitenspiel, Gesang, Tanz (Richt. 16, 25. 1 Sam. 18, 7. Spr. 8, 30 f. Pred. 3, 4. u. ö.) beschränkt zu haben, daher Jerem. 30, 19. 31, 4. מְחוֹל מְשַׂחֲקִים und קוֹל (vergl. Bd. VI, 149. X, 124). Die Jünglinge mögen ihre Lust an Kampfspielen (wie bei den Aegyptern Diod. I, 53. 73. Wilkinson. II, 438 ff.) und gymnastischen Uebungen gefunden haben, als z. B. Scheibenschießen (1 Sam. 20, 20., vergl. Hiob 16, 12. Klagl. 3, 12.: שִׁלַּח לְמַטָּרָה), Emporheben schwerer Steine (Sach. 12, 3., Hier. ad h. l. Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos juvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, rectis junctisque manibus magnitudinem virium demonstrantes pondus extollant) u. s. w. Nicht sowohl ein heiteres Wettspiel, als vielmehr ein blutiger Ernst scheint es 2 Sam. 2, 14. zu seyn. Die griechischen gymnastischen Spiele (von Paulus erwähnt 1 Kor. 9, 24. *δρόμος*, *πύκτευσις* 2 Tim. 2, 5.) wurden zuerst von den griechenfreundlichen Hohepriestern eingeführt (2 Makk. 4, 9 ff. 1 Makk. 1, 15.), zum großen Aergerniß des Volks, später von den Herodiern auch Theater und Amphitheater in Jerusalem und andern Städten Palästinas gebaut (Joseph. Alt. 15, 8. 1. u. 9, 6. 16, 5. 1. 19, 7. 5 f. u. 8. 2, bell. jud. 1, 21. 8. 7, 2. 1), nicht sowohl zu Aufführung von Dramen, als zu Festspielen, Thierkämpfen zu Ehren des römischen Kaisers. Uebrigens erwähnt Joseph. vit. 3. einen jüdischen Mimen und Clem. Alex. Str. 1. Euseb. praep. ev. 1. einen Juden Ezechiel als Dichter jüdischer Dramen (*ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής*), deren eines die *ἐξαγωγή*, den Auszug aus Aegypten darstellte (s. Eichhorn, de Judaeor. re scenica in Comm. Gott. rec. II.). Ueber andere Spiele und gymnast. Produktionen späterer Zeit s. Gem. Succa C. 5. f. 53. Würfelspiel (מְשַׂחֲקִים בְּקוּבְיָא, *κυβεία*), sonst häufig im orient. Alterthum (Ctes. fr. Pers.). erwähnt der Talmud (M. Sanh. 3, 3. f. 24, 2. Schabb. C. 23. Chol. f. 91, 2. Bechor. 5, 1. Bab. bathr. f. 92), auch Bretspiel (בפסיפסין, *ψήφοις*, latrunculis lusoriis Sanh. f. 25, 2. Buxt. lex. talm p. 1771 sq. Otho lex. rabb. p. 351); ferner Wettkämpfe mit Tauben und anderen Thieren (Rosch. hasch. 1, 8. Eduj. 2, 7. etc.). Das durch solche Wetten und Würfelspiel gewonnene Geld, wenn ein Jude es einem andern abgewinnt, ist גזל, Raub. Gewinnt es ein Jude einem Heiden ab, so ist es zwar nicht Raub, aber Vergehen gegen das interdictum de rebus inanibus non incumbendo. Ein Würfelspieler, קוביוסטוס ist ein גּוֹנֵב נְפָשׁוֹת, furens animas und darf weder Richter noch Zeuge im Gerichte seyn. Maim. hilc. gesela C. 3., cf. Selden, jus nat. l. VI, 11. Buxt. lex. talm. p. 1984, cf. 2049, wo neben dem Würfelspiel namentlich das Kartenspiel (קְלָפִים) von den Rabbinen verpönt wird. Uebrigens schreiben die Rab-

binen die Erfindung des Schachspiels dem König Salomo zu (L. Cosri ed. Buxtorff. pag. 379).

Vgl. Wagenseil in de civit. Norib. Altd. 1697. p. 164 sqq., de ludis Hebr. C. F. Hofmann, de ludis isthmicis in N. T. commemoratis. Viteb. 1760; Th. Hyde, de ludis oriental. 1695. Leyrer.

Spiera, Francesco, so lautet der Name jenes Unglücklichen, der zur Zeit der Reformation die evangelische Wahrheit, nachdem er sie erkannt und eine Zeit lang bekannt hatte, aus irdischen Beweggründen abschwor, darob in rasende Verzweiflung gerieth und in solcher Verzweiflung starb. Diese Geschichte machte ungeheures Aufsehen. Es erschienen mehrere Beschreibungen davon, zusammengefaßt in der jetzt seltenen kleinen Schrift, die mir durch die Güte des Herrn Dekan Sixt in Nürnberg ist mitgetheilt worden: Francisci Spierae . . . . historia, a quatuor summis viris summa fide composita, cum clariss. virorum praefationibus, Coelii S. C. et Joa. Calvini, et Petri Pauli Vergerii Apologia, accessit quoque Martini Borrhai de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, judicium. Jene vier Männer sprechen als Augen- und Ohrenzeugen; es sind der genannte Paul Vergerius in 6 Briefen, wozu die bereits erwähnte Apologia hinzukommt, Dr. Matthäus Gribaldus, Professor des bürgerlichen Rechts in Padua, Dr. Henricus Scotus, Dr. Sigismund Gelous, Professor der Philosophie ebendaselbst. Auf Grund jener Schrift erschienen in älterer und neuerer Zeit deutsche Bearbeitungen der tragischen Geschichte. Wir nennen die zwei neuesten, die von C. L. Roth, „Franz Spiera's Lebensende. Nürnberg 1829", eine gute, populäre Darstellung. Die eingehendste hat bis jetzt Sixt gegeben in seiner ausgezeichneten Schrift: „Petrus Paulus Vergerius. Braunschw. 1855". S. 125—160.

Nicht die Apostasie Spiera's ist die Ursache, warum die Geschichte seinen Namen aufbewahrt hat, sondern die entsetzliche Seelenzerrüttung, welche die Folge seiner Apostasie war und welche in mehr als nur Einer Beziehung des Lehrreichen genug darbietet. Allein es ist noch ein anderer Grund vorhanden, warum wir hier dem Manne eine Stelle einräumen. Es scheint uns nämlich, daß in den neuesten Darstellungen gewisse Züge, die auf den Karakter Spiera's großes Licht werfen, nicht hinlänglich hervorgehoben worden, und daß der Seelenzustand desselben überhaupt aus einem Gesichtspunkte aufgefaßt sey, auf welchem es kaum möglich ist, sich ein vollkommen richtiges Urtheil darüber zu bilden.

Vor Allem ist es nöthig, uns ein deutliches und möglichst vollständiges Bild des Mannes vor seiner Abschwörung zu machen. Spiera, ein Rechtsgelehrter und Sachwalter in der kleinen Stadt Citadella bei Padua, ein sehr gewandter und beredter Mann, hatte lange Zeit hindurch ein rein weltliches Leben geführt. Von unmäßiger Geldgier beseelt, hatte er sich die schlechtesten Advokatenkünste zu Schulden kommen lassen. Er gelangte dadurch zu ansehnlichem Vermögen und, was für die sittliche Stimmung seiner Mitbürger kein günstiges Vorurtheil erweckt, zu großer Ehre und Ansehen. Er war glücklich verheirathet und Vater von elf Kindern. Um das Jahr 1542, etwa in seinem 44sten Lebensjahre*), schlug er in sich und fing an, über sein bisheriges Leben einige Reue zu fühlen. Es war um die Zeit, als die Reformation in Italien um sich zu greifen begann. Spiera vernahm mit inniger Freude die Botschaft von der Versöhnung durch den Tod Christi. Er empfand wunderbaren Frieden, Trost, Süßigkeit und Wonne. Dulcedo, pax, consolatio, suavitas, delectatio, das sind die Ausdrücke, die

*) Es steht fest, daß ungefähr 6 Jahre verflossen sind seit seiner Erweckung bis zum Tode, wie Spiera selbst es bezeugt (bei Gelous, historia p. 99). Eben so sicher ist es, daß schon nach sechs Monaten die Priester von Citadella ihn bei dem Legaten verklagten. Mithin muß er einige Zeit hindurch nicht öffentlich aufgetreten seyn, während verschiedene Erzählungen so lauten, als ob er mit seinen veränderten Ueberzeugungen alsobald in die Oeffentlichkeit getreten sey; es mag auch einige Zeit verflossen seyn zwischen dem Zeitpunkte, wo er in sich zu gehen anfing und wo er die Ideen der Reformation annahm.

er und seine Biographen brauchen, um seine in der Zeit der Erweckung eingetretene Seelenstimmung zu beschreiben. Er hatte nicht nur Glauben, sondern auch das Gefühl, das Wonnegefühl, den höchsten Genuß des Glaubens. So war er der Gefahr ausgesetzt, den Glauben mit der subjektiven Empfindung des Glaubens zu verwechseln und darüber, in einem gewissen échauffement, die sittliche Aneignung der durch den Glauben erlangten Versöhnung zu vernachlässigen. In der That sehen wir, daß er weniger an diese sittliche Aneignung dachte, als daran, das Evangelium, so wie er es „primoribus labris" gekostet, Anderen mitzutheilen. Was ihn selbst beseligte, daran wollte er zunächst seine Familie, sodann seine Freunde, seine Bekannten und alle seine Mitbürger Theil nehmen lassen. Um besser das Evangelium predigen zu können, ergab er sich einem unablässigen Studium der heiligen Schrift. Tag und Nacht forschte er darin und schaffte sich theologische Bücher aus älterer und neuerer Zeit an, welche zur Erklärung der Schrift dienten. In dieser Erforschung und Verkündigung der Heilswahrheit fühlte er sich so selig, daß es ihm schien, als sollte er gar nichts Anderes thun und treiben. So erfüllte er denn in kurzer Zeit alle Straßen, Plätze und Winkel der kleinen Stadt mit der neuen Lehre, die, von ihrer positiven Seite betrachtet, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi, ohne die Werke, negativ eine Protestation gegen die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche, gegen ihre und des Pabstes Autorität war. Es fällt hierbei auf, daß er nicht vor Allem die Buße predigte, nach dem Vorbilde Luther's, der dem unverschämten Tetzel als erste These den Satz entgegenstellte, daß das ganze Leben des Christen eine fortwährende Buße seyn solle. Dem armen Spiera scheint nie klar geworden zu seyn, was Melanchthon sagt: fides non existere potest nisi in poenitentia (argumentum in ep. ad Rom.). Schwelgend in seligen Gefühlen, nur darauf bedacht, Andere zu lehren, setzte er für seine eigene Person sein altes Sündenleben mehr oder weniger fort. Dessen klagte er sich nach seiner Abschwörung zu wiederholten Malen an. „Ich nährte die Hoffnung, daß Gott mir um seines Sohnes willen die Sünden vergeben wolle; aber die Beschaffenheit meines Lebens stand im Widerspruch mit diesem Bekenntniß. Denn auch, nachdem ich zur Kenntniß des Evangeliums gelangt war, habe ich mit Wissen und Willen viel Schlechtes (multa et enormia facinora) begangen" (hist. p. 117). — „Ich beschäftigte mich eifrig mit dem Evangelium, ich wollte es bekennen und Andere lehren; zugleich verwickelte ich zu Gunsten meiner Freunde sowohl die peinlichen als die bürgerlichen Rechtshändel. Das hieß aber mit der That verläugnen, was ich mit dem Munde bekannte" (historia pag. 11). „Während ich mir anmaßte, den vollkommenen Glauben erlangt zu haben, und ich alle Stellen der Schrift bei der Hand hatte, lebte ich Gotte und der Religion zuwider" (hist. p. 48). Noch stärker lautet folgendes Geständniß (ibid.): „Den Glauben an das Evangelium gebrauchte ich als Vorwand für die Freiheit des Fleisches (in libertatem carnis), ich mißbrauchte diesen Glauben, um freier sündigen zu können (in licentiam peccandi), so sehr, ut omnem pietatis ac religionis causam studiumque negligerem." Es werden noch mehrere gleichlautende Aeußerungen von ihm angeführt. Demnach ist, wenn gleich nicht zu läugnen ist, einerseits, daß der Unglückliche sich selbst anzuschwärzen beflissen ist, andererseits, daß in dem Wiedergeborenen und Bekehrten überhaupt noch immer viele Sünde zurückbleibt, doch schwer zu glauben, daß in Spiera wahrhafte Wiedergeburt und Bekehrung vor sich gegangen. Er scheint den Glauben an das Verdienst des Leidens Christi als ein Ruhekissen für die Sünde mißbraucht zu haben.

Sein Auftreten und Wirken, die Aufregung, die er verursachte, der Anhang, den er fand, die Einbuße an Ansehen, welche die Priester durch ihn erlitten, alles dies erkärt zur Genüge die gegen ihn ergriffenen Maßregeln. Nach Verfluß von sechs Monaten, seit er öffentlich aufgetreten war, verklagten ihn die Priester von Citadella bei dem päbstlichen Legaten della Casa in Venedig. Dieser leitete alsobald durch Verhörung mehrerer Zeugen das Verfahren gegen ihn ein und versicherte sich der Mitwirkung des Rathes der Republik. Als Spiera hörte, daß Etwas wider ihn im Werke sey, entsank

ihm sehr bald der Muth. Er selbst beschreibt in Form eines Gespräches von Geist und Fleisch den Seelenkampf, in den er gerieth, als er die Aufforderung erwartete, sich nach Venedig zu begeben und vor dem Legaten zu erscheinen. Es geht daraus zur Genüge hervor, daß er zwar mit vollkommener Klarheit erkannte, was er gewissenshalber thun sollte, daß er aber von vornherein so viel als überwunden war. Der Mann, der noch nie einen eigentlichen Kampf mit sich selber bestanden hatte, war wahrlich nicht gerüstet, um diesen großen Kampf zu bestehen und bis auf's Blut Widerstand zu leisten. Es ist bezeichnend, daß er in seiner Beschreibung der Einreden von Geist und Fleisch dieses erst nach jenem reden läßt, wobei man unwillkürlich an das Wort erinnert wird, daß der zuletzt Redende Recht behält. Das bestätigt sich auf traurige Weise dadurch, daß ihm, der so schwer sich versucht fühlt, der wohl weiß, daß er am Scheidewege zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Qual steht, nicht beifällt, nach Anhörung der Einreden des Fleisches den Herrn um Hülfe, um Kraft anzuflehen. Wie anders benimmt sich in ähnlicher Lage der wahrhafte Glaubenszeuge! Johannes Huß — um nur Ein Beispiel anzuführen —, während dem er in seinem Gefängnisse zu Constanz saß, fürchtete sich, daß er durch die Schwachheit des Fleisches zur Untreue verleitet werden könnte; er suchte Stärkung in unablässigem Gebete; er vertiefte sich in die Psalmen, von denen er bekannte, daß er sie jetzt erst verstehen lerne; häufig und dringend empfahl er sich in die Fürbitte seiner Freunde in Böhmen, damit ihm gegeben werde, fest zu bleiben und ein gutes Zeugniß abzulegen. Von alle dem finden wir nichts in Spiera. So kam das Unglück über ihn wie ein gewappneter Mann. Nach dem Berichte des Henricus Scotus reiste er nach Venedig zum Legaten, bevor er die Aufforderung dazu erhalten, im Wahne, daß er eher Verzeihung oder wenigstens Milderung der Strafe erlangen würde, wenn er freiwillig (sponte) sein Verbrechen eingestünde (hist. p. 76)*). Sein Widerruf alles dessen, was er gegen die römische Kirche gelehrt hatte, nebst der demüthigen Bitte um Verzeihung, wurde in Gegenwart des Legaten schriftlich niedergelegt und von Spiera unterzeichnet. Zugleich erhielt er die Weisung, am folgenden Tage in seinen Heimathsort zurückzukehren und dort in der Kirche vor allem Volke seine Abschwörung zu wiederholen. Man schrieb ihm zu dem Ende eine bestimmte Formel vor, an deren Wortlaute er nichts sollte ändern dürfen. Auf dem Rückwege nach Citadella und nachdem er daselbst eingetroffen war, regte sich auf's Neue in ihm das warnende Gewissen, ohne daß es ihn vermochte, in sich zu gehen. Seine Freunde sprachen ihm auch zu, sein Schicksal nicht durch Widerruf preiszugeben. An demselben Abend überbrachte ihm ein Priester die Abschwörungsformel. Nach einer schlaflos durchwachten Nacht begab er sich — es war gerade Sonntag — in die Kirche, wo bei 2000 Menschen seiner warteten. Nach Beendigung der Messe las er von erhöhtem Platze herunter die Abschwörungsformel. Es wurde ihm eine Buße von 30 Dukaten auferlegt, von denen fünf dem Priester, der ihm die Abschwörungsformel überbracht hatte, zufielen; die übrigen 25 Dukaten sollten zur Anschaffung eines Tabernakels verwendet werden. Nun konnte er gehen.

Sobald er nach Hause zurückgekehrt war, kamen die Schrecken des Gerichtes und der ewigen Verdammniß über seine Seele, wodurch auch sein leibliches Leben gänzlich niedergedrückt und wie gelähmt wurde, so daß er das Bett nicht zu verlassen vermochte und alles Bedürfniß der Nahrung verlor, während er von einem ungeheuren Durst gequält wurde. Nach sechs Monaten brachte man ihn nach Padua in das Haus eines frommen, rechtschaffenen Bürgers; man consultirte die drei besten Aerzte der Stadt und fromme, gelehrte Männer ertheilten ihm Zuspruch. Alles von sich weisend, verhärtete er sich in seinem Schmerze zu solchem Grade, daß er fortwährend nur durch physische Gewalt gezwungen, einige Nahrung sich beikommen ließ und mehrmals den

*) Anders Gribaldus, der historia p. 34 von ihm sagt: „Venetias ante legatum summi Pontificis evocatus"; ebenso Vergerius ibid. p. 3. Nach dem Berichte des Gelous (hist. p. 103) erzählt er selbst, daß er freiwillig nach Venedig zum Legaten gereist sey, um abzuschwören; von einer erhaltenen Vorladung spricht er nicht, sondern nur von Vorbereitungen dazu.

Versuch machte, an sich selber Hand anzulegen. Er behielt aber den vollen Gebrauch aller seiner Geisteskräfte, ja sie schienen gesteigert, verdoppelt, — aber nur um sich damit zu quälen. Da die Sache in Padua zu großes Aufsehen machte, brachte man ihn nach einiger Zeit nach Citadella zurück, wo er nach einigen Tagen in Verzweiflung starb (im Spätjahr 1548).

Indem wir, was das Einzelne betrifft, auf die Darstellung bei Sixt a. a. O. verweisen, wollen wir uns nun eine klare Anschauung und ein richtiges Urtheil über den Zustand des Mannes seit seiner Abschwörung zu verschaffen suchen. Seine Verzweiflung beweist dies beides: erstens, daß ein Anfang des Glaubens in ihm gewesen und noch in ihm war, zweitens, daß sein Glaube nicht den rechten Grund hatte. Sehen wir aber seine Verzweiflung näher an, so zeigt sie sich vor Allem darin, daß er sich von allem Glauben, von allen Gaben des heiligen Geistes verlassen fühlte. Es war dies die nothwendige, unausbleibliche Folge der Verläugnung seines Glaubens und der Sünden, deren er sich seit seiner Bekehrung schuldig gemacht hatte, die ihm nun alle mit erschreckender Klarheit, wie die angeführten Zeugnisse beweisen, in's Bewußtseyn traten. Ja, alle von der Kindheit an begangenen Sünden wurden ihm in der Erinnerung wieder gegenwärtig (hist. p. 19. 37), und die Wirkung davon auf seine Seele war ähnlich wie die des Hauptes der Medusa auf die Anblickenden. Er sah in sich nur Sünde und Schuld, und so wie er sich früher mehr in's Schöne gesehen hatte, so sah er sich jetzt bloß in's Schwarze, nirgends die Spur der innerlich wirkenden Gnade. Sollte er von seinem Falle sich wieder erheben, so mußte diese Dunkelheit, diese Gottverlassenheit über ihn kommen; er mußte sein Glaubensleben wieder ganz von vorne anfangen, sich den Glauben, neu gestärkt, neu geboren, vom lieben Gott wieder schenken lassen. Nun aber machte er dieselbe Verwechselung, die wir früher an ihm wahrgenommen, nur in umgekehrter Weise. Weil er, wie natürlich, keine Süßigkeit, keinen Frieden, keinen Trost Gottes in seinem Innern, sondern von alledem das Gegentheil empfand, wähnte er, er könne gar nicht mehr glauben und er sey von allem Glauben verlassen; er benützte nun seinen Glauben nur dazu, um aus der Schrift zu beweisen, daß er nicht glaube und nicht zu glauben vermöge. So wie er früher in etwas leichtfertiger Weise sich mit der Vergebung der Sünden durch Christi Tod getröstet hatte, so konnte er jetzt sich die Vergebung seiner Sünde gar nicht mehr aneignen. Er behauptete, seine Sünde könne gar nicht mehr vergeben werden, weil er die Sünde wider den heiligen Geist begangen habe (hist. p. 86). Er wendete gegen sich den Ausspruch des Herrn: „Wer mich verläugnet vor den Menschen, den will ich auch verläugnen vor meinem himmlischen Vater" (Matth. 10, 33.). Er sagte, daß ihm die Möglichkeit der Erneuerung zur Buße entzogen sey, weil er zu denen gehöre, welchen sie im Briefe an die Hebräer 6, 4—6. 10, 26. 27. im 2. Briefe Petri 2, 20—22. abgesprochen wird. Er glaubte, daß er zu den Verworfenen, ja zu den von Ewigkeit Verworfenen (hist. 138.) gehöre. Mehr als zehnmal wiederholte er den Spruch: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will" (Röm. 9, 18.). Er verstockte sich wirklich dermaßen, daß er einigemal bekannte, Gott zu hassen, daß er ausrief: „O könnte ich größer seyn als Gott; denn ich weiß, daß er sich meiner nicht erbarmen wird" (hist. p. 108). Daher wieß er alle Trostgründe der Schrift, alle Sprüche, worin Gott durch Christum den Sündern Gnade anbietet, auf's Entschiedenste von sich ab, mit dem Bemerken, daß solches, überhaupt Alles, was Jesus für die Erlösung der Menschen gethan, nur den Erwählten gelte. Als Beweis für die geringe Zahl derselben führte er das Wort an: pauci, quos aequus amavit Jupiter. Er behauptete auch, daß, obgleich Einer mehr sündige als ein Anderer, so könne der eine doch selig werden, weil er erwählt, während der andere verworfen sey, — zum deutlichen Zeugniß, daß sein Glaube mit seinem sittlichen Bewußtseyn nicht im Einklange stand. Auf die wiederholte Frage, warum er sich denn zu den Verworfenen zähle, gab er immer wieder die Antwort, daß er die Sünde wider den heiligen Geist begangen, daß er keinen Trost, keinen Frieden, sondern die Qualen der Verdammten fühle, daß

er sich als einen Verdammten fühle und nicht glauben könne, daß ihm Gott gnädig sey, daß er wohl den Wunsch hege, Gottes Liebe zu empfinden, sie aber nicht zu empfinden vermöge. Daher, wenn man ihm das Beispiel des von seinem Falle sich wieder erhebenden Petrus vorhielt, erwiederte er, daß Jesus Petrum angeblickt habe, während er vielmehr fühle, daß der Herr von ihm den Blick abgewendet, daß er ihn verlassen habe. Ueberwältigt von demselben Gefühle, fügte er auch dem Unser-Vater, das ihm vorgebetet wurde, gehässige Auslegungen (odiosas interpretationes) bei (hist. p. 115). Alle bewunderten die Geschicklichkeit, womit er alle Aussprüche der Schrift, wodurch man ihn zu trösten suchte, gegen sich anwendete (hist. p. 107. 121). Offenbar rächten sich an ihm die Advokatenkünste, wodurch er früher, selbst seitdem er sich zum Evangelium bekannt, die Wahrheit verdreht hatte. Dieselben schlechten Künste wendete er jetzt zu seinem eigenen Verderben an. Wenn er früher mit unheiligem Sinne das Schriftstudium getrieben, so konnte ihm jetzt seine Kenntniß der Schrift keinen Trost gewähren. Das Gefühl der Gottverlassenheit steigerte sich in seiner lebhaften Einbildungskraft zu fürchterlichen Phantasien: er sah sich von Teufeln umgeben, welche ihm Schrecken einjagten und in sein Kopfkissen Nadeln steckten (hist. p. 43); in der Fliege, die ihn umschwirrte, erkannte er den Boten des Fliegengottes, des Obersten der Teufel. Im unaussprechlichen Gefühle seiner Sünde brüllte er oftmals wie ein Löwe, daß Mark und Bein der Anwesenden erbebten. Seine schmerzlichen Empfindungen drückte er andere Male in solchen kläglichen, rührenden Jammertönen aus, untermischt mit Strömen von Thränen, welche für die Anwesenden noch herzzerreißender waren. Es schien ihnen, daß, seitdem die Welt stehe, kein solcher Jammer erlebt worden. Alles dieses war nur der schauerliche contre-coup gegen das frühere Schwelgen in wonniglichen Gefühlen, gegen den früheren Mißbrauch des Heiligen. Bezeichnend ist es, daß Spiera es für nöthig hielt, seine Freunde zu versichern, daß er keinen Genuß in seiner Verzweiflung finde. Doch fragt sich, ob er sich hierin nicht täuschte; denn es gibt Abgründe im menschlichen Herzen, „und reizend ist es, sich hineinzustürzen.“ Jedenfalls wurde es ihm leichter, sich in die furchtbarste Verzweiflung hingehen zu lassen, als Buße zu thun.

So wie es schon damals auf katholischer Seite Einige gab, welche diese Seelenzerrüttung den „imaginationibus Stoicis de electione“ zuschrieben (s. die Vorrede des Curio zur historia), so hat sich dies in der neuesten Zeit von lutherischer Seite wiederholt. Man sieht als die Ursache jenes Jammers viel weniger die gräuliche Versündigung des Mannes als die Lehre von der Gnadenwahl an und findet in Spieras Geschichte die praktischen Consequenzen davon verwirklicht. Damit betrachtet man die Sache als abgemacht und begnügt sich um so lieber damit, als daraus eine tüchtige Lektion für die reformirte Kirche zu resultiren scheint. So muß dieses entsetzliche Beispiel, wohin der Mensch durch Verläugnung des Gewissens gerathen kann, zuletzt einem noch dazu nicht richtig verstandenen polemischen Interesse dienen. Was von dieser Auffassung zu halten sey, das ergibt sich aus vorstehender Darstellung. Allerdings hat Spiera auch die Lehre von der Erwählung gegen sich angewendet, wie er Alles in der Schrift als Waffe gegen sich gebrauchte, so daß man mit eben so vielem Rechte die Schrift selbst und vor Allem den Herrn Jesum als Urheber der Verzweiflung des Mannes anklagen müßte. Es scheint mir aber, als ob diejenigen, welche Spiera's Verzweiflung lediglich von der Anwendung der Prädestinationslehre ableiten, die Sache nicht nur einseitig, sondern auch etwas oberflächlich nehmen und in die Eigenthümlichkeit solcher Anfechtungen nicht tief genug eindringen. In gewissen Seelenzuständen — gleichviel ob der Mensch an die Prädestination glaube oder nicht — ist vom Bewußtseyn der Verdammungswürdigkeit bis zum Gefühle, daß man verdammt und von Gott verstoßen sey, nur Ein Schritt, oder vielmehr Beides fließt in Eins zusammen, und darin besteht eben das Eigenthümliche dieser Zustände. Es liegt aber auf der Hand, daß der entscheidende Trostgrund für eine solchermaßen angefochtene Seele durchaus nicht der allgemeine Gnadenwille Gottes seyn kann, wie sich das auch bei Spiera deutlich zeigt, der sich dagegen auf die Strafe der

Sünde gegen den heiligen Geist, auf die Stellen im Hebräerbriefe und auf 1 Joh. 5, 16. (hist. p. 111) berief. Denn der allgemeine Gnadenwille Gottes ist ja immer an eine bestimmte Bedingung geknüpft, und zwar so sehr geknüpft, daß Gott, nach allseitigem Geständniß, efficienter nur diejenigen selig machen will, die diese Bedingung erfüllen. Wenn nun die Seele sich bewußt ist, diese Bedingung nicht erfüllt zu haben, sie nicht erfüllen zu können, sondern vielmehr in Folge der Todsünde, der Sünde wider den heiligen Geist, in diametralem Gegensatze dagegen zu stehen, so wird sie in Verzweiflung gerathen, sich für verdammt halten, gleichviel, ob sie bis dahin an die Gnadenwahl geglaubt habe oder nicht (Röm. 8, 30.). Das einzige Heilmittel kann nur darin bestehen, daß die Seele ihre bittere Traurigkeit selbst als Anfassung der rettenden Gnade erkennt, daß sie sich entschließt, zu glauben, ohne zu schauen, ohne zu fühlen, ohne zu empfinden, ohne zu begreifen, ihr Heil als eine contradictio in adjecto auffassend, in völliger Dunkelheit und Armuth des Geistes, ihrem Gefühle und Verstande Gewalt anthuend. Dessen war aber derjenige nicht fähig, der bis dahin die Bestätigung seines Glaubens, seines Gnadenstandes in einer gewissen Gefühlsschwärmerei und in eitlem Wohlgefallen an der Erweiterung seiner Erkenntniß gesucht hatte.

Indessen hatte diese Unfähigkeit noch eine andere, den Unglücklichen weniger gravirende Ursache, nämlich die Art, wie er behandelt wurde, worauf mit Recht Melanchthon aufmerksam machte. Wir meinen hier nicht bloß dieses, daß die ärztliche Afterweisheit wähnte, Purgationen würden die bösen Säfte, die den Sitz seiner Vernunft verdunkelten, vertreiben, daß man seine Heilung vom heiligen Antonius von Padua erwartete, an dessen Grab man ihn brachte, daß ein Priester den Exorcismus mit ihm vornahm, daß man ihm das katholische Abendmahl anbot, daß man ihn mit dem Beispiel Anderer, die auch abgeschworen, ohne in solche Traurigkeit zu verfallen, tröstete, daß man ihm sagte, was er abgeschworen, sey gottlos und ketzerisch, und wenn er es dennoch für wahr halte, so solle er es wieder bekennen, um nicht ganz ohne Glauben zu seyn. Das waren freilich lauter leidige Tröster, die ihn in seiner Verzweiflung eher bestärken mußten. Das katholische Abendmahl, das er auf dringende Zureden genoß, ohne daran zu glauben, wirkte zumal als tödtliches Gift auf seine Seele (Sixt. S. 151). Doch so viel Gutes ihm Andere sagten, so trafen sie doch den Nagel nicht auf den Kopf. Der einzige Vergerius war einmal im Begriffe, es zu thun, da er zu ihm sagte: „Ich kann an Eurem Heile nicht verzweifeln, ich wage vielmehr, es als etwas Günstiges aufzunehmen, daß Gott Euch im gegenwärtigen Leben so schwer heimgesucht und Eure Züchtigung nicht auf das zukünftige Leben verspart hat; daher ich noch immer einige Hoffnung habe, daß er sich am Ende Eurer erbarmen wird" (hist. p. 53). Wogegen Spiera sogleich erwiederte: gerade daraus habe er seine Verwerfung auf das Gewisseste erkannt, daß Gott ihn nicht körperlich gezüchtigt, sondern in Zorneswuth ihn zurechtweisend, Seele, Herz und Geist mit beständiger Härtigkeit und Verwirrung verdammend gestraft habe. „O hätte Gott doch" — setzte er hinzu — „den Leib plötzlich geschlagen, den Geist aber frei gelassen!" In demselben Sinne sprach er sich noch ein anderes Mal aus, daß er Leiden und Krankheit des Körpers gern (libentissime) als Strafe und Besserung für seine Sünde erkannt und nicht alsobald die Hoffnung und das Vertrauen aufgegeben haben würde (hist. p. 43). Es wird daraus ganz deutlich, daß er sich der ihm gewordenen Züchtigung des Herrn nicht unterwerfen, das ihm auferlegte Kreuz nicht tragen wollte, daß in ihm ein ungebrochener Eigenwille fortlebte, daß auch verletzte Eitelkeit im Spiele war. Diese Sünden mußte man ihm mit Macht vorhalten, und ihm einprägen, daß darin der eigentliche Grund zu suchen sey, warum er den Ruf der göttlichen Gnade nicht auf sich beziehen könne. Auf diese Weise mußte man ihm zeigen, daß nur er selbst sich im Wege stehe, daß nicht Gott es sey, der sich ihm entziehe. So angefaßt, hätte er zu der Erkenntniß gelangen können, wovon die Wendung zum Besseren wesentlich abhing, daß seine Traurigkeit, geistliche Dürre und Oede gerade der Blick sey, womit der Herr den Apostel Petrus anblickte. Was in jener Beziehung in ihm vorging, mußte

man ihm in diesem Lichte zeigen. Dann erst konnten die gerechten Vorwürfe, daß er sich durch Zurückweisung des evangelischen Trostes an Gott versündige, auf ihn heilsamen Eindruck machen. Auf diese Weise allein konnte man sich auch den Weg bahnen, um ihn über jene Schriftworte, die ihn so sehr beunruhigten, Aufschluß zu geben. Dann wäre er auch wohl vorbereitet gewesen, die Lehre von der Erwählung von ihrer tröstlichen Seite aufzufassen und in Christo, als in einem Spiegel, seine Erwählung zu schauen, wie Calvin und Luther lehren. Aber freilich dürfen wir die rechte Zurechtweisung von solchen erwarten, die sich zu dem Glauben bekannten, dessen Wiederannahme dem Unglücklichen solche Angst einjagte? oder von solchen, die, wie Vergerius, in der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit noch nicht befestigt waren? Am Anfange seiner Seelenzerrüttung hatte er zu den Aerzten gesagt: „Einer Seele, welche durch die Erkenntniß ihrer Sünde und die Last des göttlichen Zornes niedergeschmettert ist, hilft weder Trank noch Pflaster; für sie gibt es nur Einen Arzt, Christum, nur Ein Heilmittel, das Evangelium.“ Dieses Heilmittel wurde ihm aber nur durch den trüben Canal der katholischen Kirche angeboten, und so verkam Spiera im Elende, für sein Vaterland, für Alle, die Ohren hatten, ein warnendes Beispiel, daß Gott nicht mit sich spotten läßt. So beurtheilte er sich selbst, wenn er sagte: „Gott hat an mir Elenden zeigen wollen, welch' ein Gräuel ihm Gottlosigkeit und Lästerung ist..“

So urtheilte auch Calvin. Er erkannte die ganze Tragweite und volle Bedeutung dieser schrecklichen Begebenheit und ließ sich deren authentische Darstellung angelegen seyn. Er sorgte für Veröffentlichung des Berichtes von Henricus Scotus und schrieb die Vorrede dazu (Dec. 1549), diesen Bericht als denjenigen bezeichnend, aus welchem man sich vor anderen bereits erschienenen eine richtige Kenntniß der Sache verschaffen könne. In der genannten Vorrede geht er davon aus, daß die Meisten die Gerichte Gottes über der Menschen Missethaten nicht beachten. Daher lasse Gott bisweilen Ungeheures geschehen, welches auch die Schlafenden zwinge, aufzumerken. Darauf spricht er von der Stumpfheit der Italiener, die ungeachtet ihrer sonstigen vorzüglichen Begabung meistentheils den Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt, und an den zukünftigen Richter aufgegeben hätten. „Da sie Gott so hochmüthig verachten“ — fährt er fort —, „so mögen sie denn die Lehrer hinnehmen, wie sie sie verdienen, und unter diesen Lehrern gebührt dem Spiera die erste Stelle.“ Nachdem er nun kürzlich den Karakter und das Leben desselben beleuchtet, fährt er also fort: „Auch ihnen (den Italienern) ertönen die Stimmen der Märtyrer, die sie mit ungeheurer Grausamkeit morden. Während diese Stimmen im Himmel Erhörung finden, hält sie der Pabst mit seinen Satelliten nicht für würdig, daß sie in seine Ohren eindringen. So mögen sie denn an dem Liede dieses ihres Märtyrers sich ergötzen, bis sie in denselben Ort der Verzweiflung hinabgezogen werden.“ Wir können daher nicht begreifen, wie man (Sixt a. a. O. S. 153) behaupten kann, daß Calvin von Spiera nichts wissen wollte. Auch darin begeht man einen großen Irrthum, wenn man das strenge Urtheil Calvin's davon ableitet, daß ihm in Spiera die praktischen Consequenzen seiner Prädestinationslehre entgegengetreten seyen, als ob er sich dadurch unangenehm berührt gefühlt hätte. Denn in diesem Falle hätte er gewiß nicht für die Veröffentlichung der Sache so eifrig Sorge getragen. Offenbar sah er darin nichts weniger als einen Beweis gegen jene Lehre. Er urtheilte, daß Spiera „wie denn die Verworfenen Sünde auf Sünde häufen (sicut aliud ex alio peccare non cessant reprobi) von einer Grube in die andere gefallen, in viele Stricke der Verzweiflung sich verwickelt und zuletzt durch wahnsinnige Grübeleien (deliris speculationibus) sich selbst um das Leben gebracht habe“. Gerade die verkehrte, den in der Institutio lib. III. cap. 23. §. 3. 4. 5. ausgesprochenen Grundsätzen völlig zuwiderlaufende Anwendung, welche Spiera von jener Lehre machte, zeigte dem Calvin, daß der Mann unmöglich zu denjenigen gehöre, welche zum ewigen Leben verordnet sind. So erkannte er auch ganz richtig, daß Spiera schon vor seiner Abschwörung nicht recht vor Gott gewandelt, daß er, „von Eitelkeit aufgeblasen, auf profane Weise

in der Schule Christi habe philosophiren wollen, daß er sich unter diejenigen gedrängt habe, zu denen er nicht gehörte", wie dieß übrigens der Unglückliche selbst mit denselben Worten von sich eingestanden hatte (hist. p. 22).

Doch was richtete dieser Lehrer aus, der geeignet war, auch die Steine zu erweichen? In Padua, in Citadella und anderwärts war allerdings ziemlich viele Aufregung, und in unzähligen Briefen, sagt Vergerius, ist dieses prodigium in Italien und in den angränzenden Ländern bekannt gemacht worden. Die Wahrheit drang durch, obschon, wie Curio meldet, die Hierarchie sich bemühte, die Leute glauben zu machen, daß diese Geschichte, die so wenig in ihren Kram paßte, erfunden sey. Aber nur Eine Seele wurde durch das Beispiel Spiera's für das Evangelium gewonnen, der genannte und bereits zum Evangelium hinneigende Vergerius (s. d. Art.). In unseren Tagen hat die katholische Encyklopädie von Wetzer und Welte, die so gern protestantische Apostaten behandelt, Spiera mit Stillschweigen übergangen.

Spiera ist nicht der Einzige, der seit der Reformation durch Abfall von der evangelischen Wahrheit sich geistliches Elend zugezogen. Eines der schlagendsten Beispiele davon ist König Heinrich IV. von Frankreich. Er wurde nach seiner Abschwörung von ernsten Bedenken befallen, daß er die Sünde wider den heiligen Geist begangen habe. Sein Leichtsinn verscheuchte zwar bald wieder diese Skrupel; aber daß sie ihn überhaupt befallen und eine Zeit lang sehr beunruhigt haben, das schon ist sehr bezeichnend (vgl. Stähelin, der Uebertritt König Heinrich's IV. zur katholischen Kirche, S. 680). Andere Beispiele führt Coquerel an in seiner histoire des Eglises du Désert: Molines, reformirter Geistlicher zu Nismes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wegen seiner Beredtsamkeit Fléchier genannt, wurde ergriffen, schwor seinen Glauben ab, um dem Galgen zu entgehen, flüchtete aber sobald wie möglich nach Holland und widerrief seine Abschwörung. Er gerieth zwar nicht in dieselbe Verzweiflung, wie Spiera, blieb aber zeitlebens in einem bejammernswürdigen Zustande. Wenn man ihm auch zum hundertsten Male vorhielt, daß Gott um des Verdienstes Christi willen jeden Sünder, der Buße thue, zu Gnaden annehme, so gelangte er doch niemals mehr zu der Freude in Christo. Dreißig Jahre, in Herzenstraurigkeit zugebracht, schienen ihm nicht hinreichend, um seine Sünde gebührend zu beweinen. — Duperron, reformirter Geistlicher in Grenoble, der 1745 in die Hände der Verfolger gerathen, schwur ebenfalls ab, um dem Tode zu entgehen, und starb bald darauf, von fürchterlichen Gewissensbissen zernagt. — Benoit in seiner Geschichte des Edikts von Nantes beschreibt auch in beweglichen Zügen den Seelenjammer der Neubekehrten nach den Dragonnaden und Gewaltmaßregeln des siebzehnten Jahrhunderts — wie es im Inneren der Familien die herzzerreißendsten Auftritte gab, wie ein Gatte den anderen anklagte, ihn verführt zu haben, wie Landbebauer mitten auf dem Felde, die Hände ringend, auf die Knie fielen und Himmel und Erde zu Zeugen anriefen, daß sie nur der Gewalt nachgegeben hätten. Derselbe Benoit erzählt, wie ein reformirtes Fräulein, in die katholische Kirche und zu Annahme des Schleiers verlockt, darüber in Wahnsinn verfiel und sich selber das Leben nahm. Er führt noch mehrere Beispiele von Solchen an, die, ohne in das Kloster gegangen zu seyn, in Verzweiflung geriethen und durch Selbstmord dem verhaßten Leben ein Ende machten. — Auch Fénelon, der eine Zeit lang unter den französischen Reformirten Missionar war, kennt und fürchtet die Verzweiflung der Neubekehrten und sucht durch gewisse Palliativmaßregeln derselben zuvorzukommen. (Man vergl. meine Abhandlung: Fénelon als Missionar unter den französischen Reformirten, in der evangelisch-reformirten Kirchenzeitung. Jahrg. 1861. Nr. 19—22.). Demnach hat unsere Kirche, kann man sagen, neben den positiven Glaubenszeugen, welche bis zum Tode treu bleiben, eine ganze Reihe negativer Glaubenszeugen aufzuweisen, die durch den Jammer, worin sie durch die Abschwörung ihres Glaubens gerathen sind, für die Wahrheit dieses Glaubens auf ihre Weise Zeugniß ablegen. Unter denselben gebührt, wie Calvin mit Recht sagt, dem Francesco Spiera die erste Stelle. Kennt die katholische Kirche auch

solche Glaubenszeugen? Kann sie Beispiele aufführen, daß ihre Kinder durch Verläugnung des katholischen Bekenntnisses auch nur annähernd in solche Zerrissenheit gerathen sind, wie so viele unserer Glaubensgenossen nach Abschwörung des evangelisch-protestantischen Bekenntnisses? Freilich kommt das auch daher, daß unsere Kirche nicht solche gewaltsame Mittel der Bekehrung anwendet, wie sie in der katholischen Kirche lange Zeit hindurch im Gebrauche gewesen sind. Doch läßt sich nicht läugnen, daß im 16. Jahrhundert die Reformation in einigen Gegenden von oben herab decretirt und auf obrigkeitlichen Befehl eingeführt worden ist. Woher kommt es denn, daß uns nirgends von Solchen erzählt wird, die durch Unterwerfung unter die Reformation mit ihrem Gewissen in solchen Zwiespalt gerathen sind? Das ist eine Frage, die einigen Stoff zum Nachdenken geben könnte. Herzog.

Spina, Alphons de, Apologet, lebte im 15. Jahrhundert in Spanien. Von jüdischer Herkunft, trat er nach seiner Bekehrung in den Franziskanerorden, wurde Rektor der hohen Schule zu Salamanka und zuletzt Bischof von Orense in Galizien. Das seiner Zeit berühmte apologetische Werk, das er nach einer in demselben enthaltenen Angabe im Jahre 1458 zu Valladolid verfaßte, führt den Titel: fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, im Druck erschienen zuerst im Jahre 1484, dann zu Nürnberg 1494 und öfter. Es besteht aus vier Büchern, deren jedes wieder in mehrere considerationes zerfällt. Das erste Buch beweist aus dem Eintreffen der in der Weissagung angegebenen Merkmale, daß Jesus der wahre Messias sey. Das zweite beschäftigt sich mit den Häretikern und schließt mit einer Schilderung der mancherlei Strafen derselben. Im dritten hat es der Verfasser mit den Juden zu thun, mit der Widerlegung ihrer Einwürfe gegen das Christenthum u. A. m. Das vierte Buch, das gegen die Muhammedaner gerichtet ist, läßt auf eine einleitende Kritik des Religionssystems derselben eine für den Historiker nicht uninteressante Darstellung der Kämpfe zwischen den Christen und Sarazenen folgen. — Zuerst anonym herausgekommen, ist das Werk fälschlich auch dem gelehrten Dominikaner Bartholomäus Spina (starb 1546; s. Zedler's Universal-Lexikon) und anderen Verfassern zugeschrieben worden.

Eine eingehende Beschreibung und Beurtheilung s. bei Rich. Simon, bibliothèque critique par M. de Saingore. Tom. III. p. 316—322. — Vergl. Bayle's dictionnaire, Zedler's Universal-Lexikon, Schröckh, Kirchengesch. XXX. S. 573 f. XXXIV. S. 361 f. H. Mallet.

Spinola, Christoph Rojas de, katholischer Unionist im 17. Jahrhundert. Er war Franziskanergeneral zu Madrid, kam als Beichtvater der Kaiserin Margaretha Therese, Gemahlin Leopold's I., Tochter Philipp's IV., nach Wien, wurde auf ihre Verwendung vom Pabste zum Titularbischof von Tina in Croatien ernannt und erhielt im J. 1685 vom Kaiser das Bisthum Wienerisch-Neustadt, starb den 12. März 1695. Weniger ein großer Theolog, als ein gewandter Unterhändler und als solcher mehrfach mit diplomatischen Negotiationen betraut, von gefälligen, weltmännischen Manieren und, wie erzählt wird, den Freuden der Tafel nicht abgeneigt, aber wohlmeinend und von milder, irenischer Gesinnung, war er von warmem Eifer für den Plan, die Protestanten, zunächst Deutschlands und Ungarns, durch denselben zu machende Zugeständnisse für die Wiedervereinigung mit Rom zu gewinnen, erfüllt und hat sich mit anerkennungswerther Aufopferung in unermüdlicher Thätigkeit lange Jahre hindurch der Lösung dieser schweren Aufgabe gewidmet. Bei dem damals an vielen protestantischen Höfen Deutschlands herrschenden religiösen Indifferentismus, bei dem Widerwillen, welchen die höheren Stände immer mehr gegen das wüste Gezänk der confessionellen Eiferer empfanden, bei den auffallend milden Gesinnungen, welche den orthodoxen Zeloten gegenüber die Theologen der Helmstädter Schule gegen die katholische Kirche kundgaben, schien ein Versuch, die Protestanten zur Einheit der Kirche zurückzuführen, mehr als je Aussichten auf Erfolg zu haben, zumal es auch in der Zeit während und nach den synkretistischen Händeln nicht an manchen Aufsehen erregenden Uebertritten Solcher fehlte, die eingestandenermaßen vor den ewigen

Befehdungen der Theologen Ruhe unter der infallibeln Autorität des Pabstes suchten, oder auch ausdrücklich auf den von Calixt geltend gemachten Grundsatz der normativen Autorität der ersten fünf christlichen Jahrhunderte sich beriefen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 4. S. 177 ff.). Und die Hoffnung, vielleicht auf dem Wege friedlicher Verhandlungen ein großes Werk zu vollbringen, welches seine Vorfahren durch Mittel der Gewalt nicht hatten durchsetzen können, vermochte auch einen bigotten und von den Jesuiten abhängigen Kaiser Leopold, der die Protestanten in seinen Erblanden auf brutale Weise verfolgen ließ, für den in Rede stehenden Unionsplan günstig zu stimmen. So begann Spinola, nachdem er sich schon 1671 mit dem päbstlichen Nuntius zu Wien in Einverständniß gesetzt hatte, mit kaiserlicher Genehmigung seine möglichst geheim gepflogenen Verhandlungen mit deutschen, lutherischen wie reformirten, Fürsten und Theologen. Man hat wohl an den meisten Orten seine Vorschläge mit dem eben so entschiedenen wie wohlbegründeten Mißtrauen aufgenommen, welches mit bedauernder Hinweisung auf die gerade auch in den österreichischen Staaten fortwährend stattfindenden Bedrückungen der Protestanten das unterm 27. Juni 1682 dem Kurfürsten von Brandenburg von seinen Berliner Hofpredigern eingereichte ablehnende Gutachten ausspricht (s. Hering, Gesch. der kirchl. Unionsversuche, 2r Bd., 1838. S. 212 f.). Doch ließ auch die auf den Kaiser zu nehmende Rücksicht nicht zu, den Bevollmächtigten desselben ohne Weiteres abzuweisen. Namentlich aber fand er auch einen günstigen Boden in den herzoglich braunschweigisch-lüneburgischen Landen und vor Allem in Hannover. Hier fand er den seit 1651 katholischen Herzog Johann Friedrich mit seiner Gemahlin Benedikte, einer gleichfalls katholischen Pfälzer Prinzessin, obschon freilich das Verhältniß zu den protestantischen Unterthanen doppelte Vorsicht gebot, gern bereit, das Unionswerk zu fördern; und mit noch größerem Eifer nahm sich dessen Bruder und Nachfolger (seit dem J. 1679), der in religiösen Dingen gleichgültige und einem persönlichen Confessionswechsel durchaus abgeneigte, aber gut österreichisch gesinnte und dazu noch gerade auf den Kurhut reflektirende Herzog Ernst August, um dem Kaiser gefällig zu seyn, in Verbindung mit seiner Gemahlin Sophie, einer Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrich von der Pfalz, der Sache an. Und der erste Geistliche des Landes, der weniger scharfsinnige als friedliebende und gelehrte Helmstädter Theolog Molanus (vergl. d. Art.) und der Günstling der geistreichen Herzogin, der etwa in dem Sinne eines Grotius*) für eine Union mit der katholischen Kirche günstig gestimmte und zu Concessionen dafür geneigte Leibnitz, welche von beiden Herzögen zu den Verhandlungen mit Spinola committirt wurden, kamen demselben viel nachgiebiger, als nöthig und zweckmäßig war, entgegen. Bei dem ersten Besuche des Bischofs 1676 unter Herzog Johann Friedrich war es wohl ganz bei Gesprächen mit den beiden Genannten geblieben. Aber die Sache nahm eine andere und bedenklichere Gestalt an, als der Unterhändler am Beginne des Jahres 1683 wieder erschien und diesmal mit weitgehenden Anerbietungen, die er freilich bloß mündlich machte: die Communion sub utraque, die Priesterehe und vor Allem der unveränderte Besitz der säkularisirten geistlichen Güter, ja selbst die Suspension des Tridentinums sollte zugestanden, die „Neukatholiken" sollten zu keinem förmlichen Widerruf genöthigt, sie sollten als Beisitzer des zu berufenden allgemeinen Concils zugelassen werden und dagegen nur die Oberherrlichkeit des Pabstes anerkennen. Jetzt versammelte sich eine von Molanus präsidirte Conferenz von Theologen, welcher Spinola ein Memorial überreichte: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem (in oeuvres de Bossuet, ed. Versailles, Tom. XXV. p. 205, der Inhalt angegeben bei Hering a. a. O. S. 215 ff.), und die Mitglieder der Conferenz, worunter auch F. U. Calixt, einigten sich zu einer Schrift: Methodus reducendae uni-

*) Vgl. dessen Annotationes ad Cassandri consultationem, 1641. und votum pro pace ecclesiastica, 1642, wie auch seine Schrift: loca quaedam N. T., quae de antichristo agunt aut agere putantur, worin er die protestantische Annahme, daß der Pabst der Antichrist sey, bestreitet.

onis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes, welche in der Hauptsache auf Spinola's Vorschläge und namentlich auch auf den päbstlichen Primat einging. Glücklicherweise hatte die Sache in der katholischen wie protestantischen Kirche zu wenig Boden, als daß sie sehr gefährlich hätte werden können. Während unter den Protestanten dasjenige, was von den Verhandlungen trotz aller Vorsicht verlautete, auch bei den gemäßigten Theologen nur Unwillen und Argwohn erweckte, waren die Katholiken, welche um Spinola's Unternehmen wußten, eher geneigt, dasselbe als eine Thorheit zu betrachten. So nahm Bossuet die ihm übersandten Reunionspapiere mit kühler Höflichkeit an und legte sie bei Seite. Und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, ein eifriger Convertit (seit 1652) und Gönner von Leibnitz, spottete gegen letzteren über die römischen Concessionen und gab ihm unter dem 11. November 1684 (s. seinen Briefwechsel mit Leibnitz, herausgegeben von Chr. v. Rommel. Frankf. 1847) zu verstehen, daß es am Ende nur darauf abgesehen sey, einzelne protestantische Fürsten und Gelehrte bei ihren Confessionsgenossen zu compromittiren und so zum Uebertritte zu verleiten. In Rom freilich, wohin Spinola die hannoversche Denkschrift brachte (1684), wurde dieselbe sehr günstig aufgenommen; nur war man natürlich nicht im Stande, positive Zusagen zu machen, und so blieb die Sache damit vorläufig auf sich beruhen. Doch blieben Leibnitz und Molanus (außer ihnen z. B. auch Seckendorf) im Briefwechsel mit Spinola, und im Jahre 1691 wurde auch von ihnen mit Bossuet angeknüpft. Molanus übersandte demselben einen eigens für diesen Zweck von ihm ausgearbeiteten Traktat: cogitationes privatae de methodo etc. Die darauf im August 1692 erfolgende ausführliche Antwort des französischen Prälaten, die auf einmal rundweg alles mit Spinola Ausgemachte ablehnte und als conditio sine qua non unbedingte Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche und demnach auch unter die Tridentiner Beschlüsse forderte, war wohl klar genug und geeignet, alle Illusionen der hannöverschen Unionsmacher niederzuschlagen. Gleichwohl waren dieselben noch nicht entmuthigt, und die Verhandlungen sind noch bis in's J. 1694, wo Bossuet, der ihrer längst überdrüssig war, endlich abbrach, fortgeführt worden (vgl. d. Art. „Bossuet). — Spinola hatte sich inzwischen mit den ungarischen Protestanten beschäftigt, nachdem er unterm 20. März 1691 durch kaiserl. Patent zum Generalcommissär des Unionsgeschäfts innerhalb der kaiserlichen Staaten ernannt und bestätigt war, mit welchem ungehindert schriftlich und mündlich zu verkehren, allen Protestanten, sofern sie sich als Deputirte ihrer Kirchen auswiesen, freigestellt wurde. Das Patent wurde den protestantischen Gemeinden in Ungarn zugesandt mit den obenerwähnten regulae, indem sie unter Berufung auf die Zustimmung, welche jene angeblich bei vielen deutschen Theologen gefunden hätten, eingeladen wurden, sich über dieselben zu erklären. Spinola glaubte auch vielen Anklang gefunden zu haben und setzte große Hoffnungen auf ein wieder ganz geheim zu Wien zu veranstaltendes Religionsgespräch, an welchem auch solche deutsche Theologen, in welche die Ungarn Vertrauen setzten, theilnehmen sollten, und für welche im Laufe des Jahres 1693 bereits unter der Hand vorläufige Einladungen an Fürsten und Theologen ergingen. Dasselbe ist aber nicht mehr zu Stande gekommen; Spinola starb darüber weg. Im Jahre 1698 hat der Kaiser durch Spinola's Nachfolger, Bischof Graf von Buchheim, noch einmal in Hannover wegen der Kircheneinigung anfragen lassen, und Leibnitz hat noch einmal 1699—1701 im Auftrage des nachher noch 1710 in seinem hohen Alter übergetretenen Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig mit Bossuet verhandelt, ohne daß man zu irgend einem Resultate gekommen wäre.

Die Literatur s. bei G i e s e l e r a. a. O. S. 181. Wir haben noch verglichen Z e d l e r's Universallexikon, H e r i n g a.a. O. S. 208—299 und den Art. „Leibnitz und die Kirchenvereinigung" von J. Schmidt in den Grenzboten 1860. Nr. 44 u. 45. H. Mallet.

Spiritualen, s. F r a n z v. A s s i s i und der F r a n z i s k a n e r o r d e n.

Spittler, L u d w i g T i m o t h e u s von, deutscher Historiker ersten Ranges, wurde im Jahre 1752, und wie Luther und Schiller am 10. oder 11. November, zu Stutt-

gart als der Sohn eines Geistlichen geboren. Früh wurde es hier sehr folgenreich für ihn, daß er, zu derselben Laufbahn bestimmt, nun dennoch nicht, wie dort gewöhnlich, einem der niederen Vorbereitungsklöster übergeben, sondern bis zu seiner Universitätszeit auf dem Gymnasium zu Stuttgart gelassen wurde. Denn schon hier wußte ihn sein Lehrer, der Rektor Volz, für die Geschichte und sogar schon für das Studium historischer Quellen dergestalt zu interessiren, daß man, wie Planck erzählt, „in den Stunden seiner Erholung den 16jährigen Jüngling sich den Inhalt von Folianten excerpiren sah, vor deren bloßem Anblick manche von seinen gleich jungen Freunden erschraken"; „es war der Weg des gelehrten kritischen Sammelns und Untersuchens, auf welchem sich die Pagi und die Sirmonds, die Baluze und die Marca, die Conringe und die Leibnize, die Montfaucons, Mabillons und Muratori zu Historikern gebildet hatten; auf diesen Weg wieß Volz auch seine Schüler, und gerade durch das Mühsame dieses Weges wurde Spittler angezogen." Und wie schon bei Volz, dem ausgezeichneten Kenner besonders der württembergischen Geschichte, die geschichtlichen Studien in enger Beziehung zu den Rechts- und Verfassungsfragen des Inlandes standen, so blieben sie auch bei Spittler von Anfang an nicht todte Bücher- und Stubengelehrsamkeit; es war die Zeit, wo Herzog Karl seinen Streit mit seinen Ständen und mit den Vertheidigern ihrer Ansprüche, wie J. J. Moser, so gewaltsam führte; „in jedem Cirkel", sagt Spittler's Freund, „in welchem der Jüngling Männer antraf, die er zu ehren gewohnt war, hörte er davon sprechen mit der Wärme einer Leidenschaft, die um so stärker auf ihn wirkte, da sie ihm nur durch das edle Feuer des Patriotismus belebt schien." So vorbereitet kam er zum Studium der Theologie nach Tübingen, und so war es natürlich, daß er hier, wo er von 1771 bis 1779 im theologischen Stifte zubrachte, zuerst als Student und dann, nach einem Aufenthalt in Göttingen und einer weiteren Magisterreise, seit 1777 als Repetent in der gleichen Arbeitsamkeit fortfuhr. Sehr eifrig betriebene philosophische Studien lehrten ihn die Unterschiede von gewiß und ungewiß, von wichtig und unwichtig, von methodisch und willkürlich, und „an dem neuen Stoff", sagt Planck, „welchen die Theologie ihm zur historischen Behandlung anbot, konnte er sich eben so gut als an jedem anderen zum praktisch-geübten Geschichtsforscher bilden." So bezogen sich nun auch seine ersten Schriften auf solche schwere Fragen der historischen Theologie, über welche sich bloß mit Pathos und geistreichen Einfällen gar nichts, sondern nur nach den mühsamsten gelehrten und kritischen Forschungen etwas reden ließ; so seine Untersuchungen über den 60. laodicenischen Kanon, über die sardicensischen Schlüsse und über die capitula Angilramni (1777) und seine Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidor (1778); seine erste literärische Dissertation vom Jahre 1775 hob die Vorzüge und heilsamen Wirkungen einer Religion, welche, wie das Christenthum, eine Geschichte hat, gegen Basedow's Herabsetzung derselben, und dessen Anpreisung bloß der natürlichen Religion, hervor. Aber die deutschen Schriften waren schon Zeugniß und Legitimation genug, um im Jahre 1749 die Berufung des Tübinger Repetenten zum ordentlichen Professor der Philosophie nach Göttingen zu rechtfertigen. Neben dem hochbejahrten W. Fr. Walch hatte er hier Kirchengeschichte zu lehren, neben Pütter auch deutsche Reichsgeschichte, außerdem noch mit zwei anderen bereits berühmten Historikern, Schlözer und Gatterer, zu concurriren; doch nur bis zu Walch's Tode im Jahre 1784 blieb er bei der Kirchengeschichte, welche er, als dann sein Freund Planck Walch's Nachfolger wurde, diesem allein überließ und sich nun ganz auf die politische Geschichte beschränkte. So fällt denn auch schon in die Zeit vorher die Hauptfrucht seiner damaligen Studien, sein „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche", welchen er, 30 Jahre alt, im Jahre 1782 erscheinen ließ und mit welchem er beinahe mit der Kirchengeschichte überhaupt abschloß; nachher hat er für diese nur noch geringe Beiträge geliefert und selbst an den drei späteren Ausgaben des Grundrisses absichtlich fast nichts mehr geändert.

Spittler's Kirchengeschichte ist ähnlich, wie die kirchenhistorischen Hauptschriften des

ihm innig befreundeten und in vielen Zügen geistesverwandten Planck, von den Zeitgenossen sehr günstig, von den späteren oft zu ungünstig beurtheilt. Schelling nennt ihn noch im Jahre 1846 (Vorwort zu Steffens Nachlaß S. XXI.) „einen Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Uebersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte“; Heeren und Woltmann bezeichnen die Kirchengeschichte als „die wahre Blüthe seines Geistes“, und der erstere bezeugt, daß Spittler selbst an dieser Schrift in der Zeit ihrer Entstehung eine besondere Freude gehabt habe; wenig Gutes dagegen haben nicht nur die Gegner der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sondern auch z. B. Baur (Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 162—173) in der Kirchengeschichte seines württembergischen Landsmannes gefunden. Man darf bei Würdigung eines Historikers sich nicht darauf beschränken, den Geschichtsforscher und den Geschichtsschreiber zu unterscheiden; zu diesen beiden, Auffindung und Darstellung des Stoffes, welche nur seine Technik ausmachen, kommt noch der Mensch selbst hinzu, welcher mit seinem Wohlgefallen und Mißfallen an den Gegenständen seiner Erzählung, mit seiner dabei erscheinenden Gesinnung noch einer ganz anderen Beurtheilung unterworfen werden kann. Was nun zuerst Spittler's historische Technik betrifft, so behandelte er von den beiden Punkten, welche dazu gehören, jederzeit nicht die Darstellung, sondern die Forschung bei weitem als die Hauptsache. Ihr aber wandte er nun auch nicht bloß Fleiß und Ausdauer, sondern schon ihr alle Kraft seines Geistes, seinen Scharfblick und seine Einsicht, seine Gabe, einen Gesammtzustand zu verstehen, mit einem Interesse zu, als sollte er selbst handelnd und leidend in die zu durchschauenden Verhältnisse eintreten. Erst wenn er damit ganz fertig war, dadurch Alles erschöpft hatte, wodurch das Verständniß einer gegebenen Zeit noch zu bereichern war, dadurch in jeder die Fäden des Zusammenhanges und den Unterschied von Hauptsachen und Nebensachen kennen gelernt und Alles so mit Urtheil durchdrungen hatte, daß nichts mehr bloße Notiz blieb, erst dann ging er nun wie zu einem Genuß nach vollbrachter Arbeit zur Darstellung über; gerade dadurch wurde diese dann fast nur zur frohen Botschaft über die Errungenschaften seiner Forschung, wurde dadurch unnachahmlich leicht und anspruchslos, und wurde trotzdem oder vielmehr eben deshalb desto lehrreicher und anziehender, je weniger sie durch eine besondere, bloß auf sie verwandte Kunst und Absicht fesseln und künstlerischen Forderungen genügen wollte, je sparsamer sie bloß aus den zur Belehrung und Erklärung geeignet befundenen Hauptsachen ihren Grundstoff nahm, und je heiterer sie diesen nur wie verstohlen mit angedeuteten Seitenblicken, Vergleichungen, Reminiscenzen geistreich umspielte. Auch bei Spittler's Kirchengeschichte zeigte sich dies; nicht anschauliche Bilder der Zeiten wollte er malerisch in's Einzelne ausführen, wie viel Talent er auch dazu gehabt hätte, nicht unveränderte Excerpte aus den Quellen geben, wie genau ihm diese auch bekannt geworden waren, nicht den Leser selbst urtheilen oder nur staunen lassen, sondern ihn durch ein reifes Urtheil über das, was in jedem Zeitalter das Folgenreichste gewesen und wie eins aus dem anderen hervorgegangen sey, belehren, und so auch mit der Definition der Geschichte, daß sie die Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart sey, Ernst machen. Dazu diente dann eine Darstellung, nicht so gedrängt sondern so gewählt als möglich, alles ganz weglassend, was jenem Zwecke nicht diente, aber alles, was dazu erforderlich schien, ohne Unverständlichkeit und Ungenießbarkeit ausführend, mit der graciösen Leichtigkeit vollendeter Herrschaft über den Stoff, und nur unter leiser Andeutung nicht künstlich angehefteter, sondern reichlich zuströmender das Verständniß und das Interesse vermehrender Nebengedanken, bisweilen selbst bis zur Anschaulichkeit im Einzelnen, aber immer zugleich so, daß das Individuelle das Allgemeine repräsentirte und selbst wieder durch die Subsumtion unter dasselbe bestimmt wurde. Doch bei einem so manchfaltigen Stoffe, wie die Geschichte der Kirche, ist das Urtheil, was darin das Wichtigste und Folgenreichste sey, also die Auswahl zum Ueberblick der Hauptsachen, nicht bloß durch die Studien des Forschers, sondern auch durch das subjektive Interesse des Menschen und des Christen bedingt.

Wie nun hier Andere Anderes für das Wichtigste gehalten und darum auch in der allgemeinen Darstellung vorangestellt und übergeordnet haben, ein frommer Christ, wie Neander, die Verwirklichung des christlichen Lebens in der Gemeine, ein Dogmenhistoriker, wie Baur, die dialektische Bewegung „der dem Dogma immanenten Idee“ und des sich daraus für ihn fast mit Nothwendigkeit fortentwickelnden Lehrbegriffs, so ist einem Politiker, wie Spittler, in der Kirchengeschichte das Regiment und die Verfassung der Kirche als das Wichtigste erschienen, und so hat er vorzugsweise hiernach ihre ganze Geschichte aufgefaßt. Es sind die Absichten und Handlungen der Menschen, besonders derer, welche regieren wollen, es ist daneben das Loos, welches durch sie für die Menge der Regierten herauskommt, worauf er mit einer Lebendigkeit eingeht, welche man ein Mitleben und Mitfühlen mit den dargestellten Personen nennen kann, und welche kein Fehler, sondern das Zeichen des geborenen Historikers ist; aber was er hier wahrgenommen zu haben glaubt, läßt ihm nur ein geringeres Interesse übrig für die Entwickelung der Lehre, je öfter er diese nach Zwecken der Herrschsucht gebeugt und dennoch einen großen Haufen trotz Verunstaltung und Unverständlichkeit, ja eben wegen derselben, befriedigen und erregen sieht*). Das war freilich kein Optimismus und keine Apologetik, doch auch andererseits kein bloßes Schwarzsehen, denn immer sollte ihm, wie er schon im Jahre 1778 in der Vorrede seiner Geschichte des kanonischen Rechtes sagte, „das Studium der Kirchengeschichte zur anschaulichsten Belehrung dienen, wie es Menschen oft böse zu machen gedachten, Gott aber gedachte es gut zu machen“; er will nicht die göttlichen Führungen kritisiren, wenn er die menschlichen Handlungen kritisirt, nicht jene tadeln, wo er diese schlecht findet; aber eine Einseitigkeit in der Betrachtung war es, doch eine solche, mit welcher in vielen Fällen richtig geurtheilt wurde und welche in ihrer partiellen Berechtigung geltend zu machen Spittler vor allen Anderen befähigt war. Man hat ihm, wie Planck (s. d. Art. Bd. XI. S. 759 u. 760), seine Aufklärung, sein skeptisches Dahingestelltseynlassen, was das Christenthum sey, sein Zurückführen der Ereignisse auf die Motive der Einzelnen, auch bloß als Fehler und Beschränktheit vorgeworfen; gerechter wäre es gewesen, seinen Standpunkt so zu bestimmen, daß er allerdings das Christenthum nicht als Selbstzweck betrachtet, sondern als eine Heilsanstalt, also als ein Mittel zum Heil der Menschen, als Zweck aber und als ihr Heil ihre Befreiung von Unwissenheit und Unsittlichkeit, und daß er um so viel, als er diese in der Geschichte der Kirche noch wirksam sieht, noch einen ungenügenden oder zweckwidrigen Gebrauch des Mittels statuiren muß, also nicht loben, sondern nur tadeln kann, nicht Gott, wohl aber die handelnden Menschen anklagen muß. Und wer von ihm fordern wollte, daß er noch viel bestimmter, als er sich, wo sich's ihm aufdrängt, zur Anerkennung der das Böse der Menschen zum Guten lenkenden göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts in vereinzelten Ahnungen und Hoffnungen erhebt, eine Nachweisung hiervon in der ganzen Geschichte der Kirche hätte durchführen und sie durchgängig als Verwirklichung der Verheißung von dem stets bei ihr gebliebenen göttlichen Geiste behandeln sollen, der würde nicht nur etwas nach den Gränzen der menschlichen Erkenntniß Unausführbares, sondern auch etwas Unmethodisches, also eine Verschlechterung seiner wissenschaftlichen Leistung als Historiker von ihm fordern, wenn doch die besondere Aufgabe wissenschaftlicher Geschichtsforschung die Reproduktion des irdischen Causalnexus nach darüber vorhandenen Zeugnissen, nicht die Nachweisung des überirdischen nach subjektiven Ahnungen ist. Freilich sieht Spittler wohl weder zunehmenden Fortschrit zum Bessern, noch zunehmende Verschlimmerung in der Geschichte überhaupt und in der Kirche insbesondere, sondern vielen sich gleichbleibenden und sich wiederholenden Weltlauf**); doch eben diese

*) Z. B. Kirchengeschichte §. 35. S. 129 (5. Ausg.): „Die Streitfragen waren so fein theologisch, daß man sicher zählen darf, der Kaiser und seine Minister verstanden nicht einmal den Controverspunkt. So wahr wurde es also auch hier, daß kein Eifer heftiger ist, als der, bei dem dunkele Ideen zu Grunde liegen.“

**) So sagt er z. B. in der württembergischen Geschichte (Werke Th. 5. S. 461): „Wenn man

etwas zu resignirte Voraussetzung berechtigt ihn desto mehr, analoge Fälle aus allen Zeiten zur Erläuterung der einen, welche er gerade verständlich machen will, herauszuziehen, und macht dadurch seine Darstellung lehrreicher und lebendiger.

Unvollkommener und Spittler's nicht würdig genug erscheint seine Behandlung der Kirchengeschichte in den zahlreichen Vorlesungen, welche man nach seinem Tode auch noch aus Nachschreibungen herausgegeben hat, über Geschichte des Pabstthums und des Mönchthums, über einzelne Orden, wie die Jesuiten u. s. f.; die Erläuterung früherer Zustände durch Vergleichung mit modernen wird hier öfter zur karikirenden Travestirung, und die Heiterkeit streift zuweilen an das Niedrigkomische; diese Vorlesungen müssen ja auch aus seiner ersten Zeit herrühren, wo er, anfangs noch ungeübt im Vortrage, eine Leichtigkeit darin und neben berühmten älteren Collegen einen akademischen Wirkungskreis sich erst fast erkämpfen mußte*). Er hielt ja überhaupt nicht lange dabei aus, seine Arbeitskraft für die Forschung und sein Talent für die Darstellung kirchenhistorischen Aufgaben zu widmen; von 1784 bis 1797 brachte er noch in Göttingen zu, als Docent und Schriftsteller nur mit der politischen Geschichte und zuletzt mit der Politik beschäftigt. Und dreizehn andere Jahre wurden dann der schwere Schluß seines Lebens; die praktische Beziehung auf das Handeln in der Gegenwart, welche von seiner ganzen historischen Bildung unzertrennlich war, insbesondere seine Superiorität in lebendigster Detail-Erkenntniß der Rechts- und Verfassungszustände einzelner deutscher Länder, vor allem seines württembergischen Heimathlandes, dessen Specialgeschichte er bearbeitet hatte, brachte ihn nicht ohne Grund zu der Ueberzeugung, daß er, wie Wenige, befähigt und berufen sey zu einer einsichtsvollen Verwaltung desselben in schwerer Zeit; und so willigte er ein im Jahre 1797 als Geheimerath nach Stuttgart zurückzugehen. Aber leichter und heiterer war es, „die Schwaben" in Göttingen zu regieren, als im Lande selbst, zumal da noch in demselben Jahre 1797, wo Spittler nach Württemberg zurückging, auch der Regierungsantritt des Fürsten erfolgte, welcher bald nachher, angeschlossen an Napoleon, von dem „alten guten Recht" Württembergs nichts mehr hören wollte und daher auch für Spittler's besondere Fähigkeiten fast nur Mißtrauen und Geringschätzung hatte. Etwas ängstlich von jeher **) durch zu viel Umsicht und zu gründliche Kenntniß aller Gefahren, hatte er hier noch weniger Widerstandskraft und desto mehr Schmerz, und Adel, Excellenz und Großkreuz entschädigten ihn wohl nicht für das Kreuz, welches ihm sonst auferlegt war, und für das Glück seines göttingischen Lebens unter treuen Freunden und enthusiastischen Schülern; er starb den 14. März 1810 im 58. Jahre.

Fünf ausgezeichnete Männer, darunter zwei vertraute Freunde Spittler's und zwei dankbare Schüler, haben vortreffliche Beiträge zu seiner Karakteristik geliefert, Planck und Hugo, Heeren und Woltmann, und neuerlichst Dav. Strauß; der erste vor der fünften Auflage der Spittler'schen Kirchengeschichte, 1812. S. 1—39, der zweite in seinem civilistischen Magazin Bd. 3. S. 482—508 (Ausg. 2.), Heeren in seinen Werken Th. 6. S. 515—534, Woltmann in den seinigen Th. 12. S. 311—352, und Strauß in Haym's preuß. Jahrbüchern 1860. Bd. 1. S. 124—150. Außerdem s. Pütter-Saalfeld's Gelehrtengeschichte von Göttingen. Bd. 2. S. 179—81 u. Bd. 3. S. 116 bis 22. Ausführlichere Mittheilungen aus Spittler's Leben und Briefwechsel fehlen

---

den guten Joh. Val. Andreä hört, der oft wie eine Nachtigall klagte, so müßte es in allen Ständen jämmerlich gestanden haben, bei Hof und in der Kirche, unter den Großen und bei dem niedrigen Volke; aber es war offenbar nur ordentlicher Weltlauf, worüber der edle Mann seufzte, den er in jüngeren Jahren nicht so ganz kennen gelernt oder wenigstens nicht für so unlenkbar gehalten hatte, weil ihn seine platonische Einbildungskraft noch manchmal mit Hoffnungen täuschte."

*) Eine Anzahl dieser Vorlesungen sind zuerst in einer Reihe Hamburgischer Schulprogramme von Gurlitt und Cornelius Müller, Hamburg 1822—28, in 4. herausgegeben, die „Geschichte des Pabstthums" auch „vervollständigt" in seiner Weise von Paulus, Heidelb. 1826 in 8., zuletzt in Bd. 9—10. der Werke Spittler's.

**) Diese Eigenschaft legte ihm nicht nur sein Freund Hugo (a. a. O. S. 490), sondern auch sein unternehmenderer College K. A. von Wangenheim bei.

noch an der Gesammtausgabe seiner Werke, von welcher von seinem Schwiegersohne K. v. Wächter=Spittler 15 Bände (Stuttg. 1827—37) herausgegeben sind. Henke.

Spolienrecht *). Keine Rechtsmaterie war im römischen Rechte mit so starrer Consequenz ausgebildet worden, als die Lehre vom Eigenthum; fast ohne jede Beschränkung sollte die leblose Natur dem menschlichen Willen unterthan seyn, ja dieser Wille sollte über die Dauer des Individuums hinaus Kraft haben, das Schicksal der Güter zu bestimmen, sollte es regelmäßig thun, denn die Intestaterbfolge ist nach römischer Anschauungsweise eine anomale Erscheinung.

Die Kirche lebte nun zwar auch nach römischen Recht und hielt bis in die Zeiten des späteren Mittelalters daran fest als an einem Palladium, das sie den Einwirkungen roher und barbarischer Völker entzog; hat sie aber auch die Lehre vom Eigenthum übernommen und auf die kirchlichen Güter angewendet?

Es ist in späteren Zeiten ketzerischen Sekten und extremen Richtungen gegenüber von der Kirche standhaft behauptet worden, daß es ihr erlaubt sey, weltliche Güter zu besitzen, daß sie auch hierin nur dem Beispiel ihres erhabenen Stifters folge, allein es läßt sich kaum bestreiten, daß für die älteren Zeiten, jene von den Waldensern so scharf betonte Armuth, anerkannte Theorie der Kirche gewesen ist.

Wenigstens sollte der Zweck hier das Mittel heiligen und die von der Kirche besessenen Güter, um mit den Vätern zu sprechen, nichts seyn, als „die Gelübde der Gläubigen, der Preis der Sünden, das Vermögen der Armen". „Quod habet ecclesia" — sagt Julianus Pomerius — „cum omnibus nihil habentibus habet commune" (de vita contempl. lib. 2. c. 9.), und die Kleriker, zufrieden, nach dem heiligen Hieronymus (ep. ad Nept.) mit Nahrung und Kleidung, sollten die Güter der Kirche ihren Zwecken gemäß verwalten.

Wenn aber diese Anschauung selbst auf das Vermögen der Laien angewendet wurde und in späteren Zeiten zu dem Mißbrauche führte, daß den ohne Testament Verstorbenen, d. h. denen, welche der Kirche nichts vermacht hatten, als solchen, die in ihren Sünden dahingefahren, das Begräbniß verweigert wurde (vgl. Friedberg, de finium int. eccl. et civ. reg. iud. quid med. aevi doct. et leg. stat. Lipsiae 1861. S. 187), um wie viel mehr mußte dieser Standpunkt bei den Klerikern festgehalten werden?

Und in der That betrachtete die Kirche sich von jeher als Erbin der Kleriker, trat gleichsam als Mutter die Erbschaft ihrer eigensten Kinder, der Priester, an.

So lange sie lebten, sollten die Privatzwecke, des Leibes Nothdurft, dem großen Zwecke der Kirche vorgreifen dürfen, mit ihrem Tode aber hatte die Noth und damit die Sonderbestimmung des Vermögens ein Ende, und es fiel faktisch zu der großen Masse des Kirchen=, des Armenvermögens, der es dem Princip nach schon früher angehört hatte. —

Die Kirche gestattete den Geistlichen keine Testirbefugniß. Selbst weltliche Regenten billigten diese durch zahlreiche Concilienbeschlüsse bestätigten Gebräuche und sanktionirten sie auf's Neue. „Qui vero episcopi vel nunc sunt" — sagt Justinian (l. 42. §. 2. Cod. de episcop. et cler. [1, 3.]) — „vel futuri sunt, eos sancimus nullo modo habere facultatem testandi, vel donandi, vel per aliam quamcunque machinationem alienandi quid de rebus suis, quas, postquam facti sunt episcopi, obtinuerunt" etc.; nur über das vor der Amtsübernahme besessene oder während derselben von nahen Verwandten ererbte Gut wurde ihnen freies Dispositionsrecht zugestanden.

Ein so idealer Standpunkt aber, wie der der Kirche, war wohl unter kleinen Ver=

---

*) Dem ganzen Plane der Encyklopädie gemäß, die keine juristische, sondern eine theologische ist, fällt die Behandlung der Spolienklage fort. Dieselbe ist wesentlich ein römischrechtliches Rechtsmittel gegen Störung des Besitzes (interdictum unde vi) mit mehreren freilich bedeutenden, aber auch selbst irrationellen Modifikationen, die sie, wie ja viele andere Lehren des römischen Rechts, durch das kanonische und die Praxis der geistlichen Gerichte erhalten hat.

hältnissen, so lange noch die glühende Begeisterung der neuen Lehre wach war, möglich, stand aber den faktischen Zuständen gegenüber, bald in einem so schneidenden Contraste, daß er den Grund zu unzähligen und nicht ungerechten Anklagen des Klerus geben mußte.

Selbst edele, sittliche Motive, wie die Verwandtenliebe, der die Kirche das Vermögen der Kleriker doch abrang, hätten diese zur Ueberschreitung der kirchlichen Gebote führen können, und in verstärktem Maße thaten es Genußsucht und Habgier.

So bildete sich denn schon in frühen Zeiten die Gewohnheit aus, daß, sobald ein Kleriker gestorben war, die anderen sich als Repräsentanten der erbenden Kirche gebahrten und ohne jede Rücksicht die Hinterlassenschaft des Todten an sich rissen.

Freilich sollte, den kanonischen Satzungen gemäß, beim Tode eines Bischofs der der Nachbardiöcese die Verwaltung sede vacante übernehmen, aber selbst wenn dieser sich nicht, was doch häufig genug geschah, zum Mitschuldigen machte, so reichte doch seine Autorität keineswegs aus, einen ungehorsamen Klerus, der auf alte Mißbräuche als auf wohlerworbene Rechte pochte, im Zaume zu halten.

So sagt schon das Concil von Chalcedon (a. 451): „Non liceat clericis post mortem episcopi rapere res pertinentes ad eum" (c. 42. C. XII. qu. 2.), so klagt die Synode von Ilerda (a. 524. c. 16.), daß die Kleriker „occumbente sacerdote expectoratoque affectu, totaque disciplinae severitate posthabita, immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadunt et abradunt", und das Concilium Parisiense (a. 615), um als Beleg für die allgemeine Verbreitung des Mißbrauchs auch ein französisches Concil anzuführen, spricht mit dürren Worten aus: „Comperimus . . . . . cupiditatis instinctu, deficiente abbate vel presbytero, vel his, qui per titulos deserviunt, praesidium quodcunque in mortis tempore dereliquerunt, ab episcopo vel archidiacono diripi, et quasi sub augmento ecclesiae, vel episcopi, in usum ecclesiae revocari, et ecclesiam Dei per pravas cupiditates exspoliatam relinqui."

Aber selbst die große Zahl der diese großartigen Mißbräuche verurtheilenden Concilienschlüsse gibt einen Beweis ab, wie wenig die gerechten Forderungen der Kirche Erfüllung fanden; wenn auch die erwähnte Synode von Ilerda mit Excommunikation drohte, wenn auch die von Tarraco (a. 516. c. 12.) das Spolienrecht als Diebstahl bezeichnete, oder die Pariser vom J. 615 den „necatores pauperum", wie sie die Spolianten nannten, die Communion entzog, so halfen doch diese Strafen eben so wenig, wie die dringenden Ermahnungen gefruchtet hatten.

Scheute doch der Klerus zur Ausführung seiner verbrecherischen Handlungen nicht, sich mit Laien in Verbindung zu setzen und die Scham und Schande so sehr außer Augen zu lassen, daß er nicht einmal den Tod der zu Beraubenden abwartete; „domus ecclesiae" — heißt es von der Geistlichkeit der Stadt Marseille — „apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria exspoliant omnesque res ecclesiae tamquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt." (Thomassinus, vet. et nov. eccl. disc. pars III. lib. II. c. 52. n. 6.).

Selbst die Maßregeln, die Karl der Große zum Schutz der vakanten Beneficien traf, die Abordnung von oeconomi zur Verwaltung des Kirchenvermögens brachten den alten Uebeln keine Abhülfe, ja sind vielleicht als Quelle von neuen anzusehen.

Erst das Capitulare Karl's des Kahlen vom Jahre 844: „volumus etiam et expresse praecipimus, quod si aliquis episcopus vel abbas aut abbatissa . . . . . obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat", scheint von nachhaltigerem Erfolge gewesen zu seyn.

Aber gerade der Schutz, den die weltlichen Fürsten der bedrängten Kirche und ihren Gütern angedeihen ließen, gab ihnen Veranlassung, auch einen realen Lohn für ihre Bemühungen zu fordern, und führte sie endlich dahin, die vakanten Beneficien für sich verwalten zu lassen, die bewegliche Hinterlassenschaft der Geistlichen für sich zu confisciren, erzeugte mit einem Worte das Recht der Regalie und schuf für das Spo-

lienrecht in den Laien neue Subjekte. Auch fehlten dem Ansinnen der weltlichen Fürsten keineswegs rechtliche Vorwände. Schien die Hinterlassenschaft des Klerikers, der von seiner Familie abgetrennt und geschieden war, nicht herrenloses Gut zu seyn, das der Natur der Sache nach den Fürsten zufallen mußte, und schien, als erst das Lehnsverhältniß sich mehr ausgebildet hatte, nicht in der Regalie eine Entschädigung zu liegen für die Lehnsdienste, denen der Tod den Beneficiaten entzogen hatte, ein Heimfall des Lehns an den Herrn, bis er es einem neuen Vasallen ausleihen würde?

Es bildete sich aber Spolienrecht wie Regalie in allen Ländern Europa's völlig gleichmäßig aus. In Deutschland soll es nach den Worten Otto's IV. (Urk. a. 1198 bei Lacomblet, Urkundenb. für Gesch. des Niederrheins I, 392) zuerst von Friedrich I. eingeführt seyn, dennoch sind z. B. schon von Heinrich II. Urkunden vorhanden (bei Heda, Histor. Episc. Traject. pag. 99), die dagegen sprechen. Gewahrt hat vielmehr Friedrich I. in dieser Beziehung die Freiheit der Kirche, und mit hohen Strafen die bedroht, welche die Testirfreiheit der Kleriker verkürzen würden (a. 1165; s. bei Pertz, Monum. Germ. IV, 38; vergl. a. 1173, ebendas. IV, 142), aber weder er noch seine Nachfolger, die beständig auf's Neue dem Spolienrecht entsagten (vergl. Friedberg a. a. O. S. 224. Note 5.) kehrten sich an die eigenen Gesetze und Versprechungen, und es macht einen eigenthümlichen Eindruck, Ludwig den Baiern aus „besunder gnad" für einzelne Dekanien einem Rechte entsagen zu sehen, dem er als Kaiser und Landesfürst schon vielfach und längst entsagt hatte. — Aber selbst als die Thaten der Kaiser ihren Worten endlich entsprachen, war damit die Zahl der Spolianten um einen und gewiß den mächtigsten gemindert, die deutschen Fürsten aber alle und ohne Ausnahme übten das Spolienrecht und entsagten ihm beständig, ganz wie die Kaiser früher gethan hatten.

So die Herzöge von Baiern, die das Spolienrecht wiederholt aufhoben (vergl. Friedberg a. a. O. S. 225) und von deren Praxis der lakonische Schluß der Landtagsverhandlung von 1458 (bei Krenner, baierische Landtagshandlungen II, 175): „Wird auch nicht gehalten", Kenntniß gibt. So die Herzöge von Sachsen, die noch 1455 wie die Grafen von Thüringen und Nassau an die Aufgebung des Spolienrechtes die Bedingung von Seelmessen knüpften; und „welich Priester" — heißt es in der Urkunde der Grafen Johann und Heinrich von Nassau-Beilstein vom Jahre 1465 (bei Arnoldi, Miscell. a. d. Diplomatik u. Gesch.; vgl. überhaupt Friedberg a. a. O. S. 225 f.) — „zcu solichem Jairegeczyde nit queme . . . der solde soliche Fryheit und pryvilegie nit haben." —

Auch die brandenburgischen Markgrafen entsagten im Jahre 1244 (bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb. I, 8, 156), und nachdem eine Bulle von Innocenz IV. im folgenden Jahre sich über die Nichtbefolgung der Versprechungen beschwert hatte (s. bei Gercken, Stiftshist. von Brandenb. 461), von Neuem 1310 (s. bei Gercken, Dipl. vet. church. I, 594. 598).

Dasselbe läßt sich von den Königen von Böhmen, Grafen von Meißen, Würtemberg, Hessen, Hohenlohe, Henneberg, den Burggrafen von Nürnberg u. A. nachweisen (vgl. Friedberg a. a. O. S. 225 f.).

Auch die zahlreichen Schlüsse der Provinzialsynoden von der zu Tribur bis zur Bamberger, vom Jahre 895 an bis zum Jahre 1491 hinab (vergl. dieselben bei Friedberg a. a. O. S. 223), geben von der bestehenden Uebung Zeugniß.

Aber während in Deutschland das Recht der Regalie sich nicht über die ersten Anfänge hinaus entwickelte und kaum den Kaisern andere Befugnisse gewährt hat, als den Bezug der Jahreseinkünfte von vakanten Bisthümern und Abteien (vergl. Friedberg a. a. O. S. 223), wurde dies sowohl als das Spolienrecht in Frankreich und England zu vollständigen Rechtsinstituten ausgebildet.

Nicht allein, daß alle Früchte der vakanten Beneficien an den König gelangten, die auch ihren Dienern die Einkünfte verpachteten, nicht allein daß sie die den Prälaten

schuldigen Zehnten für sich einzogen, sondern auch die Beneficien, deren Collation dem vakanten Sitz zukam, verliehen sie kraft des Rechts der Regalie, und übten das Spolienrecht mit einer Schonungslosigkeit aus, die Innocenz III. in schneidender Weise kennzeichnet: . . . . „more praedonum debachantes" — sagt er — . . . . „crudeliter . . . . abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus (d. i. Hugo Antissiodorensis ep.) ad construendam capellam et alia aedificia praepararat nequiter asportarunt, episcopalibus domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeter tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum" (bei Bouquet, Script. Gall. XIX, 488). Freilich entsagten auch sie häufig genug ihren Rechten oder versprachen, die Regalien nur auf bestimmte Zeit beziehen zu wollen, aber dennoch ertönten die Klagen der Kirche immer lauter, daß sie selbst die Besetzung der Bischofstühle ungebührlich verzögerten, nur um desto länger deren Einkünfte beziehen zu können.

Aber nicht allein die weltlichen Herrscher, sondern schließlich jeder Patron und Advocatus benutzte seine Machtstellung der Kirche gegenüber, sich auf ihre Kosten zu bereichern. War es doch überhaupt eine wilde Zeit, in der die Stimme der Gesetze von dem Getöse der Fehden übertönt wurde, war es doch nach den Worten des Breslauer Concils vom Jahre 1279 (bei Hartzheim, Conc. Germ. III. 809) dahin gekommen, „quod in rebus Ecclesiae furtum reputatur sagacitas, rapina probitas, et violentia fortitudo." — Selbst in Rom, der heiligen Stadt, selbst an dem Nachlasse des Pabstes wurde, wie das Concilium Romanum vom Jahre 901 sagt, die scelestissima consuetudo des Spolienrechtes, von Laien und Klerus gemeinsam ausgeübt.

Allmählich aber ging auch in der Kirche selbst der Mißbrauch von Neuem an. Die Aebte erhoben Ansprüche auf das Vermögen der Prioren und Regularen, die Bischöfe auf den Nachlaß ihrer Stiftsherren, Pfarrer und anderen Beneficiaten, ja auf das Vermögen der erledigten Kirchen, die Prioren und Capitel auf den Nachlaß der Bischöfe, und das Alles trotz der beständigen Verbote der Concilien und Päbste (vergl. Thomassinus a. a. O. c. 56. nr. 1 sqq. etc.).

So heißt es in den Beschlüssen der Synode von Salmur (a. 1253): „Statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant et domus prioratuum refici et in statu debito conservari", und die Ansprüche der Bischöfe stellten sich ohne Scheu so offen dar, daß die Synode von Poitiers z. B. (a. 1280) anordnete, die Besitzer der zum Nachlaß eines Klerikers gehörigen Sachen hätten, dieselben binnen Monatsfrist dem Bischof, als deren rechtmäßigen Eigenthümer, abzuliefern (s. Thomassinus a. a. O. c. 56. nr. 2.).

Auch die hier einschlagende Constitution Bonifacius VIII. (cap. 9. de offic. ordin. in VI⁰ [1, 16.]) vermochte trotz der den Bischöfen angedrohten Excommunicatio minor, um so weniger Abhülfe zu schaffen, als ihr durch die Clausel „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur" die Spitze abgebrochen wurde. Eben so wie der Beschluß des Costnitzer Concils (sess. 39. tit. de spoliis — Thomassinus a. a. O. c. 56. nr. 4.) verhinderte sie zwar das Aufkommen neuer Mißbräuche, ohne jedoch im Stande zu seyn, die alten aufzuheben.

Selbst die staatlich gewährleistete Testirfähigkeit der Kleriker wurde jetzt von Seiten der Bischöfe auf's Neue beschränkt, wie es denn z. B. der härtnäckigen Kühnheit des Trierischen Klerus nur mit Mühe gelang, die Testirbefugniß zu erreichen (vgl. Neller, de cleric. secul. testamentifact. act. in Schmidt, thes. iur. eccl. VI, 416). Aber selbst dann, als fast überall den Klerikern die testamentifactio und sogar über die in dem geistlichen Amte erworbenen Güter zugesprochen war, blieb doch von dem Spolienrecht der Ferto zurück, den die Kleriker dem Bischof hinterlassen mußten und der in

einzelnen deutschen Ländern bis in unser Jahrhundert hinein in Geltung blieb (vergl. Richter, Kirchenrecht §. 315. Note 16. a.); auch sollten die Testamente von dem Bischof, dessen Official oder auch den Landdekanen bestätigt werden, wofür noch zuweilen aus dem Nachlaß eine Abgabe gezahlt werden mußte (s. Richter, K.-Recht §. 315.).

Was aber das Aergste war und in keiner Weise entschuldigt werden kann, die Päbste selbst, die so sehr gegen die Beraubung der Kirchen geeifert hatten, nahmen schließlich für sich dasselbe Recht in Anspruch, das sie den Bischöfen mißgönnt hatten, und zeichneten sich weder in der Art der Erhebung noch auch in der Verwendung der Spolien in irgend einer Weise vor jenen aus.

Thomassinus knüpft hier an eine Erzählung des Matthäus Parisius an, der zum Jahre 1246 berichtet, daß drei Archidiakone in England gestorben seyen und zwei davon ohne Testament. Als deren Vermögen an Laien gefallen, habe der Pabst es ohne Weiteres beansprucht und als Rechtfertigung seines Verlangens das freilich durch nichts motivirte Axiom aufgestellt: „ut si clericus ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona in usus domini papae converterentur.“ Aber wenn damals die Forderungen des Pabstes an dem Widerstande des englischen Herrschers scheiterten, so schwand in Frankreich die alte Gegenwehr, die die Könige daselbst seit Ludwig dem Heiligen den päbstlichen Erpressungen entgegengesetzt hatten, zur Zeit des Avignonschen Schisma's gänzlich, nachdem Clemens VII. dem Herzog von Anjou, dem Regenten, den Löwenantheil an der Beute des Spoliums zugestanden hatte. Wie hätte auch Clemens VII. seinen 36 Cardinälen und dem ganzen Troß seines Hofes den nöthigen Unterhalt schaffen können, wenn nicht, wie der Mönch von St. Denis berichtet, beim Tode eines jeden Bischofs die Collectores und Subcollectores der apostolischen Kammer Alles in Eile fortgenommen hätten, ohne Rücksicht freilich auf die Testaments- oder Intestaterben des Verstorbenen, auf die Noth des Klerus, der zum nothdürftigsten Unterhalt die heiligen Gefäße verpfänden oder veräußern mußte.

Vergeblich eiferte die Pariser Universität gegen derartige unerhörte Mißbräuche; der Regent ließ die Führer der Mißvergnügten in's Gefängniß werfen und der Schrecken machte die Uebrigen gegen das Unvermeidliche gefügig. Dennoch aber erschollen die Protestationen nicht fruchtlos, und als erst die Folgen der päbstlichen Mißbräuche klar zu Tage traten, als die Kirchen verfielen, die Bischöfe als die schlechtesten Schuldner angesehen wurden, da ihr Nachlaß den Gläubigern keine Sicherheit bot, als die gallikanische Kirche selbst die politischen Erwägungen durch ihre Autorität stützte, da verordnete Karl VI. im Jahre 1385 mit scharfen Worten die Aufhebung des Spolienrechts für Klöster und Bisthümer (s. Preuves des libertés de l'église gallicane. Paris 1731. II, 9.). Zwar entsagte dann auch der Pabst Alexander V. auf dem Pisanischen Concil (sess. XXII.) dem Spolienrecht, allein der Verzicht des einen Pabstes war ebenso wenig für die Gegenpäbste von irgend einer Bedeutung, als er auch bei den Nachfolgern Anerkennung gefunden zu haben scheint. Wenigstens sah sich schon das Costnitzer Concil nach wenigen Jahren in die Lage versetzt, diesem Mißbrauch und freilich wiederum vergeblich entgegenzutreten (sess. XXXIX. tit. de spoliis); denn Martin V. verzichtete zwar, den Beschlüssen des Concils gemäß, auf die Annaten, überging jedoch die Spolien mit diplomatischem Stillschweigen (vgl. Thomassinus a. angef. O. cap. 57. nr. 10.). Die Folge davon war, daß sogar in Frankreich die Päbste das Spolienrecht wiederum einzuführen trachteten und nur an dem starren Widerstande der französischen Könige scheiterten; Ludwig XI. wiederholte im Jahre 1463 die Bestimmungen Karl's VI. und gab durch scharfe Strafandrohungen seinem Edikt den nöthigen Nachdruck. „Die Einsammlung des Spoliums“ — sagt er — „leur soit prohibé et défendu . . . . sur peine de confiscation de corps et de biens, et de bannissement de nostre Royaume. Et avec ce, voulons qu'ils soient prins, arrestez et detenus prisonniers, et condamnez en amende envers nous (Preuves des Lib. de l'egl. gall. II, 39). Ja sogar Pithou formulirte den

14. Artikel seiner Libertez de l'eglise gallicane: „Le Pape ne peut leuer aucune chose sur le reuenu du temporel des benefices de ce Royaume, sous pretexte d'emprunt, impost, vacant, dépouille, succession" etc.

Aber selbst dieser Widerstand der weltlichen Fürsten, der, von der Kirche so lebhaft unterstützt, den Päbsten das Gehässige ihres Treibens hätte klar machen können, selbst die fortwährende Aufmerksamkeit, die die Vorkämpfer der protestantischen Kirche auf jeden Schritt des Nachfolgers Petri richteten, um der Welt darzuthun, wie wenig das Ideal der kirchlichen Hierarchie der Wirklichkeit entspreche, Alles das hielt die Päbste nicht zurück, der „insatiabilis Charybdis" der apostolischen Kammer, wie sie schon in früherer Zeit von dem unbekannten Verfasser der ruina ecclesiae genannt worden war, die einträglichen Spolien zu entziehen.

Noch Pius IV. verbot im Jahre 1560 durch die Constitution „Grave nobis" (Bullar. Magn. II, 9.) allen Geistlichen, ohne Erlaubniß des apostolischen Stuhles zu testiren, und nahm nicht Anstand, zukünftige Schenkungen geradezu für ungültig zu erklären, und auch Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) ließen die alten Ansprüche nicht fallen (c. 2. 3. 4. de spoliis cleric. in VII° [3, 3.]).

Das waren aber auch die letzten größeren Erscheinungen eines Mißbrauchs, der von Laien und Klerikern Jahrhunderte hindurch in gleich roher Weise geübt worden war, und der in Italien, wo die Bestrebungen des Pabstes am wenigsten Widerstand fanden, auch auf die neuere Zeit übergegangen ist. (Vergl. Ferraris prompta bibliotheca iur. canon. s. v, „spolium". — Zamboni Coll. Declar. sacr. congreg. V. p. 367 sqq. VIII, p. 81 sqq.)

Quellen: Thomassinus, Vetus et nova ecclesiastica disciplina. Pars. III. lib. II. c. 51—57. — Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 23. 24. 25. — Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter. I. S. 267 ff. (Berlin 1839) Aem. Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. pag. 220 sqq. (Lipsiae 1861). Dr. Emil Friedberg.

Spondanus, latinisirt für de Sponde, mit dem Vornamen Heinrich, war Bischof von Pamiers und ist als Apostat der protestantischen Kirche wie auch durch seine historisch-kirchlichen Schriften bekannt. Er war am 6. Januar 1568 zu Mauléon, einer Stadt in Gascogne, zwischen Navarra und Bearn, geboren; sein Vater gehörte zur reformirten Kirche und stand als Rath im Dienste der Königin Johanna von Navarra. Die wissenschaftliche Bildung fand er zu Orthez, wo ein den Reformirten zugehöriges Collegium war. Bald zeichnete er sich durch seine Fortschritte in den alten Sprachen aus; indem er den vom König nach Schottland abgefertigten Gesandten Salust de Bartas begleiten konnte, lernte er in kurzer Zeit auch die schottische Sprache und die Geschichte jenes Landes. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich beschäftigte er sich hauptsächlich mit Rechtsstudien, darauf wurde er Advokat bei dem Parlamente in Tours und zeichnete sich durch seine Kenntnisse wie durch seine Redefertigkeit so aus, daß ihn König Heinrich IV. in Dienst nahm. Mit besonderem Eifer las er die Streitschriften der Cardinäle Bellarmin und du Perron, namentlich übte der Letztere einen großen Einfluß auf ihn; er verkehrte persönlich mit du Perron und unternahm auch mit demselben eine Reise nach Rom. Im Jahre 1595 folgte er endlich dem Beispiele seines bereits im Jahre 1593 zur römischen Kirche übergetretenen Bruders Johann, verließ die reformirte Kirche und wurde durch die Vermittelung von du Perron Canonikus. Im Jahre 1600 begleitete er den Cardinal de Sourdis nach Rom; hier lebte er mit Baronius in enger Verbindung und erhielt am 7. März 1606 die Priesterweihe. Darauf ging er nach Paris zurück, begab sich aber sogleich wieder nach Rom und Pabst Paul V. übertrug ihm die Revision der Breven für die Pönitenzen. In Rom verweilte er bis zum J. 1626, da ernannte ihn König LudwigXIII. zum Bischof von Pamiers. Spondanus lehnte diese Würde zwar ab, doch ließ er sich durch Pabst Urban VIII. bestimmen,

sie anzunehmen. In seinem Bisthume zeigte er den größten Eifer für die Austilgung ketzerischer Lehren, insbesondere ließ er es an Verfolgungen der Protestanten nicht fehlen. Kränkelnd legte er im J. 1639 seine bischöfliche Würde nieder und ging nach Paris, um seine Kräfte nur noch der Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten zu widmen, doch seine Kränklichkeit nöthigte ihn, die Leitung jenes Geschäftes seinem Freunde, dem Canonikus Peter Frizon, zu übergeben und in das südliche Frankreich, nach Toulouse, zu gehen, um hier in einem milderen Klima sein Leben zu fristen, das er aber am 18. Mai 1643 beschloß. In der St. Stephanskirche zu Toulose errichtete Frizon ihm ein Denkmal. Spondanus schrieb: De coemiteriis sacris. Bord. 1596, Par. 1648. — Annales ecclesiastici Card. Baronii in epitomen redacti. Par. 1612. (sie wurden in mehrere Sprachen übersetzt, sind ein Auszug aus den Annalen des Baronius, und nach ihnen wird Spondanus auch als Baronii abbreviator bezeichnet). — Annales sacri a mundi creatione ad ejusdem redemptionem. Par. 1637. — Annalium Baronii continuatio ab anno 1127 ad annum 1622. Par. 1639. (mit einer Lebensbeschreibung des Spondanus von Peter Frizon). — Vergl. Biographie universelle. Tom. XLIII. Par. 1825. Neudecker.

Sprachengabe, s. Zungenreden.

Spreng, Jakob, genannt Probst (Praepositus), war einer der ersten Anhänger Luther's in den Niederlanden. Schon im Jahre 1519 schreibt Erasmus über ihn an Luther: „Es ist zu Antwerpen der Prior eines Augustinerklosters, ein wahrer Christ, der dich vor allem liebt, er war einst dein Schüler, wie er sich rühmt. Er predigt fast allein unter allen Christum, die übrigen predigen Menschenfabeln oder suchen ihren Gewinn.“ Den Beinamen Probst führte er wahrscheinlich von seiner Würde als Prior. Seine Klosterkirche zu Antwerpen wurde so sehr besucht, daß sie die Menge kaum zu fassen vermochte, deshalb wurde aber auch schon 1522 das Kloster auf Befehl der Regentin zerstört, die Kirche in eine Pfarrkirche verwandelt. Von den Jugendschicksalen des Jakob Probst wissen wir nichts, nur daß Ypern seine Vaterstadt war. Im Jahre 1521 reiste er nach Wittenberg, um sich die Würde eines Licentiaten der Theologie zu erwerben; er disputirte am 12. Juli unter dem Präsidium Karlstadt's de spiritu et litera. Von Antwerpen wurde er auf Betrieb der Löwener Professoren nach Brüssel gelockt, dort, wie es hieß, auf Befehl des Kaisers gefangen gehalten. Bei einem Colloquium wurden die Lehrsätze des Jakob Probst von seinen Gegnern aufgeschrieben, er dann gezwungen, diese als die seinigen zu unterschreiben und endlich ein Widerruf derselben von ihm verlangt. Er war schwach genug, den Drohungen der Gegner endlich nachzugeben. Dann wurde er auch noch gezwungen, diesen Widerruf von der Kanzel vor einer großen Menge Volks abzulesen. „Stabam" — sagt er — „ibi spectaculum, maxima Pharisaeorum circumstante corona." Man schickte ihn nach Ypern, als er aber dort wieder das Evangelium predigte, ward er wieder gefangen genommen, erst nach Brügge, dann nach Brüssel gebracht. Hier entkam er mit Hülfe eines Franziskaners aus dem Gefängniß und begab sich nach Wittenberg zu Luther, dessen Hausgenosse er auf einige Zeit wurde. Luther hat seitdem bis an seinen Tod mit ihm im Briefwechsel gestanden; Luther's letzter Brief an Jakob Probst ist vom 17. Januar 1546; auch stand er Gevatter zu Luther's Tochter Margaretha. Die Pflanzung des Jakob Probst in Antwerpen hielt sich auch in diesen gefährlichen Zeiten; es gab eine lutherische Gemeinde in Antwerpen bis zum Jahre 1585, dann aber siedelte sie mit ihrem Prediger Cassiodorus Reinius nach Frankfurt a. M. Jakob Probst soll sich von Wittenberg nach Ostfriesland begeben haben, allein dort finden sich keine Spuren von seiner Wirksamkeit. Lange kann er dort auf keinen Fall gewesen seyn, denn schon im Jahre 1524 finden wir ihn in Bremen, dorthin gerufen durch Heinrich von Zutphen, mit dem er schon in Antwerpen gemeinsam für das Evangelium gewirkt hatte. Probst wurde als Prediger angestellt bei U.=L.=Frauenkirche. Von seiner 40jährigen Thätigkeit in Bremen wird nicht viel erzählt, obgleich er bald die erste geistliche Stelle als Su=

perintendent einnahm*). Probst scheint keine hervorragende Persönlichkeit gewesen zu seyn. Luther und seiner Lehre war er treu bis in den Tod ergeben. Den Katholiken in Bremen fühlten sich Probst und Timann aus Amsterdam bald so hinreichend gewachsen, daß sie besonders Heinrich in dem Beschluß bestärkten, nach Dithmarsen zu gehen. Im Jahre 1525 wurde die Reformation in Bremen eingeführt, 1530 bei einem Aufstande der Bürger gegen den Rath auch im Dom die katholischen Gebräuche abgeschafft, Jakob Probst mußte die erste Predigt halten. Gegen das Ende seines Lebens mußte er auch noch an dem Kampfe Theil nehmen gegen den protestantischen Domprediger Hardenberg, den besonders der streng lutherische Timann hervorgerufen hatte. Probst starb am 30. Juni 1562. Sein Grabstein wurde noch lange in Bremen gezeigt, ist aber jetzt nicht mehr vorhanden, er soll späterhin zu einem öffentlichen Brunnen gebraucht worden seyn.

Seine Schriften waren folgende: 1) Er soll mit Joh. Rhodius, Conr. Horvius und Gnaphäus im Jahre 1521 die Bibel in's Belgische übersetzt haben. 2) Disputatio de spiritu et litera. 1521. 3) Revocationum articuli Coloniae, 1522, lateinisch und deutsch. Sie finden sich in Spondani annalibus und in den Unschuldigen Nachrichten. 1717. S. 168. 4) Historia utriusque captivitatis propter verbum Dei ad auditores suos Antverpienses. 1522. 5) De Henrici Zuthphaniensis ad M. Lutherum Epistola. 6) Apologia de fide et operibus. 1526.

Vergl. Mart. Lutheri commentarius in Joannis epistolam cath. a Jacobo Praeposito exceptus ac editus cum praefatione J. G. Neumanni. Lipsiae 1708 (die Praefatio enthält biographische Nachrichten über Probst). — Lehnemann, historische Nachricht von der evangelischen Kirche in Antorff. Frankf. a. M. 1725. — Besonders aber ist zu vergl. die seltene Schrift: Joh. Henr. a Seelen, De vita, meritis et scriptis Jacobi Praepositi s. theol. Licentiati Commentatio historico-ecclesiatica. Lubecae 1747. 4. Klose.

Sprüche Salomo's. I. Aeußere Anlage des Buchs der Sprüche und dessen Selbstzeugnisse über seine Herkunft. Die innere Ueberschrift des Buches, welche es in der Weise orientalischer Buchtitel wegen seines wichtigen und gemeinnützlichen Zweckes anpreist, lautet folgendermaßen: „Sprüche Salomo's Sohnes Davids, Königs Israels, zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen verständige Reden, zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfahrenen Klugheit, der Jugend Erkenntniß und Ueberlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre und der Verständige Verhaltungsregeln eign' er sich an, zu verstehen Spruch- und Bildrede, Worte der Weisen und ihre Räthsel." Bis hieher und nicht weiter reicht, wie unter den Neueren von Löwenstein und Maurer erkannt worden ist, der Buchtitel; denn V. 7.: „Die Furcht Jehovahs ist der Erkenntniß Anfang" &c., welcher von Ewald, Bertheau, Keil hinzugenommen wird, ist der Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomo's &c. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes, dem diese Sprüche Salomo's dienen. Dieser Zweck ist ein doppelter, wie V. 2. erst im Allgemeinen angegeben wird: es will die Leser einestheils in Weisheit und Zucht (מוסר sittliche, durch Erziehung und Uebung vermittelte Bildung) einweihen, anderntheils sie zum Verständniß verständiger Reden anleiten, indem es selbst solche Reden enthält, in denen scharfer und tiefer Verstand ist, und den Verstand dessen schärft, der sich damit beschäftigt. Der Zweck des Buches ist ein durch-

*) Doch wird ein beachtenswerther Zug von seiner Thätigkeit mitgetheilt von M'Crie, Geschichte der Ausbreitung und Unterdrückung der Reformation in Spanien, deutsch von Plieninger, 1835, S. 180. Ein Spanier, Francisco San-Roman, aus Burgos, Sohn des Oberalcalden von Bibiesca, der in Handelsgeschäften nach den Niederlanden und von da nach Bremen gekommen war, wurde durch eine Predigt Jakob Spreng's, die er in Bremen 1540 hörte, für die Reformation gewonnen. Er wurde gefangen genommen, nach Spanien geschleppt und endete sein Leben als Opfer der Reformation auf dem Scheiterhaufen in dem zu Valladolid gehaltenen Autodafe im Jahre 1544. Anm. der Red.

aus praktischer, dieser praktische Zweck aber theils ein sittlicher, theils ein intellektueller. Ersterer wird in V. 3—5. auseinandergelegt: sittliche Bildung, sittliches Urtheil bietet es zur Aneignung dar, nicht bloß um den Unweisen zur Weisheit zu verhelfen, sondern auch um den Weisen zu fördern; der letztere in V. 6.: es will durch seinen Inhalt das Verständniß sinniger Reden überhaupt schärfen und üben. Mit anderen Worten: es will den sittlichen Nutzen gewähren, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, so daß der Leser an diesen salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt verstehen lernt. So verstanden sagt der Buchtitel nicht, daß das Buch außer משלי שלמה auch Sprüche anderer Weisen enthalte; er würde ja auch, wenn es dies sagte, sich selbst widersprechen. Es ist möglich, daß das Buch auch nicht-salomonische Sprüche enthält, möglich, daß der Verfasser des Buchtitels solche selbst anhangsweise beigefügt hat, aber der Titel berechtigt uns zu dieser Erwartung nicht, sondern stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. Wenn nun 1, 7. das Buch beginnt, so können wir nach Lesung des Titels nicht anders denken, als daß hier die salomonischen Sprüche beginnen. In dieser Meinung wird uns, wenn wir weiter lesen, der Inhalt und die Form der folgenden Reden nicht irre machen, denn beide sind Salomo's würdig; um so betroffener aber werden wir 10, 1. still stehen, wo eine neue Aufschrift משלי שלמה uns in den Weg tritt, auf welche dann in einer langen Reihe bis 22, 16. Sprüche ganz anderen Tones und ganz anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, während wir bis hieher weniger Sprüche, als Mahnreden lasen. Was sollen wir nun urtheilen, wenn wir von dieser zweiten Aufschrift משלי שלמה aus auf den Abschnitt 1, 7. bis Kap. 9., der unmittelbar auf den Buchtitel folgte, zurückblicken? Auf ein fertiges kritisches Urtheil können wir natürlich nicht sofort hinauswollen, wir thun ja kaum die ersten Schritte nach dem fernen kritischen Ziele, nur darum ist's uns zu thun, das vorliegende Buch zunächst so anzusehen, wie es selbst angesehen seyn will. Sind im Sinne des Buches 1, 7. bis Kap. 9. keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es seyn zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Ueberschrift משלי שלמה 10, 1. ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beiden möglich, auf einer Seite muß also ein falscher Schein des Gegentheils seyn, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, auf welcher. Erwägt man, daß die Haltung des Titels 1, 1—6. nicht mit der des Abschnittes 10, 1—22, 16., wohl aber mit der von 1, 7. bis Kap. 9 übereinstimmt (er hat mit diesem Abschnitt die Breite des Ausdrucks, mehrere Lieblingswörter, unter diesen das sonst nicht vorkommende ערמה und מזמה gemein), so liegt die Ansicht Ewalds nahe, daß Kap. 1—9. ein ursprüngliches, aus Einem Gusse geflossenes Ganze ist und daß der Verf. dieses Stückes keine andere Absicht hatte, als eine Einleitung zu dem größeren von 10, 1. an folgenden salomonischen Spruchbuch zu geben. Es ist ja aber auch möglich, daß der Verf. des Titels sich in Stylisirung desselben nach dem Abschnitt 1, 7. bis Kap. 9. gerichtet hat. Bertheau, indem er dies voraussetzt und zugleich im Gegensatze zu Ewald die Einheit des Abschnitts läugnet, entscheidet sich dafür, daß uns in 1, 8. bis Kap. 9. eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter vorliegt, zum Theil ursprünglich Einleitungen zu größeren Spruchwerken, welche der Verf. des Titels zusammengestellt, um zu der großen Sammlung 10, 1—22, 16. eine umfassende Einleitung zu geben. Aber die Entstehungsweise des Abschnittes, wie Bertheau sie sich vorstellt, ist wenig natürlich; es ist immer wahrscheinlicher, daß der Verf., der laut des Buchtitels Sprüche Salomo's geben will, diese durch eine eigene lange Einleitung einführt, als daß er statt mit den Sprüchen Salomo's zu beginnen, erst lange andersartige Auszüge aus Spruchwerken gibt. Wenn auch der Verf. wirklich, wie Bertheau meint, in den Titelworten die Absicht ausspräche, neben den משלי שלמה auch דברי חכמים mitzutheilen, so würde er doch sein Werk nicht verkehrter und selbstwidersprechender haben anlegen können, als wenn er mit einer Sammlung von דברי חכמים das משלי

überschriebene Ganze, welches Sprüche Salomo's als Schlüssel zu den Sprüchen der Weisen überhaupt darreichen soll, begonnen hätte. Es ist aber außer der Ansicht Ewalds, die (abgesehen von inneren Gründen) natürlicher und wahrscheinlicher als die Bertheau's ist, noch die Möglichkeit einer anderen vorhanden. Keil ist nach dem Vorgange Heinr. Aug. Hahn's der Ansicht, daß im Sinne des Verf. des Titels Kap. 1—9. ebensowohl salomonisch seyen, als Kap. 10—22, daß er aber vor dem letzteren Abschnitt die Ueberschrift משלי שלמה wiederholt hat, weil von da an Sprüche folgen, welche den Karakter des משל in besonderem Maße an sich tragen (Einl. 3, 428). Dafür läßt sich die ähnliche Erscheinung im Buche Jesaja anführen, wo auf den Gesammttitel erst eine einleitende Rede folgt und dann 2, 1. der Gesammttitel in kürzerer Fassung wiederholt wird. Unsere Entscheidung behalten wir der näheren inneren Untersuchung vor. Auf den einleitenden Abschn. 1, 7. bis Kap. 9. und den größeren des Buches Kap. 10. bis 22, 16., welcher gleichförmig kurze salomonische Denksprüche enthält, folgt 22, 17. bis 24, 22. ein dritter Abschnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abschnitt von Kapitel 10. bis 24, 22., aber es hebt mit 22, 17. ein ganz anderer Styl und eine viel freiere Bewegung in der Spruchform an und die Einleitung, welche diese neue Spruchreihe einführt und an die Haltung des Gesammttitels erinnert, läßt uns nicht in Zweifel, daß der Sammler diese Sprüche gar nicht für salomonische angesehen haben will. Es wäre zwar möglich, daß, wie Keil (3, 410) behauptet, der Sammler, indem er beginnt: „neige dein Ohr und höre Worte der Weisen", seine eigenen Sprüche generisch דברי חכמים nennt, zumal da er fortfährt: „und dein Herz richte auf mein Wissen"; aber diese Auffassung widerlegt sich durch die folgende Ueberschrift eines vierten Abschnitts 24, 23 ff. Dieser kleine Abschnitt, ein Anhängsel zum dritten, ist גם אלה לחכמים überschrieben. Wenn Keil auch hier dem Sinne dieser Ueberschrift, daß die folgenden Sprüche חכמים zu Verfassern haben, aus dem Wege gehen zu können meint, so thut er sich selbst unnöthige Gewalt an. Das ל ist hier das Lamed der Verfasserschaft und wenn die folgenden Sprüche von חכמים verfaßt sind, so sind sie nicht von dem Einen חכם Salomo, es sind דברי חכמים im Unterschiede von משלי שלמה. Die משלי שלמה beginnen erst wieder 25, 1., und diese zweite große (der ersten 10, 1—22, 16. entsprechende) Reihe erstreckt sich bis Kap. 29. Dieser fünfte Abschnitt des Buches hat eine Ueberschrift, die wie die des vorangegangenen Anhängsels anhebt: „גם אלה, auch das sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda." Der Sinn des העתיקו kann nicht zweifelhaft seyn; es bedeutet von seiner Stelle wegrücken, die folgenden Sprüche standen wo anders, von da entnahmen sie die Männer Hiskia's und stellten sie in einer besonderen Schrift zusammen. So hat auch der griechische Uebersetzer die Worte verstanden: „Das sind die Lehrsprüche Salomo's, die unzweifelhaften, welche ausgeschrieben haben die Freunde Hiskia's, des Königs Juda's." Man sieht aus dem Zusatz *αἱ ἀδιάκριτοι* (solche, welche alle *διάκρισις* ausschließen), daß der Uebersetzer ein Gefühl der hohen literaturgeschichtlichen Bedeutung jenes überschriftlichen Zeugnisses hat, wodurch man unwillkürlich an die Thätigkeit der von Pisistratos zur Redaktion alter Werke, wie des Hesiodos, bestellten Dichter-Grammatiker erinnert wird. Die jüdischen Ausleger nehmen nach dem Vorgange des Talmud ohne Weiteres an, daß das גם zu der ganzen Ueberschrift mit Einschluß des Beziehungssatzes gehöre, und daß sie also die Redaktion auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hiskia und seine Genossenschaft (חזקיה וסייעתו) mitbezeugt; schon deshalb unwahrscheinlich, weil das אשר העתיקו וגו׳, wenn es so gemeint wäre, dann hinter 1, 1. stehen müßte. Die Ueberschrift 25, 1. unterscheidet also vielmehr die folgende Sammlung als eine hiskianische von der vorausgegangenen. Wie nun auf die משלי שלמה 10, 1—22, 16. zwei Anhänge folgten, so auch auf die hiskianische Lese salomonischer Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten sich im Allgemeinen von חכמים ab, diese nennen in genauer Angabe die Personen ihrer Verfasser. Der erste Anhang hat 30, 1. die Aufschrift: „Worte Agur's Sohns Jakeh's" und dazu den seltsam klingenden

Zusatz: הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל. Soll das der zweite Theil der Ueberschrift der folgenden Spruchreihe seyn, so ist befremdend, daß dieses kleine, aber ziemlich bunte Mancherlei ein משא in der Einzahl genannt wird, auch ist überhaupt das abgerissen dastehende determinirte המשא befremdend, denn wenn man übersetzen wollte: „der Vortrag, den dieser Mann an Ithiël hielt, an Ithiël und Ukkal", so möchte das kananäisch seyn, aber hebräisch ist es nicht. Und Verdacht erweckend ist es allerdings auch, daß לאיתיאל feierlich wiederholt und noch der Eigenname ואכל angeknüpft wird, sowie daß jenes משא V. 2. mit einem grammatisch unbegreiflichen כי beginnt, welches anders nicht als durch eine Aposiopese sich erklären läßt. Es liegt deshalb der Verdacht sehr nahe, daß die Worte nach נאם הגבר falsch punktirt seyen. Ewald liest וָאֻכָל und übersetzt: „so spricht sich aus der Mann zu Mit-mir-Gott, zu Mit-mir-Gott und Ich-bin-stark", indem er beides für sinnbildliche Namen des Dichters hält, dem ein Wüstling sein wüstes, verworrenes, thörichtes Herz eröffnet. Keil (3, 412 f.) dreht das um und hält איתיאל und אֻכָל für sinnbildliche Namen einer Klasse dünkelhafter Freigeister, die der Dichter zurechtweise. Aber abgesehen von der großen Zweideutigkeit dieses Witzspieles ist damit keine der oben bemerklich gemachten Auffälligkeiten beseitigt. Die Eigennamen scheinen entfernt werden zu müssen; das thut J. D. Michaelis, indem er übersetzt: „um Gott hab' ich mich abgemüht, um Gott hab' ich mich abgemüht und das Untersuchen aufgegeben (וָאֵכֶל)", wogegen Hitzig: „da ward ich stumpf" (וָאֵכַל von כלל = كلّ) und Bertheau: „da schwand ich hin" (וָאֵכֶל). Schon der griech. Uebersetzer setzt die ganze Aufschrift appellativisch um: τοὺς ἐμοὺς λόγους, υἱέ, φοβήθητι κ.τ.λ. (d. i. דְּבָרַי גור בני וגו', freilich ein abgeschmacktes Hebräisch). Doch bleibt auch, wenn auf diesem Wege geholfen wäre, noch das befremdende המשא übrig, welches vielleicht, wie wir trotz des Spottes Stier's (Politik der Weisheit. 1850. S. 101 ff.) sagen zu dürfen glauben, in Hitzig, dem Bertheau zustimmt, seinen Oedipus gefunden hat. Hitzig nimmt nämlich die zwillingsartig verwandte Ueberschrift 31, 1. hinzu, wo der masoretischen Interpunktion nach zu übersetzen ist: „Worte König Lemuel's, Vortrag, womit ihn seine Mutter ermahnte", aber gegen diese Interpunktion sich das gewichtige Bedenken erregt, daß למואל מלך eine ganz unhebräische Ausdrucksweise ist. In der That erwartete man למואל המלך oder המלך למואל, Keil nimmt zwar למואל מלך in Schutz, indem er übersetzt: „Die Worte Lemuel's, eines Königs" ꝛc., aber ohne ein entsprechendes Beispiel aufweisen zu können (מלך ירב Hos. 5, 13., welches einem einfallen könnte, bedeutet König Jareb, d. i. Streithahn). Durch die grammatische Unmöglichkeit der Verbindung למואל מלך hält sich Hitzig für berechtigt, מלך משא zusammenzunehmen: "König von Massa", und demgemäß auch 30, 1. statt בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא zu lesen בִּן־יִקְהָה מַשָּׂא und zu übersetzen: „Worte Agur's, des Sohnes der, deren Gehorsam Massa ist" (יִקְהָתָהּ für יִקְהָה), so daß Agur als Sohn der Königin von Massa und also wahrscheinlich als nicht-regierender Bruder Lemuel's, Königs von Massa, bezeichnet wird. Aber gibt es denn ein Land Massa? Wirklich erscheint מַשָּׂא 1 Mose 25, 14. (1 Chron. 1, 30.) neben דומה und משמע als Name einer arabischen Völkerschaft; darauf fußend und das israelitische Gepräge der Sprüche Agur's und Lemuel's erwägend gelangt Hitzig zu der Vermuthung, daß das hier gemeinte Königreich Massa eine Gründung jener Simeoniten gewesen seyn mag, welche nach 1 Chr. 4, 38—43. unter Hiskia sich nach Vertilgung der früheren Bewohner in einer Gegend des Gebirges Seïr ansiedelten, dasselbe Reich, welches der Prophet Jesaia 22, 11. דומה genannt zu haben scheint, um sein Orakel nicht משא משא überschreiben zu müssen. Aber daß die Landschaft Massa im arabischen Hochlande gelegen habe und dieses noch den Namen Gebirge Seïr führen könne, ist eine sehr zweifelhafte Voraussetzung; die Herbeiziehung von Jesaia 21, 11. ist gänzlich unberechtigt; בן יִקְהָה משא ist ein ebenso abenteuerliches Hebräisch wie das, welches beseitigt werden soll, und was das Wichtigste ist, eine zwingende Nothwendigkeit, den israelitischen Ursprung der Sprüche Kap. 30. und 31. fest-

zuhalten, ist gar nicht vorhanden. Ist Job ein Israelit? Das Land Uz ist nie von Israeliten bevölkert gewesen und doch sind Job's Reden, die ihrem Grundinhalt nach gewiß auf Ueberlieferung zurückgehen, nicht unwerth befunden worden, um auf den Boden der heiligen National-Literatur Israels verpflanzt zu werden. Die Vermuthung Hitzig's ist sehr beachtenswerth, aber nicht mit jenen von Bertheau anerkannten Zuthaten, auf welche Hitzig dadurch gerathen ist, daß er sich Israeliten als Verfasser von Kap. 30. u. 31. denken zu müssen glaubt. Der letzte Verfasser, der diesen Sprüchen das Siegel der Wahrheit aufdrückt, ist allerdings ein Israelit, aber Lemuel und Agur brauchen es so wenig zu seyn, als Job, oder, wenn man dieses Beispiel nicht gelten lassen mag, als Bileam; denn das A. Testam. ist nicht so engherzig, daß es nicht Wirkungen des Geistes und Aeußerungen menschlicher Frömmigkeit, ähnlich den patriarchalischen, auch außerhalb des Bereiches Israels und der mosaischen Thora anerkennte. Wenn wir uns daher die Vermuthung Hitzig's zu eigen machten, so würden wir Lemuel für einen nicht-israelitischen, vielmehr ismaelitischen König der Landschaft מַשָּׂא oder auch (da die Punktation nicht maßgebend seyn kann) der Landschaft מֵשָׁא 1 Mos. 10, 30. halten. Wir werden weiter unten sehen, daß diese Vermuthung sich durch innere Gründe empfiehlt und daß dieselben inneren Gründe auch für den arab. Ursprung der Sprüche Agur's sprechen, dessen Name in der Ueberschrift ursprünglich אגור בן־יקה ממשא gelautet haben wird. Als ein dritter Anhang zur hiskianischen Sammlung folgt 31, 10 ff. noch ein vollständiges alphabetisches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigenschaften eines braven Weibes beschreibt.

Fassen wir das Besprochene nun kurz zusammen, so zerlegt sich das Buch der Sprüche selbst in folgende Theile: 1) Der Buchtitel 1, 1—6., bei dem fraglich, wie weit der Umfang des Buches reicht, dem er ursprünglich gilt; 2) die Ermahnungsreden 1, 7. bis Kap. 9., bei denen fraglich, ob schon mit ihnen die salomonischen משלי beginnen sollen oder ob sie nur die Einleitung eines andern Verfassers, etwa des Verfassers des Buchtitels, zu demselben sind; 3) die erste große Reihe salomonischer משלי Kap. 10. bis 22, 16.; 4) erster Anhang zu dieser ersten Reihe, Worte von חכמים 22, 17. bis 24, 22.; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger דברי חכמים 24, 23 ff.; 6) die zweite große Reihe salomonischer Sprüche, die von den אנשי חזקיה zusammengestellte Kap. 25. bis 29.; 7) erster Anhang zu dieser zweiten Reihe: Worte Agur's ben Jakeh, vielleicht eines Arabers aus Massa oder Mescha Kap. 30.; 8) zweiter Anhang: Worte Königs Lemuels, vielleicht Königs von Massa oder Mescha Kap. 31, 1—9.; 9) dritter Anhang: das akrostichische Spruchlied אשת חיל. Diese 9 Theile lassen sich in 3 Gruppen zusammenfassen: die einleitenden Ermahnungsreden mit dem Gesammttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen salomonischer Sprüche mit ihren beiden Anhängen. Unsere kritische Untersuchung wird nun weiter folgenden Weg einschlagen. Wir betrachten die einzelnen Theile des Buches erst aus dem Gesichtspunkte ihrer mannichfaltigen Spruchformen, dann ihrer Styls, drittens ihrer Lehrtypen. Von jeder dieser drei Betrachtungsweisen haben wir Aufklärungen über die Entstehung dieser Sprüche und ihrer Sammlungen zu erwarten.

II. Die einzelnen Theile des Buches der Sprüche von Seiten der mannichfaltigen Spruchformen. Wenn das Buch der Sprüche eine Sammlung von Volkssprüchwörtern wäre, so würden wir eine Menge einzeiliger Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus" (1 Sam. 24, 14.) darin antreffen; aber wir suchen nach solchen vergeblich; 24, 23 b. scheint auf den ersten Anblick ein einzeiliger Spruch zu seyn, aber die Zeile: „auf Gesichter sehen beim Gerichte ist nicht gut", ist nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in V. 24 f. sich fortsetzenden Spruches. Mit Recht findet Ewald nichts verkehrter, als mit dem Buche der Sprüche die arabischen Spruchsammlungen von Abu-Obeida, Meidani u. A., welche die landläufigen Volkssprüchwörter auflasen und erklärten, zu vergleichen. Die große Anzahl der Sprüche ist kein Grund zu solcher Vergleichung. Selbst ein göttliches Genie, behauptete früher Eich-

horn, reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin. Diese Behauptung ist aber absurd. Vertheilt man die Sprüche Salomo's auf seine 40 Regierungsjahre, so kommen auf jedes Jahr noch nicht 20, und man wird Herbst gegen Eichhorn beistimmen, daß so viel Sprüche selbst vom höchsten Witze für ein „göttliches Genie" keine unlösbare Aufgabe seyen (Keil, Einleit. S. 404 f.) Wenn daher erzählt wird, daß Salomo 3000 Sprüche gedichtet habe, so findet Ewald die Zahl nicht zu groß (Gesch. 3, 87), und Bertheau hält nicht für unmöglich, daß die משלי שלמה der Sammlung den Einen Salomo zum Verfasser haben. Die Menge der Sprüche kann uns also nicht bestimmen, sie als großentheils im Mundes des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß in diesen Sprüchen zum Theil Volkssprüchwörter verarbeitet sind und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprüchworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen sind sie sämmtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung. Die einfachste Form ist gemäß der Grundeigenthümlichkeit des hebräischen Verses der Zweizeiler. Das Verhältniß der beiden Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannichfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, wiederholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche synonyme Zweizeiler, z. B. 11, 25.:

Eine segnende Seele wird gemästet,
Und ein Labender wird selbst gelabt.

Oder die zweite Zeile enthält die Kehrseite des Gegensatzes zum Satze der ersten, die in der ersten ausgesprochene Wahrheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegentheils erläutert; wir nennen solche Sprüche antithetische Zweizeiler, z. B. 10, 1.:

Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
Und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.

Zuweilen sind es zwei verschiedene Wahrheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem mindesten Maße des Kunstspruchs — synthetische Zweizeiler, z. B. 10, 18.:

Ein Deckmantel des Hasses sind lügnerische Lippen,
Und wer Verläumdung ausbringt ist ein Thor.

Zuweilen reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten — eingedankige Zweizeiler, z. B. 11, 31. (vgl. 1 Petr. 4, 18.):

Wird schon der Gerechte auf Erden geahndet,
Um wie viel mehr der Frevler und Sünder!

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 13, 14. 16, 10. 22, 28. Es kommt aber noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Karakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Aehnliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche *παραβολή*. Die Fassung dieses parabolischen Spruches ist sehr mannichfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Aehnlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27, 15. (wozu aber V. 16. gehört):

Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.

Der gewöhnliche weder unpoetische noch eigenthümlich poetische Ausdruck ist die Einführung des Bildes durch כ und des Abgebildeten durch כן, wie 10, 26.:

Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen,
So der Träge denen, die ihm Auftrag geben.

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Aehnlichkeitsverhältnisses kann zu Gunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das כן bei'm Verglichenen weggelassen wird, z. B. 26, 11.:

Wie ein Hund zu seinem Gespei zurückkehrend —
Ein Thor wiederkommend mit seiner Narrheit.

Wir nennen die parabolischen Sprüche dieser drei Formen vergleichende. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet schon den Uebergang zu einer andern Art der parabolischen Sprüche, welche wir im Unterschiede von den vergleichenden die emblematischen nennen wollen, denen nämlich, in welchen der Gegenstand, auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne näheren Ausdruck der Vergleichung lose neben einander gestellt werden. Dies geschieht entweder durch ein verknüpfendes ו, z. B. 25, 25.:

Frisches Wasser auf eine lechzende Seele
Und eine gute Post aus fernem Lande.

Oder auch ohne ו, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterschrift unter das in der ersten vor Augen gemalte Bild ist, z. B. 11, 22.:

Ein goldner Ring an eines Schweines Rüssel —
Ein schönes Weib und verstandlos.

Diese zweizeiligen Grundformen können sich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die eigentliche und vorzüglichste Form des Kunstspruchs ist, so liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabsichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächsten. Im Vierzeiler ist das Verhältniß der beiden letzten Zeilen zu den beiden ersten gerade so vielgestaltig, wie das Verhältniß der zweiten Zeile zur ersten im Zweizeiler; nur für das antithetische Verhältniß findet sich zufällig kein Beispiel. Wir treffen aber auf synonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15 f. 24, 3 f. 28 f.; synthetische 30, 5 f.; eingedankige 30, 17 f., besonders solche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungssatz mit כי 22, 22 f. oder פן 22, 24 f., oder ohne Exponenten die Begründung 22, 26 f. bilden; auf vergleichende 26, 18 f. und sogar auf emblematische 25, 4 f.:

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmidt fertig.
Hinweg den Bösewicht vor dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.

Verhältnißmäßig am häufigsten sind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit כי oder פן beginnender Begründungssatz ist. Unter den seltneren Sechszeilern spinnen 23, 1—3. 24, 11 f. einunddenselben Gedanken in mannichfachen Wiederholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Sammlung vorkommen, 23, 12—14. 19—21. 26—28. 30, 15 f. 30, 29—31., sind die beiden ersten Zeilen eine prologische Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14.:

O laß Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung:
Erspare dem Knaben nicht die Züchtigung;
Wenn du ihn mit der Ruthe schlägst — er stirbt nicht.
Du wirst ihn mit der Ruthe schlagen
Und seine Seele aus der Hölle retten.

Aehnlich geformt, nur noch gedehnter ist der Achtzeiler 23, 22—25., der einzige, der sich von Kap. 10. an findet:

Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeuget,
Und verachte nicht, weil sie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf' sie nicht,
Weisheit und Tugend und Einsicht.
Voll Jubels ist der Vater eines Gerechten
Und des Weisen Erzeuger, er freut sich seiner.
Freuen wird sich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.

Der Maschalspruch neigt hier schon zum Maschallied über; denn dieses Oktastich wird ebenso gut als ein Maschalliedchen angesehen werden können, wie der alphabetische Maschalpsalm 37. aus fast lauter Tetrastichen besteht. Wir haben nun gesehen, wie der Zweizeiler sich zu Vier-, Sechs-, Achtzeilern vervielfältigt, aber er wächst gleichsam in einseitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entstehen Dreizeiler, wenn der Gedanke der ersten Zeilen in der zweiten nach dem synonymen Schema wiederholt wird, 24, 3. 27, 22., oder wenn der Gedanke der zweiten nach dem antithetischen Schema noch einmal gegensätzlich ausgedrückt wird in der dritten, 22, 29. 28, 10., oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgesprochenen Gedanken noch seine Begründung hinzutritt, 25, 8. 27, 10. Auch das parabolische Schema ist hier vertreten, sey es, daß der abgebildete Gegenstand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13., oder daß sein Wesen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darstellung gebracht wird, wie in dem emblematischen Spruche 25, 20.:

Kleider anziehen bei Frostwetter,
Essig auf Nitrum
Und einer der Lieder singt einem mißmuthigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewöhnlich die Begründung des Gedankens der beiden ersten, 23, 4 f. 25, 6 f. 30, 32 f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13., wo das כן von den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden ersten einführt. Als Beispiel möge 25, 6 f. dienen, wo wie es scheint, רמו statt ראו zu lesen ist:

Such nicht zu glänzen vor dem König
Und an den Platz der Großen stell dich nicht,
Denn besser, man sagt dir: komm hier hinauf!
Als daß man vor Edlen dich erniedrige,
Dieweil sich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Sammlung nur den einzigen 23, 6—8.:

Genieße nicht das Brot des Scheelsüchtigen
Und gelüste nicht nach seinen Leckereien,
Denn wie einer der sichs berechnet ist er.
Iß und trink! sagt er zu dir
Und sein Herz ist nicht bei dir.
Deinen Bissen, den du gegessen, mußt du ausspein
Und vergeudet hast du deine schönen Worte.

Man sieht aus diesem Heptastich, das schwerlich Jemand für ein kleines Maschallied nach dem zusammengesetzten Strophenschema halten wird, daß der zweizeilige Spruch sich bis zu dem Umfange von sieben und acht Zeilen erweitern kann. Ueber diese Gränze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu seyn; er wird nach Aehnlichkeit der Ps. 25. 34. und besonders 37. zum Maschalliede. Zu diesen Maschalliedern gehört außer dem Prologe 22, 17—21. das über den Trunkenbold 23, 29—35., das über den faulen Landwirth 24, 30—34., die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße 27, 23—27., das Gebetlein um den Mittelstand zwischen Armuth und Reichthum 30, 7—9., der Fürstenspiegel 31, 2—9., das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es ist befremdend, daß dieses Lied das einzige Beispiel alphabetischer Aufreihung in der ganzen Sammlung ist; selbst eine Spur ursprünglicher, später zerstörter alphabetischer Folge läßt sich nicht nachweisen. Auch läßt sich in den angeführten Maschalliedern ein sicher durchgeführtes Strophenschema nicht entdecken; am ersten noch 31, 10 ff., aber selbst hier sind die Distichen durch untermischte Tristichen durchbrochen. In dem ganzen ersten Theile 1, 7. bis Kap. 9. ist der gedehnte Fluß des Maschalliedes die herrschende Form, man würde aber vergeblich auf Strophen ausgehen: eine so feste Gruppirung findet sich hier nicht, bei Voraussetzung der Abfassung in der salomonischen Zeit ließe sie sich freilich erwarten. Die rhetorische Form überwiegt hier die rein poetische. Dieser erste Theil der Sprüche besteht aus folgenden fünfzehn Maschalliedern: 1) 1, 7—19. Auf dem Hauptsatze V. 7., der als Motto des Ganzen gelten

kann, erhebt sich die Ermahnung des Lehrers an den Sohn, die Gemeinschaft der Sünde zu fliehen; 2) 1, 20 ff.: die Weisheit wird eingeführt, wie sie sich laut und öffentlich predigend an die Thoren wendet, welche ihre verheißungsreiche Einladung mißachteten, und ihnen das Verderben ankündigt, das sie in ihrer Sicherheit, wenn die Reue zu spät ist, überfallen wird; 3) Kap. 2.: der Lehrer legt dem Sohne die segensreichen Folgen des Gehorsams und des Bemühens um die Weisheit dar. 4) Kap. 3, 1—18. dasselbe Thema: die seligen Folgen der in demüthiger Furcht Gottes und williger Unterwerfung unter seine Liebeszüchtigung bestehenden Weisheit; 5) 3, 19—26.: er beschreibt dem Sohne die göttliche Obhut dessen, welcher der Weisheit Gottes, des weisen Schöpfers der Welt, sich untergibt; 6) 3, 27 ff.: er ermahnt ihn zur Menschenliebe und Geradheit; 7) 4, 1. bis 5, 6.: er erzählt den Söhnen, wie er selbst in zarter Jugend von seinem Vater zur wahren Weisheit, zu geradem Wandel und namentlich zum Fliehen vor der Buhlerin ermahnt worden ist; 8) 5, 7 ff., Fortsetzung desselben Thema's: er wendet sich an die Söhne mit der von seinem Vater empfangenen Warnung vor dem buhlerischen ehebrecherischen Weibe und vor Leib und Seele zerstörender Wollust; 9) 6, 1—5.: er warnt den Sohn vor unvorsichtiger Bürgschaftleistung; 10) 6, 6—11., Strafrede an den Faulen; 11) 6, 12—19., Warnung vor Tücke und Frevel an Andern; 12) 6, 20 ff., Ermahnung zur Tugend, besonders zur ehelichen Keuschheit durch Darstellung der furchtbaren, unauslöschlichen Folgen des Ehebruchs; 13) Kap. 7., dasselbe Thema: Warnung vor Ehebruch durch Darstellung des Verabscheuungswürdigen desselben an dem Beispiel eines verführten Jünglings; 14) Kap. 8.: die Weisheit selbst tritt zum zweiten Male laut und öffentlich predigend auf, rühmt den Reichthum ihrer Gaben, preist sich als Erstling der Werke Gottes und bezeugt, daß Leben und Tod von dem Verhältniß abhängt, welches der Mensch zu ihr eingeht; 15) Kap. 9., die Allegorie einer doppelten Einladung zu einem doppelten Mahle, der Einladung der Weisheit und der Thorheit, macht den Schluß. In Kap. 3. u. 9. dieser Maschallieder findet sich eine kleine Zahl von Zwei- und Vierzeilern, die als selbstständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Theilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden oder ganz formlos oder mehr als oktastichisch. Den verhältnißmäßig größten Eindruck eines selbstständigen, eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6, 16—19., der einzige Zahlenspruch, welcher sich in der Sammlung von Kap. 1. bis 29. findet:

> Sechs sinds die Jehova hasset
> Und sieben sind seiner Seele Gräuel.
> Hochfahrende Augen, lügnerische Zunge
> Und unschuldig Blut vergießende Hände.
> Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
> Füße, die eilends dem Bösen zulaufen,
> Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
> Und der Gezänk ausstreut zwischen Brüdern.

Solche Zahlensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen מִדָּה geprägt hat, (vgl. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 199. 202), finden sich noch einige in Kap. 30. Mit Ausnahme von 24, 24—28. (vgl. Sir. 25, 1. 3.) hat der Zahlenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zahlensprüche (Sir. 23, 16. 25, 7. 26, 5. 28.) festgehaltene Eigenthümlichkeit, daß die in der ersten Parallelzeile genannte Zahl in der zweiten um Eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirach's ausgebildet. Sprüche wie 20, 10. (zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Gräuel Jehova's sind alle beide) und 26, 12. (hörendes Ohr und sehendes Auge — Jehova hat geschaffen alle beide) sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25, 3., wo mit drei Subjekten präambulirt wird (Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich). Vielleicht ist 30, 11—14. eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt; es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz.

Wir glauben die Formen des Maschal in der Sammlung nun erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d. i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwähnen, wie die Kette von Sprüchen über den Thoren 26, 1—12., über den Faulen 26, 13—16., über den Zänker 26, 20—22., über den Heimtückischen 26, 23—28., aber diese Form gehört mehr der Technik der Maschalsammlung, als der Technik der Maschaldichtung an.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Theilen der Sammlung, um die Spruchformen innerhalb ihrer Gränzen näher zu beleuchten und so ein kritisches Urtheil über den Ursprung der Sprüche, die sie enthalten, vorzubereiten. Um in keiner Weise ein solches Urtheil vorweg zu nehmen, folgen wir in Besprechung dieser einzelnen Theile der Anordnung der Sammlung. Da ist nun nicht zu läugnen, daß an dem einleitenden pädagogischen Theile 1, 7. bis Kap. 9. trotz des reichen und tiefen Inhalts sowohl die Kunstform des Maschal, als überhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervortritt. Dieser Theil besteht, wie wir bereits gezeigt haben, nicht aus eigentlichen Maschals, sondern aus 15 Maschalliedern oder, wenn man lieber will, Maschalreden, maschalartigen Lehrdichtungen. In dem Flusse dieser Reden laufen einzelne Maschals unter, welche als selbstständig gelten, oder, wie 1, 32. 4, 18 f., leicht verselbstständigt werden können. Wir treffen in den Maschalketten der Kap. 4. u. 9. auf synonyme (9, 7. 9. 10.), antithetische (3, 35. 9, 8.), eingedankige (3, 29. 30.) und synthetische (1, 7. 3, 5. 7.) Zweizeiler und auf mannichfach angelegte Vierzeiler (3, 9 f. 11 f. 31 f. 33 f.), aber das parabolische Schema ist gar nicht vertreten, einzelne Sprüche, wie 3, 27 f., sind ganz formlos, und abgesehen von dem oktastichischen Zahlenspruch 6, 16—19. legen sich die Gedanken, welche die Einheit einzelner Gruppen bilden, überall in solcher Breite auseinander, daß das Maß des eigentlichen Maschal weit überschritten wird. Der Karakter dieses ganzen Theiles ist nicht concentrirend, sondern entfaltend. Selbst die unterlaufenden Zweizeiler verläugnen diesen Karakter nicht; sie sind meistens mehr wie aufgelöste Tropfen, als wie Goldmünzen mit scharfem Umriß und festem Gepräge, z. B. Kap. 9. V. 7.:

> Wer den Spötter belehrt, erwirbt sich Schande,
> Und wer dem Frevler verweiset sein Laster.

Die wenigen Vierzeiler sind schon straffer, gedrungener, gerundeter, weil sie dem Streben in die Breite mehr Raum verstatten, z. B. 3, 9 f.:

> Ehre Jehova von deiner Habe
> Und von den Erstlingen all deines Einkommens,
> Und füllen werden sich deine Speicher mit Sättigung
> Und überströmen werden vom Most deine Kufen.

Aber über die Vierzeiler hinaus kennt der Verfasser keine Gränzen künstlerischen Ebenmaßes, die Rede strömt so lange, bis sie ihren Gegenstand ganz oder vorläufig erschöpft hat, sie ruht erst am Ziele ihres Weges und bewegt sich wieder aufathmend von da weiter. Man wird auch diesem dahineilenden Redestrom mit seinen frischen durchsichtigen Wellen die Schönheit nicht absprechen können; es ist aber eine eigenthümliche Schönheit, die denkbar größte Schönheit des rhetorisch zersetzten, aufgelösten, gleichsam aus seinem Verschlusse genommenen und weithin duftenden Maschal. Die fünfzehn Reden, in welchen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit selber auftritt, sind weder von ebenmäßig gemeiselter Form noch von ineinander geschmiedetem Zusammenhang, aber doch ein Liederkranz von innerer Einheit und wohlgeordneter Mannichfaltigkeit des Inhalts. Keine Beurtheilung dieses Stückes 1, 7. bis Kap. 9. kann meines Erachtens verfehlter seyn, als die Bertheau's, der hier weder Einheit des Inhalts noch Einheit des formellen Karakters anerkennt. Ein alttestamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit gibt es gar nicht, ebensowenig ein solches, welches mehr als dieses durchweg gleiches, formelles Gepräge hätte. Bertheau glaubt an einigen Stellen eine größere Kunst der Form beobachtet zu haben, aber er hat sich getäuscht. Allerdings finden sich mehrere Abschnitte, welche sich gerade in zehn Versen vollenden,

aber es ist bloßer Zufall, denn das erste Maschallied besteht aus Sinngruppen von 1, 2 und 10 Versen, das zweite aus 8 und 6 Versen, das dritte aus 10 und 12, das vierte aus 10 und 8, das fünfte aus 2 und 6 u. s. f. Die Zehnzahl der Verse kommt beiläufig sechsmal und wenn 4, 1—9. aus Peschito, 4, 20—27. aus LXX. zu ergänzen seyn sollte, achtmal vor, ohne daß man diese Dekaden als Strophen ansehen und ohne daß man einen Schluß auf einen besonderen Verfasser dieser dekadischen Stücke ziehen kann. In 1, 20—33. findet Bertheau sogar neben regelmäßigem Versbau eine genau eingehaltene künstliche Strophenbildung (3 × 4 Verse mit einem Nachhall von zweien). In diese Täuschung würde er nicht verfallen seyn, wenn er statt der masorethischen Verse die Stichen gezählt hätte. Das Unhaltbarste in Bertheau's sonst scharfsinniger und besonnener Untersuchung des Buches der Sprüche ist diese Verkennung der inhaltlichen und formellen Einheit von 1, 7. bis Kap. 9.

Wir gehen nun zum zweiten Theile der Sammlung über, dessen Ueberschrift משלי שלמה uns keinesfalls befremden kann, da die hier beginnende Spruchreihe, mit 1, 7. bis Kap. 9. verglichen, den Namen משלי mit besonderem Vorrecht für sich in Anspruch nehmen kann. Die 375 Sprüche, welche in der Theilsammlung 10—22, 16. ohne durchgreifenden Plan aneinander gereiht sind, nur nach mehr oder weniger hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen (s. Berth. S. XII), sind sammt und sonders Zweizeiler; denn jeder masorethische Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19, 19.) steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in nothwendigem Zusammenhange; jeder ist für sich ein kleines wohlgerundetes und geschlossenes Ganze. Eine scheinbare Ausnahme macht nur 19, 7., ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entstellten Reste eines verloren gegangenen Zweizeilers. Die LXX. hat hier zwei in unserem Texte fehlende Zweizeiler; der zweite Vers ist in unserem Texte nur noch verstümmelt vorhanden:

ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν,
ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται,

wahrscheinlich die falsche Uebersetzung von

מרע רבים ישלם־רע
מרדף אמרים לא ימלט

Ewald stellt den ursprünglichen Text anders her, der Sinn des von dem griech. Uebersetzer mißverstandenen Spruches ist aber von ihm richtig erkannt worden: „wer zu Viele zu Freunden hat, wird zu Schaden kommen, und wer leeren Worten (heuchelnder Freunde) nachgeht, nicht sich retten können." Nicht allein aber, daß alle diese Sprüche Zweizeiler sind, sie haben auch, zwar nicht ausnahmlos, aber doch in bei Weitem überwiegender Zahl einen gemeinsamen Karakter, nämlich den antithetischen. Zweizeiler von vorherrschend antithetischem Karakter stehen hier beisammen. Daneben sind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das synonyme 11, 7. 25. 30. 12, 14. 28. 14, 19. u. a. m., das eingedankige 14, 7. 15, 3. u. a. m., besonders in Sprüchen mit comparativem מן 12, 9. 15, 16. 17. 16, 8. 19. 17, 10. 21, 19. 22, 1. und mit steigerndem אף כי 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27., das synthetische 10, 18. 11, 29. 14, 17. 19, 13.; das parabolische aber am allerschwächsten, denn die beiden Sprüche 10, 26. 11, 22. sind die einzigen dieser Art und ich wüßte nicht, welche andere Bertheau noch anführen könnte. Wir werden weiter sehen, daß in einer anderen Theilsammlung des Buches die parabolischen Sprüche ebenso gehäuft beisammen stehen, als hier die antithetischen. Hier stehen fast überall die beiden Glieder der Sprüche als Satz und Gegensatz in kunstmäßigem Parallelismus; auch in den synonymen Sprüchen sind die beiden Glieder die parallel laufenden Strophen Eines Gedankens, in den synthetischen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgesetze des Kunstspruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht stattfindet, vielmehr beide Glieder erst einen vollständigen Satz bilden, sind nach Bertheau's richtiger Beobachtung Verse und

Glieder so gebaut, daß sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind.

Auf diese lange Reihe von Zweizeilern, welche sich als משלי שלמה geben, folgt Kap. 22, 17 bis 24, 22., eine Reihe von דברי חכמים, eingeführt durch eine Einleitung 22, 17—21., welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1, 7. bis Kap. 9. ist. Diese דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maschal vom Zweizeiler an 22, 28. 23, 9. 24, 7. 8. 9. 10. bis zum Maschalliede (über den Säufer) 23, 29—35. Zwischen diesen Gränzen ist der Vierzeiler am beliebtesten 22, 22 f. 24 f. 26 f.; 23, 10 f. 15 f. 17 f.; 24, 1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23, 4 f. 24, 13 f. und Sechszeiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11 f. finden sich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigstens je einer 22, 29.; 23, 6—8.; 23, 22—25. Bertheau findet einen Unterschied im Bau dieser Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zahl der Worte zählt, die in diesen und jenen einen Vers ausmachen, aber dieses Verfahren ist unberechtigt: daß der auffällig große masorethische Vers 24, 12. achtzehn Wörter enthält, daran ist der Dichter ganz unschuldig; im Sinne des Dichters ist 24, 11 f. ein Sechszeiler, und in der That ein sehr zierlicher, nichts weniger als überladen. Nicht die Wörter der masorethischen Verse, sondern die Stichen hat man zu zählen. Einen Unterschied dieser Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, indem ich dies thue, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen steigt die Wörterzahl der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt sich etwa sagen, daß die Zahl 2 (z. B. 23, 4 b.; 24, 8 a. 10 b.) hier verhältnißmäßig häufiger ist, und das hat allerdings darin seinen Grund, daß das Gleichmaß der Glieder oft sehr gestört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. Auf den ersten Anhang zu den משלי שלמה folgt 24, 23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה לחכמים überschriebener, welcher einen Sechszeiler 24, 23 b.—25., einen Zweizeiler V. 26., einen Dreizeiler V. 27., einen Vierzeiler V. 28 f. und ein Maschallied über den Faulen enthält V. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebnisses des Dichters, ähnlich wie Psalm 37, 35 f. Die Moral, die der Dichter aus dem erzählten Erlebnisse gezogen hat, ist in zwei Versen ausgedrückt, die wir schon 6, 10 f. lasen. Augenscheinlich treten diese beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, so durch ihre Schlußverse in die engste Beziehung zu der Einleitung 1, 7. bis Kap. 9.

Es folgt nun Kap. 25—29. die zweite große Reihe von משלי שלמה, zusammengestellt, wie die Ueberschrift sagt, auf Veranstaltung König Hiskia's. Sie zerfällt, wie es scheint, in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maschallied am Ende der beiden Anhänge steht, so scheint das Maschallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwischen den beiden Hälften dieser Spruchlese bilden zu sollen. Sie unterscheidet sich sehr scharf von der Kap. 10. beginnenden. Umfang der Stichen und mehr oder minder strenge Beobachtung des Parallelismus geben kein unterscheidendes Merkmal ab, es sind aber augenfällige andere vorhanden. In der ersten Lese waren ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt, hier auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10.; Vierzeiler 25, 4 f. 9 f. 21 f. 26, 18 f. 24 f. 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f., außerdem das erwähnte Maschallied. Die Art der Aneinanderreihung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in erster Lese, sie ist eben so planlos, doch finden sich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter wesentlicher Unterschied beider Sammlungen ist aber dies, daß in der ersten der antithetische Spruch das überwiegende Element war, hier der parabolische und besonders der emblematische; in Kap. 25—27. finden sich fast nur Sprüche dieses Schema's. Ich sage fast, denn ausschließlich solche Sprüche zusammenzustellen, ist nicht Plan des Sammlers, es finden sich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger synonyme u. dergl., als antithetische, und die Sammlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2. ein antithetischer Spruch, 25, 3. ein Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematischer Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8. ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vier-

zeiler mit negativ begründendem פֶּן, 25, 11. ein emblematischer Zweizeiler (goldene Aepfel in silbernen Kapseln — ein Wort gesprochen auf gehörige Weise). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in Kap. 28 u. 29. zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Sammlung 25, 2. 29, 27. sind antithetisch; aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, daß diese Sammlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zähle bei 137 masorethischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster Kap. 30. nach der Ueberschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh aus Massa (ממשא statt המשא), vielleicht einen Proselyten, zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger, unbewußt neutestamentlicher Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewußtseyn; ich glaube, daß Bertheau den masorethischen Text richtig gestellt hat, übersetze aber, anders abtheilend, so:

> Spruch des Mannes: ermüdet, o Gott, bin ich,
> Ermüdet, o Gott, und dahingeschwunden (וָאֻכָל),
> Denn blödsichtiger bin ich als irgend einer
> Und nicht Verstand der Menschen hab' ich,
> Und nicht gelernt hab' ich Weisheit,
> Daß ich Wissenschaft der Heiligen wüßte.
> Wer steigt gen Himmel und fährt hernieder?
> Wer hält in seiner Faust den Wind zusammen?
> Wer schnürt die Wasser in ein Tuch?
> Wer hat errichtet der Erde Enden alle?
> Was ist sein Name und was der Name seines Sohns?
> Ob du es weist!? —

Hierauf folgen einige eben so eigenthümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichthum und Armuth V. 7—9., ein Zweizeiler gegen Verläumdung V. 10., ein Priamel mit fehlendem Nachsatz V. 11—14., die unersättlichen Vier (eine Midda) V. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Sohn V. 17., die unbegreiflichen Vier V. 18—20., die unerträglichen Vier V. 21—23., die winzigen, aber klugen Vier V. 24—28., die stattlichen Vier V. 29—31., ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens V. 32 f. Zwei Maschallieder, selbst zwei Anhänge verschiedener Verfasser, bilden den Schluß des ganzen Buches: die Ermahnung der Mutter Lemuel's an diesen ihren königlichen Sohn, niedergeschrieben von Lemuel, dem König Massa's, 31, 2—9., und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannichfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Vertheilung auf die einzelnen Theile der Sammlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Theile betreffend, sich aus den in ihnen vorfindenden Spruchformen ziehen lassen. Wir knüpfen dabei an die Auffassung Ewald's an, welcher in den einzelnen Theilen der Sammlung die Hauptwendungen der Geschichte der Spruchdichtung vertreten sieht. Die משלי שלמה 10, 1 — 22, 16. gelten ihm als die älteste Sammlung, welche die denkbar einfachste und alterthümlichste Art der Spruchdichtung darstellt. Ihre Merkmale sind der ebenmäßige zweigliederige Vers, der vollkommen abgeschlossene, für sich verständliche runde Sinn desselben, der rasche Flügelschlag von Satz und Gegensatz. Die älteste Form des Kunstspruchs ist nach Ewald, wie wir uns ausdrücken würden, der antithetische Zweizeiler, wie er in 10, 1 — 22, 16. herrschend ist. Neben den antithetischen Zweizeilern finden sich jedoch hier auch andersartige; Ewald betrachtet den Gegensatz der beiden Glieder so sehr als das ursprüngliche Grundgesetz des Kunstspruchs, daß jene andersartigen Zweizeiler ihm schon das Abnehmen der inneren Kraft des zweigliederigen Verses, das schon anfangende Erschlaffen der Kunst in ihren ältesten Gränzen und Gesetzen und den Uebergang in eine neue Weise bezeichnen. In den משלי שלמה Kap. 25—29., der späterer Sammlung, ist jene strenge Bildung des Verses schon in voller Erschlaffung und Auflösung begriffen; der Gegensatz des Sinnes

der Glieder erscheint hier nur ausnahmsweise, die Kunst wendet sich von der gedrungenen Fülle und Stärke der Darstellung mehr zur Ausschmückung des Gedankens durch starke, auffallende Bilder und Redensarten, zur zierlichen Malerei gewisser Sittenzustände und Lebenserscheinungen, und jemehr der Kunstspruch von dem Anhauche eines kräftigen Dichtergeistes verlassen wird, desto stärker nähert er sich wieder dem Volkssprüchwort; das runde Ebenmaß der zwei Glieder schwindet, weniger durch Verkürzung des einen von beiden, als durch zu große Dehnung und durch Erweiterungen des zweigliederigen Spruches bis zu längeren Ermahnungen zum sittlichen Leben und dahin einschlagenden Schilderungen. Damit tritt die Spruchdichtung wesentlich in eine verschiedene Gestalt und Art. „Während sie an innerer, scharfer Kürze und Kraft verliert, sucht sie durch den zusammenhängend belehrenden Vortrag, durch ausführliche Schilderung und mehr das Einzelne ganz erschöpfende Darstellung wieder zu gewinnen; ihre kühn abgerissene, strenge und doch einfach schöne Form zerreißend, erhebt sie sich zu rednerischer Gewandtheit, zum Versuche hinreißender Beredtsamkeit, wobei zwar das eigentlich Dichterische und Künstlerische allmählig zerrinnt, die Wärme aber und leichte Verständlichkeit steigt." In Kap. 1—9. der Einleitung, der älteren Sammlung, und 22, 17—25, 1., der von einem späteren Vorredner eingeleiteten ersten Hälfte des Nachtrags zur älteren Sammlung (Kap. 25—29. ist die zweite Hälfte), ist die große Veränderung vollendet, deren Werden die spätere Sammlung von משלי שלמה Kap. 25—27. offenbarte. Das Ebenmaß der zwei Versglieder ist hier völlig geschwächt, der einzelne Spruch kommt beinahe nur noch als Ausnahme vor, die Spruchdichtung ist in Ermahnen und Predigen übergegangen und um Vieles leichter und geschmeidiger, flüssiger und faßbarer geworden. „Wirklich steht nicht bloß Verlust auf Seiten dieser späteren Gestalt der Spruchdichtung: während sie die treffende spitze Kürze, die innere Fülle und gedrängte Kraft der alten Sprüche auf immer einbüßt, hat sie schon an Wärme, Eindringlichkeit und Faßlichkeit gewonnen; die Weisheit, welche zuerst nur ihr Wesen und ihren Inhalt in unendlicher Mannichfaltigkeit erkennbar zu machen strebt, endet damit, daß sie, sicher und klar geworden, nun auch sich inniger und dringender an die Menschen wendet." In den ganz äußerlich angehängten späteren Zusätzen Kap. 30—31. ist die Spruchdichtung bereits vollkommen in kleine niedliche Schilderungen einzelner sittlicher Wahrheiten zerfallen. Während das Schöpferische zurücktritt, wendet sich aller Fleiß auf die überraschende Ausführung und neue, überlegt künstliche Darstellung.

Diese Anschauung des Entwickelungsganges der Spruchdichtung ist einer der Hauptbestimmungsgründe des Urtheils Ewald's über Salomonisches oder Nichtsalomonisches in der Sammlung. In Kap. 10, 1—22, 16. ist nach seinem Urtheil zwar nicht alles altsalomonisch, unmittelbar und in der gegenwärtigen Gestalt von Salomo verfaßt, aber der Hauch salomonischen Geistes belebt und hält Alles, was etwa später sich angeschlossen und von anderen und späteren Dichtern abstammt. Die meisten Sprüche der späteren Sammlung aber (Kap. 25—29.) sind nicht viel älter als die Zeit Hiskia's, doch findet sich in ihr auch einiges Salomonische und Nächstsalomonische, die Sammlung reicht mit ihren Armen zum Theil wirklich, wie das משלי שלמה der Ueberschrift besagt, in die salomonische Zeit zurück. Dagegen findet sich in der Einleitung Kap. 1—9. und in der ersten Hälfte des Nachtrags (22, 17—25, 1.) auch nicht ein einziger Spruch mehr aus der salomonischen Zeit; beide Stücke gehören zweien Dichtern des siebenten Jahrhunderts an, einer neuen Zeit, in welcher die Lehrdichter aus eigener Schöpfung längere Stücke zu den älteren salomonischen Sammlungen hinzudichteten. Noch später sind die vier kleinen Stücke 30, 1—14. 15—33. 31, 1—9. 10 ff.; sie können nicht vor dem Ende des siebenten oder dem Anfange des sechsten Jahrhunderts gedichtet seyn.

Wir erkennen das Anregende und Ansprechende dieser Ansichten Ewald's über die Ursprünge des Buches dankbar an, können sie aber doch größtentheils nicht probehaltig und annehmbar finden. Geben wir zu, daß Ewald die Geschichte der Spruchdichtung im Allgemeinen richtig construirt hat, so ist der Schluß, daß Sprüche, welche die Merk=

male der ältesten Spruchdichtung an sich tragen, der salomonischen, die anderen der näheren oder ferneren nachsalomonischen Zeit angehören, doch ein sehr trüglicher. In diesem Falle müßte Vieles im Spruchbuche Sirach's salomonisch seyn, und die משלי אסף von Isaak Satanow, dem Zeitgenossen Moses Mendelsohn's, und andere von Leopold Dukes in seiner Rabbinischen Blumenlese (1844) und in seiner Schrift zur rabbinischen Spruchkunde (1851) besprochenen talmudischen und mittelalterlichen Spruchsammlungen möchten vielleicht um Jahrtausende zurückdatirt werden. Neben dem allgemeinen Entwickelungsgange ist ja auch die Individualität des Dichters in Anschlag zu bringen; ein alter Dichter kann neben formell Vollendetem Unvollkommenes hervorbringen, was einer gesunkenen Kunstperiode anzugehören scheint, und ein späterer Dichter kann erfolgreich mit dem Gediegensten des Alterthums wetteifern. Aber auch die Ewald'sche Construktion des Entwickelungsganges der Spruchdichtung ist zum Theil mißlungen. Daß der zweigliederige Vers die älteste Form des Kunstspruches ist, wollen wir nicht bestreiten, aber daß es der zweigliederige antithetische Vers sey, ist eine unbeweisbare Voraussetzung, und daß Salomo nur antithetische Zweizeiler gedichtet habe, ist eine geradezu abgeschmackte Behauptung, welcher Keil (S. 398) mit Recht entgegenhält, daß einerlei Form und einerlei Inhalt Zeichen der Armuth, der geistigen Beschränktheit und Einseitigkeit ist. Es gibt auch andere Arten des Parallelismus, die nicht minder schön und kräftig sind, als der antithetische, und auch andere Spruchformen, als den Zweizeiler, in welchem der Lehrgedanke, der beim besten Willen sich in keinen Zweizeiler zwängen läßt, sich nothwendigerweise in das Zweigwerk einer größeren Zeilenzahl spalten muß. Sodann muß ich Keil auch darin beistimmen, daß Ewald's Behauptung, in der hiskianischen Sammlung sey die strenge Bildung des Kunstspruchs in voller Auflösung begriffen, eine gewaltige Uebertreibung enthält. Wenn die erste Lese 10, 1—22, 16. nur zwei Bildsprüche enthält (10, 26. 11, 22.), während es doch ganz thöricht wäre, diese zwei, weil es Bildsprüche sind, Salomo abzusprechen oder ihn nur für den Verfasser dieser zwei zu halten, so versteht es sich von selbst, daß die hiskianische Sammlung, die sich vorzugsweise in Zusammenstellung von Bildsprüchen gefällt, eine Menge Sprüche enthalten muß, in welchen eine andere Art des Parallelismus herrscht, welche das Aussehen loserer Verknüpfung hat. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Salomo, der für die größten und kleinsten Naturgegenstände ein offenes, durchdringendes Auge hatte, viel solcher Bildsprüche gedichtet haben wird? Und ist z. B. der Spruch: „Glasur von Silberschlacken auf irdenen Scherben, liebeglühende Lippen und ein boshaft Herz", minder schön, kräftig und Salomo's würdig, als irgend welcher antithetischer Zweizeiler? Wenn Ewald sich vorstellt, daß die 3000 Sprüche, die Salomo gedichtet hat, alle nach dieser Einen Schablone verfertigt gewesen sind, so sind wir vielmehr von vornherein überzeugt, daß die Spruchdichtung Salomo's, welche den Zwei- und Vierzeiler bereits als Spruchform vorfand, sowohl innerhalb der Gränzen des Zweizeilers die bunteste Mannichfaltigkeit des Gedanken- und Maßverhältnisses entfaltet, als innerhalb des Maschal überhaupt die ganze Leiter vom Zweizeiler bis zum Achtzeiler und umfänglicheren Spruchgedicht durchlaufen haben wird. So wenig wir aber Ewald's Kriterien, die er an die beiden Sammlungen 10, 1—22, 16 und 25—29. anlegt, für richtig halten können, so treffend ist seine Zeichnung der in Kap. 1—9. 22, 17 ff. uns entgegentretenden Gestalt und Art der Spruchdichtung und so beachtenswerth seine Folgerung, daß diese Stücke einer neuen, jüngeren Zeit der Spruchdichtung angehören. Da 22, 17—21. offensichtlich ein von Salomo verschiedener jüngerer Dichter eine Reihe von דברי חכמים einführt, so ist es möglich, ja nicht unwahrscheinlich, daß derselbe oder, wie Ewald meint, ein anderer, etwas älterer Dichter in 1, 7—Kap. 9. die von 10, 1. an folgenden משלי שלמה einleitet.

Wenn aber Salomo nicht bloß Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler und so weiter verfaßt hat, so befremdet es, daß in der ersten Sammlung 10—22, 16. ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht bloß Gegensatz- sondern mit gleicher

Vorliebe Bildsprüche verfaßt hat, so ist es gleich befremdend, daß in der ersten Sammlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen Kap. 25—29. vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnißmäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, daß beide Sammlungen, nicht bloß die zweite, von den אנשי חזקיה veranstaltet und daß sämmtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Theilsammlungen vertheilt worden seyen. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müßte man dann die ziemlich große Anzahl antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Sammlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Sammlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so läßt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom urspünglichen Sammler oder auch von einem späteren Erweiterer der Sammlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חזקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zahl der von Salomo verfaßten und also wohl auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Sammlung wäre, der Stempel seiner planmäßig ordnenden Weisheit an ihr sichtbar seyn würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verf. ist gewiß nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1, 7—Kap. 9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה 1, 1—6. nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1, 7—Kap. 9. nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verf. des Buchtitels zum Zwecke der Einleitung zu den von 10, 1. an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muß ein und derselbe Verf. gewesen seyn, welcher die משלי שלמה 10, 1—22, 16. herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1, 7—Kap. 9. hinzugedichtet und ihnen die דברי חכמים 22, 17 bis 24, 22. angehängt hat; der zweite Sammler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24, 23 ff. und dann die hiskianische Lese salomonischer Sprüche Kap. 25—29., vielleicht auch, damit das Buch ähnlich wie in seiner ursprünglichen Form schlösse, die nichtsalomonischen Spruchgedichte Kap. 30 f. angehängt. Wir behaupten noch nicht, daß das Buch so entstanden ist, nur dies, daß es, vorausgesetzt den nichtsalomonischen Ursprung von 1, 7—Kap. 9., nicht wohl anders entstanden seyn kann. Aber von Neuem erhebt sich, und noch verstärkter, die Frage des Befremdens: wie war es möglich, daß der erste Sammler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle parabolischen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomo's als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund dieser befremdenden Erscheinung kaum in etwas Anderem finden können, als in dem Urtheil des Verfassers der ersten Sammlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmacke als bestimmendem Motiv in seiner Auswahl. Denn wie man auch über Quelle und Entstehungsweise der beiden Sammlungen denken möge, immer setzt die zweite, wie sie vorliegt, die erste voraus, und das Befremdende in der Selbstbeschränkung des Verfassers dieser kann nur in der Freiheit seinen Grund haben, welche diese seiner Subjektivität verstattete.

Ehe wir nun die Stylweisen und Lehrtypen des Buches und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, näher betrachten, zieht eine andere Erscheinnng innerhalb desselben, welche vielleicht über die Entstehungsweise der eigentlichen Sammlungen uns Aufschluß gibt, jedenfalls jetzt, wo wir uns ein Urtheil zu bilden begriffen sind, nicht länger unbeachtet bleiben darf, unsere Aufmerksamkeit auf sich.

III. Die Wiederholungen im Buch der Sprüche. Wir finden nicht allein in verschiedenen Theilen der Sammlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Theile Sprüche, die sich gleich- oder ähnlich lautend ganz oder theilweise wiederholen. Ehe wir ein Urtheil fällen können, werden wir die Erscheinung uns so genau als möglich bekannt machen müssen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22, 16., denn diese

Sammlung ist im Verhältniß zu Kap. 25—29. jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Sammlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14, 12 = 16, 25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgeändertem Ausdruck: 10, 1 = 15, 20; 16, 2 = 21, 2; 19, 5 = 19, 9; 21, 9 = 21, 19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10, 2 = 11, 4; 13, 14 = 14, 27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10, 15 = 18, 11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10, 6 = 10, 11; 10, 8 = 10, 10; 15, 33 = 18, 12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11, 13 = 20, 19; 11, 21 = 16, 5; 12, 14 = 13, 2; 14, 31 = 17, 5; 19, 12 = 20, 2; vgl. auch 16, 28. mit 17, 9. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, daß sich großentheils sagen läßt, daß die äußere oder innere Aehnlichkeit der Umgebung den Sammler veranlaßt hat, den einen Spruch hierhin und den anderen dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16, 25. 19, 5. 9. hat, weiß ich nicht zu sagen); sodann daß der früher stehende Spruch großentheils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpaares ist meistens ein synonymer Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewöhnlich antithetischen weiter ausführt, vgl. 18, 12 mit 15, 33; 18, 11 mit 10, 15; 20, 19 mit 11, 13; 16, 5 mit 11, 21; 20, 2 mit 19, 12, auch 17, 5 mit 14, 31., wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13, 2. vergl. mit 12, 14., wo dieselbe Zeile das erstemal mit einem synonymen, das zweitemal mit einem antithetischen verbunden ist; indeß ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, daß der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir gehen nun, um weitere Schlüsse zu ziehen, zu der zweiten Sammlung Kap. 25—29. über. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Sammlung unverhältnißmäßig weniger Wiederholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet sich fast gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29, 20 = 26, 12.; Sprüche aber wie 28, 12. 28. 29, 2. sind, ungeachtet der partiellen Aehnlichkeit, gleich ursprünglich. Dagegen finden sich in dieser zweiten Sammlung zahlreiche Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen aus der ersten: 1) ganze, völlig (abgesehen von bedeutungslosen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25, 24 = 21, 9; 26, 22 = 18, 8; 27, 12 = 22, 3; 27, 13 = 20, 16; 2) ganze sinngleiche Sprüche mit etwas umgewandeltem Ausdruck: 26, 13 = 22, 13; 26, 15 = 19, 24; 28, 6 — 19, 1; 28, 19 = 12, 11; 29, 13 = 22, 2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verschiedenen Zeile: 27, 21 = 17, 3; 29, 22 = 15, 18; vergl. auch 27, 15 mit 19, 13. Vergleicht man diese Sprüche mit einander, so kann es bei manchen, z. B. bei 27, 21 = 17, 3; 29, 22 = 15, 18., ungewiß bleiben, auf welcher Seite die Priorität ist; bei anderen aber hat ohne Zweifel die hiskianische Sammlung die Urgestalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: so bei 26, 13. 28, 6. 19. 29, 13. 27, 15. in Verhältniß zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf solche Wiederholungen, wie in den beiden Lesen salomonischer Sprüche. In 1, 7 — Kap. 9. findet sich 2, 16. wenig verändert noch einmal 7, 5., und 3, 15. kehrt 8, 11. wieder; nicht erwähnenswerth ist 9, 10a = 1, 7a., und 9, 4. 16. hierher zu ziehen, wäre abgeschmackt. In dem ersten Nachtrage von דברי חכמים 22, 17 — 24, 22. wiederholen sich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23, 3. 6.; 23, 10. u. 22, 28.; 23, 17 f. u. 24, 13 f.; 22, 23. u. 23, 11.; 23, 17. u. 24, 1. Daß in solchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen ist, setzt das Verhältniß von 24, 19. zu Ps. 37, 1., vgl. auch 24, 20. mit Ps. 37, 38., außer Zweifel. Finden sich hier ähnlich lautende Sprüche mit überlieferungsgemäß salomonischen, so ist die Priorität voraussetzlich auf Seite der letzteren, wie 23, 27. vgl. 22, 14; 24, 5 f. vgl.

11, 14.; 24, 19 f. vgl. 13, 9., in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Voraussetzung handgreiflich ist. Innerhalb des zweiten Nachtrags von דברי חכמים 24, 23 ff. lassen sich seiner Kürze wegen keine Wiederholungen erwarten, doch ist gleich der Anfang 24, 23 b. aus einem salomonischen Maschal 28, 21. wiederholt, und 24, 33 f. sind wörtlich wie 6, 10 f., die Priorität ist voraussichtlich auf Seiten des Dichters von 1, 7.—Kap. 9., wenigstens des Maschals in der Gestalt, in welcher er es mittheilt. Die Anhänge Kap. 30—31. bieten für die Erscheinung, die wir hier besprechen, nichts Bemerkenswerthes, und wir können also nun an die Frage gehen, welche Einsicht in die Entstehungsweise der vorliegenden Sprüche und Spruchlesen uns die gemachten Beobachtungen gewähren.

Aus den zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen der ersten Sammlung von משלי שלמה in der hiskianischen schließen wir, wie aus einem anderen Grunde zu Ende des vorigen Abschnitts unserer Untersuchung, daß beide Sammlungen verschiedene Verfasser, mit anderen Worten: daß nicht beide die אנשי חזקיה zu Verfassern haben. Zwar beweisen die Wiederholungen an sich noch nicht gegen die Einheit des Verf., denn es finden sich ja auch innerhalb der einzelnen Sammlungen selbst Wiederholungen trotz der Einheit ihrer Verfasser. Wenn aber zwei Spruchlesen ohnedies so mannichfach andersartig sind, wie 10,1—22,16. und Kap. 25—29., so wird das schon von vornherein Wahrscheinliche durch solche Wiederholungen fast zur Gewißheit erhoben. Aus der großentheils abweichenden Gestalt, in welcher die hiskianische Sammlung Sprüche und Spruchtheile, die auch in der ersten sich vorfinden, mittheilt, und aus ihrer sonstigen Selbstständigkeit schließen wir weiter, daß die Männer Hiskia's das Uebereinstimmige nicht aus der ersten Sammlung entnommen, sondern wie der Verf. dieser aus den Quellen geschöpft haben. Da man aber nicht einsieht, warum die Männer Hiskia's eine so große Anzahl sicher ächt salomonischer Sprüche, welche nach Abzug der verhältnißig wenigen wiederholten übrig bleibt, beiseite liegen gelassen haben sollten (denn diese Umgehung erklärt sich nicht daraus, daß sie auswählten was für ihre Zeit schicklich und heilsam war), so halten wir uns weiter zu dem Schlusse berechtigt, daß ihnen die andere Sammlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, diese ältere Sammlung zu ergänzen, sie berücksichtigten aber ihr Bestehen und wollten ihr, ohne sie überflüssig zu machen, ein ähnliches Volksbuch an die Seite stellen. Die verschiedene Auswahl in beiden Sammlungen hat in der verschiedenen Abzweckung derselben ihren im Großen und Ganzen nachweisbaren Anlaß. Die erste Sammlung beginnt mit dem Spruche: „Ein weiser Sohn erfreut den Vater und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer", die andere mit dem Spruche: „Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforschen." Die eine Sammlung will ein Buch für die Jugend seyn und wird dieser in der großen Einleitung 1, 7—Kap. 9. gewidmet; die andere ist ein Volksbuch, wie es der Zeit Hiskia's frommte („Salomonis Weisheit in Hiskiastagen", wie Stier sie treffend benannt hat), und nimmt deshalb seinen Anlauf nicht, wie die andere, an dem Pflichtverhältnisse des Kindes, sondern des Königs. Wenn auch nicht Alles in den beiden Sammlungen in bewußter Beziehung auf diese verschiedenen Werke steht, so haben die Sammler wenigstens wie in den ersten so in den letzten Sprüchen (vgl. 22, 15. mit 29, 26.) diese Zwecke noch vor Augen. Auch über die Zeit, in welcher die erste Sammlung angefertigt ist, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermuthung an die Hand. Mehrere Spruchpaare, die sie enthält, stellen uns wesentlich dieselben Sprüche in älterer und jüngerer Gestalt vor Augen. Keil hält nun freilich auch die weniger originell scheinenden Sprüche für altsalomonisch; er macht darauf aufmerksam, daß ein und derselbe Dichter denselben Gedanken nicht immer gleich kurz, prägnant, treffend ausspreche, und behauptet, daß selbst eigentliche Aenderungen und Ueberarbeitungen einzelner Sprüche von Salomo selbst ausgegangen seyn können. Möglich ist das, aber erwägt man, daß auch davidische Psalmen nach- und umgedichtet worden sind und daß in den

דברי חכמים sich nach= und umgedichtete salomonische Sprüche finden, ferner daß vor allen Dichtungen Sprüche der Abwandelung unterliegen und zur Nachbildung und Umbildung einladen, so wird man es nicht wahrscheinlich finden. Man wird lieber annehmen, daß zwischen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomo's und der Veranstaltung der 10 — 22, 16. vorliegenden Sammlung eine geraume Zeit verflossen war, in welcher das altsalomonische Maschal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenschößlingen getrieben hatte, und daß der Sammler solche mittelbar salomonische Sprüche mit den unmittelbar salomonischen unbedenklich zusammengesellte. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden salomonischer Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden diese Frage verneinen müssen, denn war jene Unzahl salomonischer Sprüche an sittlich=religiösem Werthe den uns erhaltenen gleich, so lassen sich weder die vielen Wiederholungen innerhalb der ersten Sammlung, noch die verhältnißmäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Die Männer Hiskia's stellten ihre salomonische Spruchlese zwar nahe an 300 Jahre nach Salomo zusammen, aber es ist kein Grund vorhanden, das altsalomonische Spruchbuch in damaliger Zeit für untergegangen zu halten. Vielmehr läßt sich aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unserer Sammlungen hinüberstreifen (Landwirthschaft, Kriegskunst, Hofleben u. dergl.) und aus Salomo's Vorliebe für die Mannichfaltigkeit des Natur= und Weltlebens mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß seine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute, als die vorliegende gewährt haben werden. Ist aber die erste Sammlung in einer Zeit entstanden, in welcher die alten salomonischen Sprüche sich bereits durch neue Zusammenstellungen, Umbiegungen, Nachahmungen bedeutend vervielfältigt hatten, so wird wohl keine Zeit ihrer Entstehung angemessener gelten können, als die Zeit Josaphat's, des Königs, der bald im Anfange seiner Regierung (64 Jahre nach Salomo's Tode) sich mit großem Eifer des Volksunterrichts annahm und in dessen Zeit auch die Psalmenpoesie manches herrliche und der damaligen Zeit Würdige hervorbrachte. Vielleicht gelingt es uns, diese Vermuthung weiterhin noch tiefer zu begründen.

Dieses in der Zeit zwischen Salomo und Hiskia erschienene Spruchbuch reichte von 1, 1—24, 22. unseres kanonischen Werkes; die משלי שלמה 10, 1—22, 16., die den Haupttheil, den Kern desselben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1, 7 — Kap. 9., in welcher der Sammler sich selbst als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geistes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22, 17 — 24, 32. umschlossen. Einen solchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfasser 1, 6. zwar nicht an, aber er läßt sich nach diesen Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22, 17—21. ist wie ein Nachtrag der großen Einleitung, entsprechend dem geringeren Umfange dieses Anhangs. Das Werk trägt im Großen und Ganzen den Stempel der Einheit; denn noch in dem letzten, es sehr angemessen abschließenden Spruche (24, 21 f.: „Fürchte Jehova, mein Sohn, und den König" 2c.) ist der Grundton festgehalten, den der Verf. von Anfang angeschlagen hat. Ein späterer Sammler der nachhiskianischen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hiskianischen Lese und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Gesetze der Analogie auf 22, 17 — 24, 22. zunächst folgen ließ. Die Uebereinstimmung der Ueberschriften 24, 23. 25, 1. begünstigt wenigstens die Annahme, daß diese Anhänge von Einer Hand herrühren. Der Umstand, daß die דברי חכמים 22, 17 — 24, 22. in zweien ihre Sprüche auf die ältere Sammlung salomonischer Sprüche, die דברי חכמים 24, 23. dagegen durch 24, 23. auf die hiskianische Sammlung und durch 24, 33 f. auf die Einleitung 1, 7 — Kap. 9. zurückweisen, verstärkt die naheliegende Vermuthung, daß mit 24, 23. eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es ist kein Grund vorhanden, diesem zweiten Sammler die Nachträge Kap. 30—31. abzusprechen; vielleicht suchte er, wie schon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluß des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Lese der משלי שלמה, so hat nun auch die hiskianische Sprüche der

Weisen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung steht inmitten würdiger Umgebung. Der zweite Sammler unterscheidet sich vom ersten dadurch, daß er sich nirgends selbst als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daß das Spruchgedicht vom braven Weibe 31, 10 ff. sein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieser Vermuthung ist nicht vorhanden.

Nach dieser Zwischenuntersuchung, auf welche uns die Wiederholungen im Buche geführt haben, wenden wir uns nun unserem Plane gemäß zur Untersuchung desselben aus dem Gesichtspunkte seiner Sprachform und seines Lehrinhalts, und sehen zu, ob die bisher gewonnenen Ergebnisse, die nur erst vorläufig als solche gelten können, sich auf diesem weiteren Untersuchungswege befestigen und vielleicht näher bestimmen.

IV. Das Buch der Sprüche von Seiten seiner mannichfaltigen Stylweisen und Lehrtypen. Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Verhältniß, in welchem hinsichtlich der Sprachform die Spruchlesen Kap. 10—22, 16. und Kap. 25—29. zu einander stehen. Ist der Grundstock dieser beiden Spruchlesen wirklich altsalomonisch, so wird sich wesentlich gleiches sprachliches Gepräge an ihnen nachweisen lassen müssen. Abzusehen ist dabei natürlich von den ganz oder theilweise dieselbigen Sprüchen. Wenn חדרי בטן ein in der ersten Sammlung beliebtes (18, 8. 20, 27. 30.), vielleicht von Salomo selbst gemünztes Redebild ist, so kann, daß dieses Redebild sich auch 26, 22. findet, nicht in Anschlag kommen, da in 26, 22. sich der Spruch 18, 8. wiederholt. Nun ist allerdings nicht zu läugnen, daß in der ersten Sammlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hiskianischen Sammlung wieder anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wieder antrifft. Ewald zählt Spr. S. 3 f. solche Ausdrücke auf, um zu beweisen, daß das altsalomonische Sprachgut sich mit geringen Ausnahmen nur in der ersten Sammlung finde. Aber sein Verzeichniß schmilzt, genau besehen, um mehrere Ausdrücke zusammen. Daß manche dieser Ausdrücke sich auch in der Einleitung 1, 1—Kap. 9. finden, beweist freilich gegen ihn gar nichts. Aber מרפא 12, 18. 13, 17. 14, 30. 15, 4. 16, 24. findet sich auch 29, 1., רֹדֵף 11, 19. 12, 11. 15, 19. 19, 7. auch 28, 19., נרגן 16, 28. 18, 8. nicht bloß 26, 22., sondern auch 26, 20., לא ינקה 11, 21. 16, 5. 17, 5. auch 28, 20; diese Ausdrücke beweisen also für, nicht gegen die sprachliche Einheit der beiden Sammlungen. Das Verzeichniß der beiden Sammlungen gemeinsamer Ausdrücke ließe sich bedeutend vermehren, z. B. נִפְרַע 29, 18. wie 13, 18. 15, 32., אָץ 19, 2. 21, 8. 28, 20. 29, 19., מִדְיָנִים 21, 9. (25, 24.). 21, 19. 23, 29. 26, 21. 27, 15. Mag es also immerhin auffällig seyn, daß die Redebilder מקור חיים 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22. und עץ חיים 11, 30. 13, 12. 15, 4., so wie die Ausdrücke מְחִתָּה 10, 14. 15. 13, 3. 14, 28. 18, 7; 10, 29. 21, 15., יפיח 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9., סִלֵּף 13, 6. 19, 3. 21, 12. 22, 12. und סֶלֶף 11, 3. 15, 4. ꝛc. sich nur in der ersten Sammlung und nicht in der hiskianischen finden, ein schlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Ursprungs der Sprüche beider Sammlungen ist das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgestellte Erscheinung, daß Sprüche, die mit יֵשׁ anfangen (z. B. 11, 24 יש מפזר ונוסף עוד: Manchen gibt's, der verschwendet und dabei noch gewinnt) ausschließlich der ersten Sammlung eigen sind, kann uns daran nicht irre machen; es ist das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verf. dieser Sammlung mit Vorliebe zusammengelesen hat, so wie er alle parabolische Sprüche außer den zweien 10, 26. 11, 22. übergangen hat. Wenn auch mit יש gebildete Sprüche sich nur in der ersten finden, so ist dagegen das parabolische ו und das sprüchwörtliche gleichsam ein Erlebniß berichtende Perfekt (vergl. in der zweiten Sammlung außer 26, 13. 27, 12. 29, 13. noch 28, 1. 29, 9.), wofür Döderlein (Reden u. Aufsätze 2, 316) den treffenden Ausdruck aoristus gnomicus geprägt hat, beiden Sentenzen gemein. Eine andere Bemerkung Ewald's, Jahrb. 11, 28, daß breitgedehnte Sprüche mit איש ausschließlich der hiskianischen Sammlung eigen seyen (29, 9. 3. 25, 18. 28.) bestätigt sich vollends nicht; man lese nur 16, 27—29., wo drei Sprüche mit איש zusammenstehen und 20, 6.,

wo איש eben so wie 29, 9. in Einem Spruche zweimal vorkommt. Wir halten also gegen Ewald die sprachliche Einheit der beiden Sammlungen fest, aber auch die neuerdings von Keil gegen ihn vertheidigte sprachliche Einheit von 1, 1—Kap. 9. mit diesen beiden? Es ist wahr und verdient alle Beachtung, daß sich eine Einheit des Wort- und Begriffsschatzes zwischen 1, 1—Kap. 9. und 10—22, 16. nachweisen läßt, welche die Einheit von 10—22, 16. und Kap. 25—29. noch bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist mit der ersten Sammlung auf's Engste verbunden durch den gleichen Gebrauch, von אָגַר, אישון von tiefer Finsterniß 7, 9. 20, 20., אחרית, אכזרי 5, 9. 17, 11. בינה u. תבונה, זרה Buhlerin, חסר לב, חרש רע, יוסיף לקח 1, 5. 9, 9. 16, 21. 23. יפיח, נלוז, מדנים, מרפא, נִסַּח fortgerissen werden 2, 22. 15, 25., לא ינקה, הֵעֵז, עץ חיים, ערב u. תקע nebeneinander, הפיק sehr häufig, לרע, לתיים u. לתאם, קרץ mit den Augen zwinken 6, 13. 10, 10., קֶרֶת 8, 3. 9, 3. 14. 11, 11., ראשית, רפאים, שכל טוב 3, 4. 13, 15., ישכנו ארץ 2, 21, 10, 30., שלח מדון, תהפכות, תורה Unterweisung, תושיה, תחבולות, und das sind nicht die einzigen Berührungen beider Stücke, die einem aufmerksamen Leser aufstoßen werden. Dieses von 1, 1—9, 18. sich gleichbleibende Verhältniß zu 10, 1—22, 16. ist ein starker Beweis für die von Bertheau angezweifelte eigene, innere Einheit jenes Stückes. Aber werden wir daraus mit Keil den Schluß ziehen, daß die Einleitung nicht minder altsalomonisch sey als 10, 1—22, 16.? Der Schluß liegt nahe, aber wir ziehen ihn doch nicht. Denn neben diesen Berührungen steht nicht Weniges, was der Einleitung gegenüber den משלי שלמה ausschließlich eigenthümlich ist: die Ausdrücke מזמה sing. 1, 4. 3. 21., ערמה 1, 4. 8, 5. 12. und מליצה 1, 6., מעגל 2, 9. 4, 11. 26. u. מעגלה 2, 15. 18. 5, 6. 21., אישון Augapfel 7, 2. 9. und גרגרות, die Vb. אָתָה 1, 27., פִּלֵּס ebnen 4, 26. 5, 6. 21. u. שָׂטָה 4, 15. 7, 25. Eigenthümlich in diesem Stücke ist die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung, wie Versammlung und Gemeinde 5, 14., liebliche Hindin und reizende Gazelle 5, 19., vgl. 5, 11. 6, 7. 7, 9. 8, 13. 31. Dieser Gebrauch ist aber nur ein Zug in dem von 10, 1—22, 16. sowohl als von Kap. 25 bis 29. durchaus verschiedenen stylistischen Grundkarakter dieses Stückes, seiner aufgelösten, in die Länge und Breite sich ergießenden, in Wiederholungen sich gefallenden, selbst den synonymen Parallelismus bis zum Gleichlaut verschwemmenden Form (vergl. z. B. 6, 2.), die wir, weil sprachliche und poetische Form hier unzertrennlich sind, schon im zweiten Abschnitt unserer Untersuchung besprochen haben. Diese Grundverschiedenheit der ganzen Haltung fordert trotz jener zahlreichen sprachlichen Berührung für 1, 1 bis Kap. 9. einen von Salomo verschiedenen, und zwar einen jüngeren Verfasser. Hält man dieses fest, so finden jene Berührungen im Zusammenhange unserer Ergebnisse die befriedigendste Erklärung. Der hochbegabte Verfasser der Einleitung hat seinen Styl, ohne zum sklavischen Nachahmer zu werden, an den salomonischen Sprüchen gebildet. Und warum treffen seine Parallelen zu diesen fast alle die Spruchlese 10, 1—22, 16. und nicht Kap. 25—29? Weil er jene, nicht diese, herausgegeben und sich besonders in den Sprüchen, die er 10, 1—22, 16. zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wieder, diese sind großentheils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19, 27. vgl. 27, 11. als Keime der Mahnreden an den Sohn und 14, 1. als Anlaß zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit Kap. 9. ansehen. Ueberhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schriftthum. Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1, 7—Kap. 9. nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9. vgl. 11, 18—21. wiederklingen? Die ganze Eigenthümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1, 7—Kap. 9. sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die תורה des mosaischen Gesetzes, so sucht dieses die תורה der salomonischen Sprüche zu versinnlichen und dem heranwachsenden Israel in's Herz zu prägen.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Style der beiden Anhänge 22, 17—24, 22.

und 24, 23 ff. bestätigt, daß der erstere das vom Verf. der großen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloß, der letztere von einem anderen Verf. zugleich mit der hiskianischen Sammlung angeschlossen worden ist. Bertheau faßt beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22, 17—21. dem Verfasser der großen Einleitung 1, 7 — Kap. 9. ab. Darin, daß V. 19. dieser kleineren Einleitung (ich habe dir kundgemacht אַף אתה eben dir) das Pronomen eben so nachdrücklich wiederholt wird, wie 23, 15. (לִבִּי גַם־אָנִי vgl. 23, 14. 19.), und darin, daß נעים V. 18. auch in den folgenden Sprüchen 23, 8. 24, 4. vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der großen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheau's eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluß auf die Einleitung des Sammlers ist; mit größerem Rechte läßt sich שלישים V. 20. als Ehrenname der gesammelten Sprüche vergl. mit נגידים 8, 6. für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Eben so wenig läßt sich aus dem Gebrauche des Pronomens 24, 32. dem שית לב ebendas. und ינעם 24, 25. die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweisen, denn diese sprachlichen Berührungen würden, wenn sie etwas beweisen, zu viel beweisen; nicht bloß die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, sondern die Einheit ihrer Verfasser; in diesem Falle sieht man aber nicht ein, was die sie auseinanderhaltende Ueberschrift גם אלה לחכמים soll. Ueberdies sind 24, 33 f. aus 6, 10 f., und näher als die Vergleichung des ersten Anhangs, liegt die Vergleichung von ינעם mit 2, 10. 9, 17., אדם חסר לב mit 17, 18., יזעמוהו mit 22, 14. — Berührungen, welche, wenn sie eines Erklärungsgrundes bedürftig sind, sich daraus erklären, daß dem Verfasser oder den Verfassern der Sprüche 24, 23 ff. das Spruchbuch 1, 1 — 24, 22. vollständig vorgelegen haben kann. Aus Nachahmung ließen sich freilich auch die Berührungen von 22, 17—24, 22 erklären, denn nicht bloß die kleine Einleitung, auch die Sprüche selbst stimmen zum Theil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1, 1 — Kap. 9, vgl. אַשֵּׁר בדרך 23, 19. mit 4, 14., חכמות 24, 7. mit 1, 20. 9, 1. und einiges Andere. Aber nach 1, 7. denkt man sich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als ohne einen Anhang von דברי חכמים, sodann ist es wegen des Gleichlautes der beiden Ueberschriften 24, 23. 25, 1. wahrscheinlich, daß die jüngere Hälfte des kanonischen Buches schon 24, 23. beginnt, und wir können uns deshalb nicht entschließen, auch noch 24, 23 ff. als Bestandtheil des älteren Spruchbuches anzusehen, besonders da 24, 23 b. gleich 28, 21 a. ist und der Verf. der Einleitung die beiden Verse 24, 33 f. (die noch dazu 6, 10 f. in anscheinend ursprünglichem Zusammenhange stehen) schwerlich zweimal in sein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hiskianischen Sammlung Kap. 30 f. sind von so eigenthümlicher Form, daß es Niemanden einfallen wird, sie (etwa auf solche Ausdrücke hin wie דעת קדושים 30, 3., vgl. 9, 10.) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuschreiben. In den Ueberschriften 30, 1. und 31, 1., würden wir משא nicht als Namen einer arabischen Landschaft zu fassen wagen (obwohl uns Ewald's Verweisung auf seine Sprachlehre §. 299 b. in seinem Jahrb. 1, 110. keineswegs überzeugt hat, daß man im Hebräischen למואל מלך sagen könne), wenn nicht die דברי אגור sowohl als die דברי למואל in zahlreichen Spuren ihren außerhebräischen semitischen Ursprung zur Schau trügen, und wenn der Königstitel bei letzteren sie nicht ohnedies der Fremde zuwiese, da die symbolische Fassung (Agur und Lemuel = Salomo) völlig haltlos ist. Dahin gehört in dem Spruche Agur's אֱלוֹהַּ 30, 5., die nimmersatte gespenstisch עלוקה mit ihren zwei Töchtern 30, 15., die an die Ghulen der „Tausend und eine Nacht" erinnert und vielleicht einer aus Indien eingewanderten arabischen Sage angehört (denn עלוקה, obwohl semitischer Ableitung, scheint doch nur der ins Semitische eingebürgerte gleichlautende Name des Blutegels im Indischen, Ewald's Jahrb. 1, 112. (vgl. auch die auf Gottesäckern hausenden und von Fleisch und Knochen sich nährenden indischen dakini), הון genug 30, 15 f., יִקְּהָה (obwohl schon 1 Mos. 49, 10.) 30, 17., im arabischen وَقُهٌ, מלך אלקום עמו 30, 31. ein König in Begleitung des Volkes (ganz arab.

معه ٱلْقَوْمِ) und in den Sprüchen Lemuel's oder Lemoel's (derselbe Name wie im gewöhnlichen Hebr. לָאֵל 4 Mos. 3, 24.): בר (ברי) 31, 2., למחות מלכין 31, 3. den Könige Entmarkenden (מָחָה oder מְחָה, vielleicht wie مَخَّخَ), אִי = אֵין 31, 4., בני־עֹנִי 31, 5. (sonst עֲנִיִּים) und בני חלוף 31, 8. (חלוף als n. act.) und einiges Andere des fremdartigen Sprachgepräges. Freilich ist es uns bei unserer Unbekanntschaft mit dem Arabischen jener Urzeit nicht möglich, die Vermuthung, daß auf alle diese Ausdrücke die Abkunft der Verfasser eingewirkt hat, zur Gewißheit zu erheben.

Nachdem sich uns vielfach bestätigt hat, daß die beiden Spruchlesen mit der Aufschrift משלי שלמה ihrem Grundstock nach wirklich altsalomonisch, jedoch nicht ohne untermischte Nachbildungen sind, daß dagegen die Einleitung 1, 7 — Kap. 9. eben so wie die דברי חכמים 22, 17 — Kap. 24. 30 f. altsalomonisch gar nicht seyn will, sondern dem Herausgeber des älteren, bis 24, 22. reichenden Spruchbuches angehört, so daß also das gegenwärtige Buch Dichtungen Salomo's, Dichtungen des älteren Herausgebers und außerdem anderentheils unbekannter israelitischer, theils zweier namhaft gemachter, nichtisraelitischer Lehrdichter (Agur und Lemuel) in sich vereinigt, wenden wir uns zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in diesem eine Mannichfaltigkeit der Lehrtypen und in dieser Mannichfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortschritt bemerkbar ist. Es wäre möglich, daß die Sprüche Salomo's, die Worte der Weisen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, so drei Entwickelungsstufen der Spruchdichtung darstellen. Jedoch sind die Worte der Weisen 22, 17 — Kap. 24. den Sprüchen Salomo's so inhaltsverwandt, daß auch das scharfsichtigste Auge in ihnen nicht mehr als die Abendrothstrahlen des untergegangenen salomonischen Maschal entdecken wird. Es bleiben also nur auf der einen Seite die Sprüche Salomo's mit ihren Nachklängen in den Worten der Weisen, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers übrig, und diese weisen sich wirklich als Denkmale zweier scharf zu unterscheidender Entwickelungsstufen des Maschal aus.

Der gemeinsame Grundkarakter des Buches in allen seinen Theilen wird richtig getroffen, wenn man es ein Buch der Weisheit nennt. In der That führt bei den Kirchenvätern nicht bloß das Buch Sirach und das salomonische Apokryphon, sondern auch unser Buch der Sprüche diesen Namen, welcher auch bei den Juden gebräuchlich gewesen zu seyn scheint, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomo's" *ἡ καὶ Σοφία* hinzufügt, da ferner Eusebius (h. e. 4, 22.) berichtet, daß nicht allein Hegesippus und Irenäus, sondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Salomo's *Πανάρετος Σοφία* nannten, und eine Stelle der talmudischen Tosaphoth Sprüche und Koheleth unter dem Namen ס׳ חכמה zusammenfaßt (Tos. zu Baba bathra 14 b.). Bemerkenswerth ist auch, daß Dionys von Alexandrien es *σοφὴ βίβλος* und Gregor von Nazianz *παιδαγωγικὴ σοφία* nennt. Mit diesen Namen ist nicht bloß ein Lob des Buches ausgesprochen, sondern es ist zugleich der Kreis menschlicher Geistesthätigkeit bezeichnet, aus dem es hervorgegangen ist. Wie die Weissagungsbücher ein Erzeugniß der נבואה sind, so ist das Buch der Sprüche ein Erzeugniß der חכמה *σοφία*, und zwar des menschlichen Strebens, die objektive *σοφία* zu erfassen, also der *φιλοσοφία* oder das studium sapientiae. Aus der Liebe zur Weisheit ist es hervorgegangen, Liebe zur Weisheit anzuregen und in den Besitz der geliebten zu setzen, dazu ist es geschrieben. Wir brauchen uns nicht zu sträuben, das Buch der Sprüche ein „philosophisches" zu nennen, da der Ursprung des N. *φιλοσοφία* ein durchaus edler ist und die Relativität menschlichen Wissens gegenüber der Absolutheit des göttlichen und die Möglichkeit eines endlos sich steigernden Wechselverhältnisses zwischen menschlichem und göttlichem Wissen aussagt. Wir läugnen deshalb mit Theodor von Mopsueste die göttliche Eingebung des Buches nicht, obwohl allerdings die Wirkung des Geistes auf den חכם eine andere ist, als die auf den נביא, wir läugnen sie so wenig, als Christ.

Bened. Michaelis, welcher von der Auslegung der Psalmen zu der der Sprüche mit den Worten übergeht: „Aus der Betkammer David's treten wir nun in die Weisheitshalle Salomonis, um den Sohn des größten Theologen als den größten Philosophen zu bewundern."

Es ist uns, indem wir den N. φιλοσοφία auf die Geistesrichtung übertragen, welcher das Buch der Sprüche angehört, nicht bloß um ein geläufiges Wissenschaftswort zu thun, es findet wirklich ein inneres thatsächliches Verhältniß des Buches der Sprüche zu dem statt, was das Wesen der Philosophie ist, was ihre durch die Schrift anerkannte Berechtigung auch innerhalb des Heidenthums ausmacht (Apgesch. 17, 27. vgl. mit Röm. 1, 19 f.), und was sie zu einem nothwendigen naturgemäßen Geisteserzeugniß stempelt, welches nirgends da ausbleiben kann, wo ein Mensch oder ein Volk zu höherem Selbstbewußtseyn aufsteigt und über das unmittelbare Selbstbewußtseyn und seine Thatsachen in ihrem Wechselbezuge zu der äußeren Erscheinungswelt zu reflektiren beginnt. Die Räthsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muß sie zu lösen suchen, und indem er das thut, philosophirt er, d. h. er strebt nach Erkenntniß des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinenden und Geschehenden, weshalb auch Josephus mit Bezug auf Salomo's Kenntniß der Naturdinge sagt (act. 8, 2, 5.): οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ᾽ ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν, vergl. Irenäus c. haer. 4, 27, 1: eam quae est in conditione (κτίσει) sapientiam Dei exponebat physiologice.

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wohlhäbigen gemüthlichen Frieden, ihren lebhaften vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte, wie Salomo selbst in gemeinmenschlichem und, so zu sagen, weltthümlichem Wissen in damaliger Zeit eine unvergleichliche Höhe einnahm; auch lernen wir aus 1 Kön. 5, 11. vgl. Ps. 88. 89. einige der Weisen kennen, welche den Hof des weisesten Königs zierten, und das משל, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schriftthums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für משלים auch geradezu der N. דברי חכמים üblich, und man wird sich durch ein sorgsames Erwägen aller Sprüche, in welchen von den חכמים die Rede ist, überzeugen, daß dieser Name nicht bloß einen allgemeinen ethischen Sinn hat, sondern Name solcher zu werden beginnt, welche Weisheit, d. h. Erkenntniß der Dinge in der Tiefe ihres Wesens zu ihrer besonderen Lebensbeschäftigung gemacht haben und die sich in Einheit der Gesinnung und Gemeinsamkeit des Strebens zu besonderen Kreisen innerhalb des Volkes verbanden. Darauf führen Sprüche wie 13, 20: „Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt"; 15, 12: „Nicht liebt der Spötter, daß man ihn zurückweise, zu Weisen geht er nicht." Darauf führt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לץ und חכם, an dem man sieht, daß zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Religionsspott, Gottesläugnung in Grundsatz und Handlungsweise, ein Abschütteln aller Furcht Jehovahs und überhaupt aller δεισιδαιμονία waren zwar in Israel Erscheinungen, welche schon die davidische Zeit aufzuweisen hatte. Man kann aus den Psalmen ersehen, daß man sich die Gemeinde der davidischen Zeit keineswegs als ein Musterbild religiösen Lebens zu denken hat, daß es in ihr גרים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und daß es auch an Gottesläugnern nicht fehlte. Daß aber in der salomonischen Zeit, welche mehr als eine andere der Gefahr der Verfleischlichung und Verweltlichung, der Religionsgleichgültigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt war, die Zahl der לצים zunahm und Zweifel und Spott sich vertieften, ist natürlich. Die salomonische Zeit scheint für solche Menschen, welche das Heilige höhnten und dabei Anspruch auf Weisheit machten 14, 6., die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streit und Aergerniß anrichteten 22, 10., und die Gesellschaft der חכמים geflis-

sentlich mieden, weil sie sich über deren Ermahnungen erhaben dünkten 15, 12., den Namen לֵץ erst ausgeprägt zu haben. Denn in den Psalmen der davidischen Zeit ist dafür נבל gebräuchlich (in den Spr. nur 17, 21. in dem allgemeinen Sinne: Bube) und auf den Namen לץ treffen wir nirgends (in den Psalmen nur einmal in dem nachdavidischen einleitenden Ps. 1, 1.). Einer der salomonischen Sprüche (21, 24.) gibt eine Begriffsbestimmung des neu aufgekommenen Wortes:

Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Freigeist (לֵץ),
Einen, der in Ueberschwang der Frechheit handelt.

Durch die Selbstständigkeit gottentfremdenden Denkens und Handelns unterscheidet er sich vom פתי, der nur verführt und deshalb rettbar ist 19, 25. 21, 11; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres Kennen und Können vom כסיל, אויל u. חסר לב, welche Wahrheit und Zucht aus Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht grundsätzlich verachten. Schon dieser eigens ausgeprägte Name, die gegebene Definition (vergl. den ähnlichen definirenden Spruch 24, 8.), überhaupt die reiche und feine Kunstsprache in Bezeichnung der mannichfaltigen Arten der Weisheit (בינה, מוסר, תבונות, מזמות, תחבולות, das erst von der Chokma geprägte תּוּשִׁיָּה u. a.), des Unterrichts in der Weisheit (לֶקַח, תורה, רעה weiden, erbauen 10, 21., חנך einweihen 22, 6., הוכיח 15, 12., לקח נפשות Seelen gewinnen 11, 30.), der Weisen selbst (חכם, נבון, מוכיח Bußprediger, Sittenlehrer 25, 12. u. a.) und der verschiedenen Menschenklassen (darunter auch אדם אַחֲרַי, ein rückwärts schreitender [retrograder] 28, 23.) — alles das beweist, daß חכמה damals nicht bloß Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft war, sondern auch Bezeichnung einer in Gottesfurcht wurzelnden Wissenschaft, der sich damals viele Edle in Israel hingaben. „Man kann sich kaum genug denken" — sagt Ewald in einer Abhandlung über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, Jahrb. 1, 96 f. — „wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (die Philosophie) schon in den ersten Jahrhunderten nach David erlangt hatte, und gewöhnlich übersieht man zu sehr, welchen mächtigen Einfluß es auf die ganze Entwickelung des Volkslebens Israels übte. Je näher man jene Jahrhunderte wieder erkennt, desto mehr muß man über die gewaltige Macht erstaunen, welche die Weisheit als eigenthümliche Beschäftigung vieler Männer im Volke schon so früh nach allen Seiten hin übte. Sie bildete sich offenbar zuerst in besonderen Kreisen des Volkes aus, indem in der ihr überhaupt günstigen Zeit seit Salomo sich wißbegierige Schüler um einzelne Meister zusammenfanden, bis sich so immer vollkommener Schulen ausbildeten. Aber ihre Macht zog sich von da allmählich durch alle übrigen Bestrebungen des Volkes und wirkte auf die verschiedenartigsten Zweige des Schriftthums." Wir finden uns mit dieser geschichtlichen, zuerst von Ewald ausgesprochenen Anschauung vollkommen einverstanden, obgleich wir die Ausführung im Einzelnen vielfach bestreiten müssen. Das Schriftthum und die Volksgeschichte Israels werden allerdings nicht verstanden, wenn man nicht neben der נבואה die einflußreiche Entwickelung der חכמה als einer besonderen Richtung und Beschäftigung des Geistes innerhalb Israels in Anschlag bringt.

Und wie war diese Chokma beschaffen, worauf gerichtet? Sie war, um ihre Beschaffenheit und Richtung mit Einem Worte zu bezeichnen, universalistisch oder humanistisch. Ausgehend von der Furcht oder der Religion Jehovahs (דרך ה' 10, 29.), aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Wahrheit gerichtet. Während die Prophetie, welche von der Chokma als eine für gesunde Entwickelung eines Volkes unentbehrliche geistige Macht anerkannt wird (באין חזון יפרע עם 29, 18.) dem geschichtlichen Processe dient, welchen die göttliche Wahrheit eingeht, um sich innerhalb Israels und von da aus innerhalb der Menschheit zur Geltung zu bringen, sucht die Chokma dieser Wahrheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volksthümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu

schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, an denen schon damals die Anlage der Jehovareligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane (ich gebrauche absichtlich dieses Fremdwort) im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jehovathum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigenthümlichkeiten des Buchs der Sprüche und der von Salomo an beginnenden langen und breiten Strömung des Schriftthums der Chokma, welches, als das paläſtinische Judenthum den schroffen, ausschließenden, nationalstolzen Karakter des Pharisäismus annahm, in dem Alexandrinismus sich fortsetzte. Bertheau wundert sich darüber, daß sich in den Sprüchen keine warnende Erwähnung des Götzendienstes findet, welcher seit der Zeit der königlichen Herrschaft mehr und mehr Eingang im israelitischen Volke gewann. „Wie ist es zu erklären“ — fragt er Spr. S. XLII. — „wenn die Sprüche, zum Theil wenigstens, gerade in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Götzendienst und Jehovareligion entstanden und wenn sie zu einer Zeit gesammelt sind, in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunkt erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte, dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit der phönizisch-babylonischen Naturreligion, der oft auf dasselbe Gebiet der sittlichen Weltanschauung hinleiten mußte, auf welchem unser Buch sich bewegt?!“ Die Erklärung liegt darin, daß die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volksthümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte natürlich das Heidenthum nicht, betrachtete vielmehr die Furcht Jehovahs als Anfang der Weisheit, und das Suchen Jehovahs als Voraussetzung alles Wissens (28, 6. vgl. 1 Joh. 2, 20) aber das Ankämpfen wider das Heidenthum überließ sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheit in der Jehovahreligion zu heben und zur Veredelung der Israeliten als Menschen zu verwenden. Vergeblich wird man in den Sprüchen nach dem Namen ישראל suchen, selbst der Name תורה hat einen viel flüssigeren Begriff als den des geschriebenen sinaitischen Gesetzes (vgl. 28, 4. 29, 18. mit 28, 7. 13, 14. und ähnlichen Stellen), Gebet und gute Werke werden werden über das Opfer gestellt 15, 8. 21, 3. 27., thätiger Gehorsam gegen die Lehre der Weisheit über alles 28, 9. Und mit besonderer Vorliebe gehen die Sprüche auf 1 Mos. Kap. 1 u. 2., die jenseits aller Volksthümer liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts, zurück. An diese urgeschichtlichen Abschnitte der Genesis lehnt sich, um nur von den משלי שלמה zu reden, das in dem Kap. 2. sonst nirgends vorkommende Bild vom Baume des Lebens (vielleicht auch das von der Quelle des Lebens), an sie die in den Sprüchen tiefgreifenden Gegensätze von Leben (Unsterblichkeit 11, 28.) und Tod oder Aufwärts und Abwärts (15, 24.), an sie auch manches Andere, wie z. B. was 20, 27. von der menschlichen נשמה gesagt ist. Hierher gehört auch die von Stier (der Weise ein König. 1849. S. 240) gemachte Beobachtung, daß אדם bei weitem am häufigsten in dem Buche Josua und den salomonischen Schriften vorkommt. Alle diese Erscheinungen erklären sich aus der weltthümlichen gemeinmenschlichen Richtung der Chokma.

Wenn Jakobus 3, 17. sagt, daß die Weisheit von oben auf's erste keusch ist, dann friedfertig, mild, lenksam, voll Erbarmen und guter Werke, zweifel- und heuchellos — so ist damit die Art und der Inhalt der Predigt der Weisheit in den salomonischen Sprüchen so treffend als möglich bezeichnet, und man könnte fast denken, daß der apostolische Bruder des Herrn, indem er die Weisheit zeichnet, das mit den dringendsten Ermahnungen zur Keuschheit anhebende Buch der Sprüche vor Augen habe. Nächst der Keuschheit sind die Ermahnungen desselben besonders auf Friedfertigkeit, auf linde Gelassenheit (לב מרפא 14, 30.), stille Innerlichkeit (14, 33.), auf Demuth (11, 2. 15, 33. 16, 5. 18.), auf Erbarmen (selbst gegen die Thiere 12, 10.), auf Festigkeit und Lauterkeit der Ueberzeugung, auf Förderung des Nächsten durch weises Reden und liebreiches Handeln gerichtet. Die deuteronomische Verinnerlichung und Verklärung des

Gesetzes hat hier ihren Fortgang. Wie im Deuteronomium, ist hier Liebe ein Grundton der Ermahnung, Liebe Gottes zu dem Menschen und Liebe der Menschen zu einander in ihrer Wechselbedingung (12, 2. 15, 9.); der Begriff der צדקה neigt sich schon zu dem der Mildthätigkeit, des Almosengebens (δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη) über. Vergebende, tragende Liebe (10, 12.), Liebe, welche auch den Feinden wohlthut (25, 21 f.), sich nicht über des Feindes Unfall freut (24, 17 f.), nicht Gleiches mit Gleichem vergilt (24, 28 f.), sondern Alles Gott anheimstellt (20, 22.), Liebe in ihren mannichfachen Gestaltungen als Gattenliebe, Kindesliebe, Freundesliebe wird hier in neutestamentlicher Schärfe und sinnigster Innigkeit anempfohlen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14.), des Allwissenden (15, 3. 11. 16, 2. 21, 2. 24, 11 f.), auf den als letzte Ursache Alles zurückgeht (20, 12. 24. 14, 31. 22, 2.) und dessen Weltplane Alles dienen muß (16, 4. 19, 21. 21, 30.), und auf der anderen Seite thätige reine Liebe zu den Menschen — das sind die Angeln, in welchen sich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen. Friedr. Schlegel in der vierten seiner Vorlesungen über Literaturgeschichte unterscheidet nicht ohne tiefe Wahrheit von den historisch-prophetischen oder heilsgeschichtlichen Büchern des A. Test. das Buch Job, die Psalmen und die salomonischen Schriften als Bücher der Sehnsucht, entsprechend dem Dreiklang von Glauben, Hoffnung und Liebe als den drei Stufen des inneren geistlichen Lebens. Job ist darauf gerichtet, den Glauben in Geduld zu erhalten, die Psalmen athmen und schildern die Hoffnung im Kampfe der irdischen Sehnsucht, die salomonischen Schriften verkündigen uns das Geheimniß der göttlichen Liebe und die Sprüche jene Weisheit, welche aus der ewigen Liebe hervorgeht und sie selber ist. Wenn Fr. Schlegel in derselben Vorlesung sagt, daß die Bücher des A. Bundes am meisten in der Signatur des Löwen stehen als dem Elemente der in göttlichem Feuer glühenden Willenskraft und des muthigen Kampfes, daß aber in dem innersten verborgenen Kern und Herzen des heiligen Buches aus der Hülle dieser Löwenkraft schon die christliche Gestalt des Lammes emporsteigt, so gilt dies besonders von den Sprüchen, denn in den Sprüchen predigt dieselbe himmlische Weisheit, welche, persönlich erschienen, in der Bergpredigt ihren Mund aufthut, schon mitten im A. Test. neutestamentliche Liebe.

Wir haben bis hierher den lehrinhaltlichen Karakter der Sprüche nach den Merkmalen gezeichnet, die ihnen in allen ihren Theilen gemeinsam sind, so aber, daß wir unsere Belege nur aus den משלי שלמה und דברי חכמים mit Ausschluß der einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers entnommen haben. Vergleichen wir beide mit einander, so ist gar nicht zu verkennen, daß in dem Lehrtypus der letzteren die חכמה, deren Ausfluß das Buch ist und die es zum Zweck hat (לדעת חכמה 1, 2), in verhältnißmäßig viel ausgeprägterer Fassung und Gestalt vor uns steht; wir haben dasselbe Verhältniß vor uns, dessen Abschattung das Verhältniß der Lehre von der Weisheit im Avesta und dagegen in dem späteren Minochired ist (s. Spiegel, Parsi-Grammatik S. 182 ff.). Die חכמה erscheint auch schon in den משלי שלמה als ein an und für sich seyendes, welches dem schwankenden subjektiven Meinen entgegengesetzt ist (28, 26), aber hier ist ihr eine Objektivität bis zur erscheinenden Persönlichkeit beigelegt: sie tritt predigend auf und legt allen Menschen Leben und Tod zu ewig entscheidender Wahl vor, sie spendet denen, die ihr nicht widerstreben, den Geist (1, 23.), sie empfängt und erhört Gebete (1, 28.). Die Spekulation über die חכמה ist hier bis zu ihrem letzten Quellort vorgedrungen: sie ist die Mittlerin der Weltschöpfung 3, 19.; sie war schon vor der Weltschöpfung bei Gott als sein vorzeitliches Kind von königlicher Würde 8, 22—26, sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung 8, 27—29., sie blieb auch nach der Schöpfung sein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel, besonders auf seiner Erde unter den Menschenkindern 8, 30 f. Staudenmaier (die Lehre von der Idee S. 37) legt nicht zu viel in den Text hinein, wenn er unter diesem Spiel der Weisheit vor Gott die Entfaltung der in ihr, der Weltidee, einheitlich verbundenen Ideen oder Lebensgedanken versteht; diese Entfaltung ist Gottes Ergötzen, weil sie der

göttlichen Anschauung den Inhalt der Weisheit oder der im göttlichen Verstande gründenden Weltidee nach allen ihren Thätigkeiten und inneren harmonischen Bestimmungen darstellt; sie ist ein heiteres Spiel, weil die göttliche Idee mit dem frischen, ewig jungen Lebensdrange zugleich die Reinheit, Güte, Unschuld und Heiligkeit des Lebens verbindet, weil ihr Geist der lichte, helle, einfache, kindliche, in sich friedevolle, harmonische und selige ist; und dieses Spiel geht besonders auf dem Erdkreise unter den Menschen vor sich, an denen die Weisheit ihr Ergötzen hat, denn als göttliche Idee ist sie zwar in Allem, inwiefern sie der innerste Lebensgedanke, die Seele eines jeden Wesens ist, aber es ist auf der Erde der Mensch, in welchem sie zu ihrem Selbstbegriffe kommt und ans Licht des klaren Tages selbstbewußt hervortritt. Staudenmaier hat das große Verdienst, die reiche und tiefe Inhaltsfülle dieses biblischen Theologumens von der Weisheit gebührend gewürdigt und in ihm der Grundstein einer heiligen Metaphysik und ein Schutzmittel gegen den Pantheismus in allen seinen Gestalten nachgewiesen zu haben. Wir sehen, daß in der Zeit des Herausgebers des älteren Spruchbuches die Weisheit der Schule dem Gegenstande ihrer liebenden Hingabe, der in allem Geschaffenen lebenden und webenden, den Hintergrund aller Dinge bildenden göttlichen Weisheit bis auf eine Höhe der Spekulation nachgegangen ist, auf welcher sie für die spätesten Zeiten ein zurechtweisendes Panier aufgepflanzt hat. Mit Recht bezeichnet Ewald (a. a. O. S. 98) die Aussagen der Einleitung der Sprüche über die Weisheit als ein deutliches Zeichen der einstigen hohen Macht der Weisheit in Israel, indem sie uns zeigen, wie diese Macht sich selbst in ihrer eigenen reinsten Höhe auffassen lernte, nachdem sie einmal so ausgebildet und damit gleichsam so selbstbewußt geworden war, als sie in dem alten Israel überhaupt werden konnte.

Auch noch manche andere Erscheinung kennzeichnet den fortgeschrittenen Lehrtypus der Einleitung; die Ansicht Hitzig's (Sprüche S. XVII f.), daß 1, 6 — 9, 18. der am frühesten verfaßte Bestandtheil der Gesammtsammlung sey, widerlegt sich von allen Seiten, wogegen die von Bleek in seiner (nach seinem Tode erschienenen) Einleitung in das A. Test. S. 634 f. skizzenhaft und wie divinatorisch hingeworfenen Ansichten uns durch ihre Uebereinstimmung mit unseren eigenen mühsam gewonnenen und hier ausführlich begründeten Ergebnissen überraschen. Der fortgeschrittene Lehrtypus der Einleitung Kap. 1—9. zeigt sich unter Anderem daran, daß wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der alttestamentlichen Literatur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur selbstständigen Dichtungsform ausgebildet finden, besonders Kap. 9., wo doch ohne Widerrede אשת כסילות eine allegorische Person ist. Die Kunstsprache der Chokma hat sich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wir erinnern an die Synonymenreihe חכמה, דעת, בינה, ערמה, מזמה, מוסר, תושיה) und die sieben Säulen am Hause der Weisheit, wenn es auch unzulässig ist, dabei an die sieben freien Künste zu denken, deuten doch auf eine Siebentheilung, deren der Dichter sich bewußt war. Die durchgehende Anrede בני, die nicht Anrede des Vaters an den Sohn, sondern des Lehrers an den Schüler ist, legt die Vermuthung nahe, daß es damals בני חכמים, d. i. Weisenjünger, wie בני נביאים, und also wahrscheinlich auch Weisheitsschulen gab. „Und wenn geschildert wird, wie die Weisheit auf allen Gassen Jerusalems, auf den Höhen der Stadt wie sonst an jedem günstigen Orte laut zum Volke rede: fühlt man nicht, daß auch solche erhabene Schilderungen doch nicht möglich gewesen wären, ohne daß damals die Weisheit vom Volke als eine der ersten Mächte betrachtet wurde und die Weisen wirklich eine große öffentliche Thätigkeit entfalteten?" Wir müssen auf diese Frage Ewald's (a. a. O. S. 97 f.) bejahend antworten.

Es ist das Verdienst Bruch's in seiner „Weisheitslehre der Hebräer, 1851" zuerst auf die Chokma oder den Humanismus als eine eigenthümliche Geistesrichtung in Israel aufmerksam gemacht zu haben; er irrt aber darin, daß er sie in ein indifferentistisches und sogar feindliches Verhältniß zum Nationalgesetz und zum Nationalcultus setzt, welches er dem Verhältniß christlicher Philosophen zur orthodoxen Theologie vergleicht.

Richtiger urtheilt Oehler in seinem vorzugsweise auf das Buch Hiob bezüglichen Programme, 1854. 4., welches er „die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit" betitelt hat.

Vom höchsten Interesse für die Geschichte des Spruchbuches ist das Verhältniß der LXX. zum hebräischen Texte. Die Sprüche Agur's (Kap. 30. des hebräischen Textes) sind zur Hälfte hinter 24, 22. und zur anderen Hälfte hinter 24, 34. und die Sprüche König Lemuel's (30, 1—9. des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agur's gestellt. Diese Umstellung erinnert an die Umstellungen im Jeremia der LXX; der Beweggrund des alexandrinischen Redaktors liegt auf der Hand: er hat die Sprüche Agur's und Lemuel's den zwischen den beiden salomonischen Spruchlesen stehenden דברי חכמים zugesellt, ohne jedoch zugleich das akrostichische Spruchlied vom braven Weibe, welches die Gesammtsammlung abschließt, von der Stelle zu rücken. Außerdem aber enthält der an sich schon kritisch ungemein wichtige Septuaginta-Text des Spruchbuches eine ansehnliche Anzahl von Sprüchen, welche im hebräischen Texte fehlen und doch, wie sich bei sorgfältiger Untersuchung ergibt, ausnahmslos alle aus dem Hebräischen übersetzt sind und sich mehr oder weniger leicht zurückübersetzen lassen, z. B. hinter 4, 27:

כי דרכי מימינים ידע יהוה
ועקשים דרכי משמאילים:
הוא יפלס מעגלותיך
ארחותיך בשלום יצליח:

Nicht wenige dieser Sprüche sind sinnig, wie hinter 12, 13:

Wer milden Blickes, findet Erbarmen;
Wer processirt, zermalmet Seelen,

und seltsam kühn in Bildern, wie hinter 9, 12:

Wer auf Lügen sich stützt, jagt (רעה) nach Winden,
Er hascht nach flatternden Vögeln;
Denn im Stiche läßt er seines Weinbergs Wege
Und irrt hinweg von eignen Ackers Geleise,
Und schweift durch wasserlose Steppe und dürstig Land
Und sammelt mit den Händen dürre Heide.

Der Uebersetzer hat diese Sprüche ohne Zweifel in der ägyptischen Recension des kanonischen Spruchbuches vorgefunden, sowie manche unseres hebräischen Textes dort fehlten oder anders lauteten; es ist uns nicht verstattet, diese höchst anziehende Untersuchung der alexandrin. *Παροιμίαι* hier weiter zu verfolgen, und wir verweisen deshalb auf die Einleitung Bertheau's zu seinem Commentar (1847), Hitzig's zu dem seinigen (1858), sowie auf Ewald's 11. Jahrb. 1861. — Die Literatur der Auslegung findet man bei Keil, Einleitung in das A. Test. (1859) S. 346 f., wo jedoch der Commentar Elster's (1858) hinzuzufügen ist. Wegen werthvoller Beiträge zu kritischer Feststellung des masorethischen Textes verdient der hebräische Commentar Löwenstein's (Frankf. a. M. 1838) beachtet zu werden, worin Heidenheim's handschriftlicher Nachlaß, auch der in meiner Vorrede zu Bär's Psalmenausgabe erwähnte werthvolle Codex vom Jahre 1294 benutzt ist.

Delitzsch.

Staat, Verhältniß zur Kirche, s. Kirche, Verhältniß zum Staat.

Stabat mater heißt eine jener schönen Sequenzen (s. d. Art.), welche aus der Andachtsgluth des Mittelalters entsprungen sind und um welche die evangelische Kirche die römische fast beneiden könnte. Wir haben in allweg das Recht, uns diese Erzeugnisse der vorreformatorischen Kirche ebenfalls anzueignen; in der That befindet sich sowohl das Stabat mater als das Dies irae deutsch auch in evangelischen Gesangbüchern; aber wie keine Uebersetzung*) die hohe Schönheit dieser Originalien zu erreichen im Stande ist, so werden diese Lieder auch niemals vollkommen einheimisch im evangelischen

---

*) Nach Lisko (in seiner Monographie: St. M., Hymnus auf die Schmerzen der Maria, 1843) soll es, einschließlich der holländischen, 83 deutsche Uebersetzungen geben. Als die älteste gilt die eines Salzburger Mönchs aus der Zeit zwischen 1366—1396.

Choral, d. h. im geistlichen Volksgesang, werden. In Betreff des Stabat mater hat dies seinen Grund ohne Zweifel darin, daß, selbst wenn die Anrufung der Maria als fons amoris in eine Anrufung Jesu travestirt wird, doch die Andacht in diesem Liede zwischen Mutter und Sohn in einer Weise getheilt ist, die ein protestantisches Gemüth niemals ertragen wird, mögen auch — parallel dem neuen Dogma von der immaculata conceptio — unsere Ultra's mit noch so großer Devotion den Namen „Mutter Gottes" für die Maria reklamiren. Uns wird solch' ein Lied vielmehr vorwiegend künstlerisch erbauen, d. h. nicht in der unmittelbaren Weise, wie etwa ein Paul Gerhardt'sches Passionslied, das unser eigenstes evangelisches Bewußtseyn ausspricht, sondern so, daß wir uns erst in eine uns zwar verwandte, aber doch fremde Andachtsweise hineinversetzen und das Schöne genießen, was in der vollendeten, reinen Darstellung derselben gegeben ist. Was die Schrift nach ihrer schlichten Art (ähnlich wie es z. B. 1 Mos. 22, 8. in den Worten geschieht: „und gingen die beiden mit einander") durch die einfache Bemerkung Joh. 19, 25. mehr andeutet als beschreibt („es standen unter dem Kreuze Jesu seine Mutter" 2c.), das malt die andächtig erregte, von Mitgefühl belebte Phantasie in unserem Liede aus; später wird dann das Mitgefühl zur Anrufung, daß Maria, was ihr Herz erfüllt und bewegt, auch mir einpräge. In einem Theile des Gedichts fühlt der Dichter menschlich mit Maria, im anderen soll sie ihn göttlich fühlen lehren. Der dichterische Geist hält jedoch Maß; er hat nichts Uebertriebenes und Krankhaftes zugelassen. Dazu kommt der schöne Bau der Strophe und diese musikalischen, volltönenden, zum Theil leoninischen Reime, die man gar nicht anders sprechen kann, als im Tone eines tiefen Klaggesangs.

Das Lied ist in der katholischen Kirche ursprünglich im Franziskanerorden, bestimmt für das Fest der sieben Schmerzen Mariä, wiewohl nur einer dieser Schmerzen darin besungen wird. Als Dichter wird ziemlich einstimmig angenommen Jakobus de benedictis, auch Jakoponus genannt, ein Franziskaner, der, nachdem ihn der plötzliche, unglückliche Tod seiner Frau dazu vermocht hatte, Ehren und Reichthümer zu verlassen und Mönch zu werden (was 1268 geschah), nun mit einem an Tollheit gränzenden Fanatismus, der ihn zum Kinderspott machte, dem Geschäfte der Selbstdemüthigung oblag. Es fehlte ihm nicht an Verzückungen, an Umarmungen Jesu u. dergl. Mit der Zeit ward er nüchterner und trat nun als strenger Bußprediger, insbesondere auch gegen den Pabst Bonifacius VIII., auf, der ihn einkerkerte. Erst die Katastrophe, die diesen traf, befreite jenen aus seiner Haft. Drei Jahre hernach (1306) starb auch Jakoponus. — Streng nachweisbar ist allerdings seine Autorschaft für unsere Sequenz nicht, daher diese Ehre auch für Andere, namentlich für den heiligen Bernhard in Anspruch genommen wird. Allein noch weniger ist für diesen ein Beweis zu erbringen. In die Untersuchung darüber können wir hier nicht eingehen; wir verweisen auf die Erörterung des pro et contra bei Daniel, thes. hymnol. II. p. 141, wo auch die Literatur sich angegeben findet.

Wenn irgend ein Gedicht dieser Art zu musikalischer Bearbeitung einladet, so ist es das Stabat mater. Nach welcher Melodie einst die Geißelbrüderschaft es gesungen (um 1389—1399, s. den Art. „Geißler" Bd. IV. S. 727) ist nicht bekannt. Die einfachste Composition ist unseres Wissens die von J. B. Nanini um 1620. Großartiger angelegt und nicht nur die erste bedeutende Composition dieses Textes, sondern die schönste, welche überhaupt davon existirt, ist die von Palestrina, welche in Rom bei der Palmenweihe gesungen wird. Mehr allgemein bekannt ist die von Pergolese um 1736 für zwei weibliche Stimmen mit Begleitung des Streichquartetts geschrieben, in der freilich die Weichheit des Textes an manchen Stellen zur modern-italienischen Weichlichkeit geworden ist. Die merkwürdige Geschichte der Entstehung dieser Musik ist in Rheinwald's Repertorium, 1843, Maiheft, S. 191. erzählt. Nicht minder romantisch, nur viel dunkler, ist die Geschichte eines anderen Componisten des Stabat mater, Emanuel Astorga (um 1700); s. darüber Riehl, Musikalische Charakterköpfe I, 20).

Sein noch nicht sehr lange bekanntes Werk ist an Geist und Tiefe bedeutender als das von Pergolese. Um verschiedene andere Bearbeitungen von minderer Berühmtheit (wie von Boccherini, Neukomm, Rungenhagen) zu übergehen, erwähnen wir nur noch, daß auch Joseph Haydn ein Stabat mater geschrieben, das aber tief unter seiner Passionsmusik zu den „sieben Worten" steht, und daß sogar Rossini, der Opernschreiber, den strafwürdigen Einfall hatte, zu diesem Text eine Musik zu schreiben, die demselben gerade so ansteht, wie wenn ein Maler die mater dolorosa unter dem Kreuz in einem Pariser Hofkostüme darstellen würde. Palmer.

Stadium (*τὸ στάδιον* und *ὁ στάδιος*) ist im N. Testam. wie bei den griechischen und lateinischen Profanscribenten, den Kirchenschriftstellern, in den Apokryphen und im Talmud theils Bezeichnung einer Rennbahn (1 Kor. 9, 24.; — vgl. Dan. 13, 37), theils eines Längenmaßes. Eigentlich Feststehendes bedeutend, bezeichnet es zunächst den abgemessenen, festgesteckten Raum zwischen den Schranken (*βαλβίς*) und dem Ziele (*σκόπος*, Phil. 3, 14.), einer Rennbahn, in welcher das Wettrennen (*δρόμος*) abgehalten wurde; dann die Rennbahn überhaupt. Wer in dem Wettrennen zuerst das Ziel erreichte, erhielt von dem Kampfrichter (*βραβεύς*, *βραβευτής*) den Kampfpreis (*βραβεῖον*, 1 Kor. 9, 24; Phil. 3, 14), welcher meist in einem aus grünen Zweigen geflochtenen Kranz (*στέφανος*, 1 Kor. 9, 25; 2 Tim. 4, 8; Jak. 1, 12 u. ö.) bestand. Die Entfernung der Schranke vom Ziel einer Rennbahn wurde dann bei den Griechen Bezeichnung eines Längenmaßes, welches auch von anderen Völkern, wie den Römern, den Hebräern u. A., theilweise adoptirt wurde (vgl. 2 Makk. 11, 5. 12, 9. 10. 16. 29; Luk. 24, 13; Joh. 6, 19. 11, 18; Offenb. 14, 20. 21, 16. — Luther übersetzt stets Feldweg). Da aber diese Entfernungen in den verschiedenen Rennbahnen nicht ganz gleich waren, so ist das Längenmaß, welches durch den Namen Stadium bezeichnet wird. bei den einzelnen Völkern und den einzelnen Schriftstellern auch nicht ganz gleicher Größe; doch ist die Differenz ziemlich unbedeutend. Auf die römische Meile von 5000 röm. Fuß (gleich $4548{,}_6$ par. Fuß oder $4707{,}_8$ rhein. Fuß, also ungefähr so viel als $\frac{1}{5}$ geographische Meile) gingen 8 römische Stadien; das römische Stadium betrug also 125 Doppelschritt oder 625 röm. Fuß (der röm. Fuß zu 131 par. Linien). Das griechische Stadium war kleiner als das römische. Auf eine römische Meile rechnet man $8\frac{1}{3}$ griechische Stadien; das griechische Stadium zerfiel wieder in 600 Fuß; der griechische Fuß selbst aber scheint verschiedener Länge gewesen zu seyn: der athenische Fuß z. B. berechnet sich auf etwa 136 par. Linien, der philetärische Fuß auf $145{,}_5$ par. Linien. Größer war wieder das Stadium bei den Hebräern (Neues Testament, Josephus, Kirchenväter, das talmudische רוס oder ריס); $7\frac{1}{2}$ Stadien bilden hier eine römische Meile; das Stadium betrug also den fünften Theil eines Sabbatherweges oder 400 mittlere hebräische Ellen. — Von den Stadien, welche der Talmud durch dieses Wort (איצטדין) bezeichnet, rechnet man 8 auf eine römische Meile; dieselben entsprechen also vollständig den römischen Stadien. — Vgl. außer den bekannten metrologischen Arbeiten von Böckh, Wurm, Ideler, Thenius, Bertheau, besonders L. Fenner von Fenneberg, Untersuchungen über die Längen-, Feld- und Wegemaße u. s. w. Berlin 1859. A. Köhler.

Städte und Ortschaften in Palästina. Städte (עִיר, Plur. עָרִים; das Wort קִרְיָה, das in Zusammensetzung viele Nomm. propr. bildet, kommt außer 5 Mos. 2, 36. 1 Kön. 1, 41. 45. nur poetisch vor) gab es schon in den ältesten Zeiten in Palästina, wie ja überhaupt in 1 Mos. 4, 17. die Städtegründung, indem sie dem Kain zugeschrieben wird, in die Urzeit des Menschengeschlechtes hinauf versetzt wird. In der Patriarchenzeit treten uns Bethel oder Lus (1 Mos. 12, 8. 28, 19.), Bersaba (26, 33.), Sichem (33, 18.), Hebron (1 Mos. 13, 18. 14, 13. vgl. 4 Mos. 13, 22) als Städte Palästina's entgegen. Ursprünglich, wie auch die Ableitung des Wortes zeigt (s. Gesen. Thes. 1005) waren die Städte mit Mauern befestigte Orte (s. die Entwickelung der Bedeutung von עִיר bei Knobel zu Jes. 1, 8.), im Gegensatze zu den offenen Nomadendörfern (4 Mos. 13, 20) und dann zu Dörfern,

als nicht ummauerten Ortschaften. Wie Winer im Realwörterbuch, Art. „Städte", Bd. II. S. 510 sagen kann: „Ein Unterschied zwischen Städten und offenen Orten, (Flecken, Dörfern) wird im A. Testam. nicht gemacht, fängt aber in der späteren Zeit an, sich festzustellen Ezech. 38, 11. (אֶרֶץ פְּרָזוֹת), Neh. 11, 15. (חֲצֵרִים)", ist bei seiner sonstigen Genauigkeit nicht recht begreiflich; er muß Stellen, wie 3 Mos. 25, 29—31., wo die ummauerte Stadt (עִיר חוֹמָה u. עִיר אֲשֶׁר לוֹ חוֹמָה), ausdrücklich von den Dörfern (הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם חוֹמָה) unterschieden wird, und Jos. 13, 23. 28. 15, 32 ff. 16, 9. 18, 24. 28. 19, 6 ff. Neh. 11, 25. 12, 29., wo die חֲצֵרִים deutlich den Städten, gleichviel, ob größern oder kleinern, als die Meiereien und Dörfer entgegengesetzt werden, ganz übersehen haben. Die Mauern (חֹמוֹת) der Städte waren mit Thürmen (מִגְדָּל, πύργος) versehen, die zur Wache (2 Kön. 9, 17.) und zur Vertheidigung (2 Chr. 14, 7. 26, 15. Hes. 26, 4. 9. 27, 11. 1 Makk. 13, 33.) dienten. Eine solche mit Thurm, Mauern und Castellen befestigte Stadt hieß dann ausdrücklich עִיר מִבְצָר, 1 Sam. 6, 18. 2 Kön. 3, 19. 10, 2; pl. 4 Mos. 32, 36. Jos. 19, 35., oder eine Festung, מְצוּרָה, מָצוֹר, מִצָּר, s. Lexx. In den Mauern waren die Stadtthore, über denen gewöhnlich wohl ein Thurm erbaut war (vergl. 2 Sam. 18, 24 f. 2 Chron. 26, 9.), weshalb sie im Innern weit und geräumig waren und mit den an sie anstoßenden freien Plätzen (רְחוֹבוֹת) als gewöhnliche Versammlungsörter der städtischen Bevölkerung dienen konnten, so daß in ihnen Gerichtshandlungen (1 Mos. 23, 10. 18. 5 Mos. 21, 19 ff. 22, 15. 25, 7. Ruth 4, 1, 11. Jes. 29, 21. Hiob 31, 21. Ps. 127, 5. Amos 5, 12. 15. Zach. 8, 16.) und andere öffentliche Verhandlungen (2 Sam. 19, 8. 1 Kön. 22, 16.) abgehalten wurden und man dorthin zur gesellschaftlichen Unterhaltung und um Neuigkeiten zu erfahren sich begab (1 Mos. 19, 1. 1 Sam. 4, 18. 9, 18. Hiob 29, 7.). Die Thore waren mit festen Thüren (דְּלָתוֹת, דְּלָתַיִם) und Riegeln (בְּרִחִים) verwahrt (Jos. 2, 5 f. Richt. 16, 3. 1 Sam. 23, 7. 1 Kön. 4, 13.). Von den Thoren aus führten die Straßen (חוּצוֹת, שְׁוָקִים) in das Innere der Stadt, die, wie noch jetzt in den orientalischen Städten, wohl eng gebaut und größtentheils ungepflastert gewesen seyn mögen. Gewiß sind auch die heutigen Bazars oder großen Kaufstraßen, in welchen eine bestimmte Gattung Waare feil geboten wird, eine uralte Einrichtung, wie darauf die Benennung „Bäckerstraße" (חוּץ הָאֹפִים) Jer. 37, 21. deutet. Die Namen der palästinensischen Städte haben fast immer eine appellativische Bedeutung mit Bezug auf ihre Lage, ihre Gründung oder sonstige Geschichte; häufig sind sie zusammengesetzt. Manche Namen wurden schon in früher Zeit geändert (Lus, Laisch u. a.); am meisten wurden im römischen Zeitalter die einheimischen Namen romanisirt oder gräcisirt, größtentheils aber hat das Volk den alten Namen beibehalten, so daß er bis auf den heutigen Tag geblieben ist, und nur in wenigen Fällen hat der römisch-griechische Name den alten noch jetzt verdrängt, wie in Sebastijeh, Nâblus vgl. Robinson II, 7 f.

Nach diesen Bemerkungen über Städte und Ortschaften im Allgemeinen ist hier noch ein Verzeichniß der Städte und Ortschaften Palästina's nachzuholen, wie ein solches im Artikel „Palästina" (Bd. XI. S. 36) versprochen ist. Dem Karakter der Theol. Realencyklopädie gemäß beschränken wir uns nur auf die in der Bibel selbst vorkommenden Namen, ohne auf die zum Theil auch sehr ansehnlichen und wichtigen Städte, welche Josephus nennt, Rücksicht zu nehmen. Wie in allen unseren Artikeln folgen wir dabei der Luther'schen Orthographie.

Abdon, עַבְדּוֹן, Levitenstadt im Stamme Asser (Jos. 21, 31. 1 Chron. 7, 24. 6, 59.); in der Angabe des Gebietes von Asser Jos. 19, 24—31. nicht genannt, weshalb dort nicht unwahrscheinlich für עֶבְרֹן mit 20 Handschriften bei Kennic. עַבְדֹּן zu lesen seyn dürfte. Van de Velde gibt auf seiner Karte beim Eintritt des Wâdi Karn in die Ebene von Akka eine Ruinenstätte Namens Abdeh, welche er mit Abdon zu identificiren geneigt ist (Mem. p. 280). — Abel, אָבֵל, Wiese, Aue, werden mehrere Ortschaften genannt, durch Zusätze von einander unterschieden, nämlich 1) Abel Beth-

Maecha, אָבֵל בֵּית מַעֲכָה (d. h. Abel bei Beth M.), wohin Seba, der Rebell gegen David, vor Joab seine Zuflucht nahm und dort, von diesem belagert, durch die Einwohner sein Leben verlor, 2 Sam. 20, 14., von Ben Hadad von Damaskus erobert, 1 Kön. 15, 20. 2 Chron. 16, 4. (wo der Ort Abel Maim, אָבֵל מַיִם, heißt); die Einwohner von Tiglath Pilesser in's Exil geführt (2 Kön. 15, 29). Eusebius erwähnt ein Ἀβελά zwischen Damaskus und Paneas. Wahrscheinlich ist es das heutige ʿAbîl, auch ʿAbîl el-Kamch wegen seines schönen Weizens genannt, im Norden des Ardh el-Hûleh (s. Robinson N. F. S. 488 f. Thomson in Biblioth. Sacra. 1846. S. 204 f. vgl. auch S. 213 f. Wilson, Lands of the Bible Bd. II. S. 166. 168. Ritter, Erdkunde XV. S. 240 f.). Vergl. auch den Art. „Maacha" Bd. VIII. S. 632. 2) אָבֵל כְּרָמִים (Abel der Weinberge), LXX. Ἐβελχαρμίμ, Vulg. Abel, quae est vineis consita, Luth. Plan der Weinberge, bis wohin Jephtha die Ammoniter schlug (Richt. 11, 33.). Noch Euseb. u. Hieron. kennen ein Ἀβελ ἀμπελών, Abel vinearum, 6 oder 7 römische Meilen von Philadelphia. 3) אָבֵל מְחֹלָה, LXX. Ἀβελμεουλά, Vulg. Abel mehula, Abelmeula, Luth. Breite Mehola, wohin Gideon die Midianiter verfolgte (Richt. 7, 22.); Ort des Propheten Elisa (1 Kön. 19, 16.) und in Verbindung mit Bethsean erwähnt (1 Kön. 4, 12). Eusebius in Onom. führt den Ort unter Ἀβελμαελαί als Flecken Βηθμαιλά, 10 (denn dies, nicht 18, ist die richtige Lesart, wie schon Clericus nachweist) röm. Meilen von Scythopolis an; Hieronymus kennt den Ort unter dem Namen Bethhahula (richtiger Bethmahula); ein anderes Abelmea (l. Abelnea, Euseb. Ἀβὲλ νέα) führt er sowohl als Eusebius zwischen Neapolis und Sichem an. Van de Velde combinirt den Namen Mecholah mit Wâdi Malech oder Melcha, und vermuthet unser Abel in den Ruinen des Fleckens Churbet es-Schuk, was mit der von Hieron. angegebenen Entfernung übereinstimmt (s. Reis. II, 299 f.). 4) אָבֵל מִצְרַיִם, jenseit des Jordan auf der Tenne Atad (1 Mos. 50, 11. vgl. Atad.). 5) הַשִּׁטִּים, A. der Akazien, Luth. Breite Sittim, auch bloß Sittim, הַשִּׁטִּים, letzte Station der Israeliten im Lande der Moabiter vor dem Uebergange über den Jordan (4 Mos. 25, 1. 33, 49.), von wo aus Josua Kundschafter nach Jericho schickte (Jos. 2, 1.). Josephus kennt 60 Stadien östlich vom Jordan ein Ἀβίλη (Ant. IV, 8, 1. V, 1, 1. Bell. jud. II, 13, 2. IV, 7, 6.). Es ist Jericho gegenüber zu suchen in der Gegend des Wadi Hesbân (s. Keil zu Jos. S. 19; Ritter XV. S. 481 f.) oder des Wadi Nimrîn (Seetzen II. S. 376). — Abez, אֶבֶץ, eigentlich wohl אֶבֶץ, Stadt in Isaschar (Jos. 19, 20.) — Abilene, Abila Lysaniae, s. Bd. I. S. 64 ff. — Achsaph, אַכְשָׁף, kanaanitische Königsstadt (Jos. 11, 1. 12, 20.), dem Stamme Asser zugetheilt (Jos. 19, 25.). Fälschlich legen es Euseb. unter dem Namen Χεαλούς und Hieronym. unter Chasalus (s. Chesulloth) in die Ebene bei'm Berge Tabor, 8 Meilen von Diocäsarea, da der Stamm Asser sich nie bis hierher erstreckt haben kann (vgl. Ritter XVI, 812). Achsib, אַכְזִיב. 1) Stadt in der Niederung Juda (Jos. 15, 44. Mich. 1, 14.), 1 Mos. 38, 5. bloß כְּזִיב, wahrscheinlich auch das כֹּזֵבָא (1 Chron. 4, 22.), welches die samarit. Recension in 1 Mos. 38, 5. für כזיב einsetzt. — 2) Seestadt zwischen Akko und Tyrus, 9 römische Meilen von ersterem (so richtig das Onom.; 12 nach dem Itin. Hieros.) entfernt, Gränzstadt des Stammes Asser (Jos. 19, 29. Richt. 1, 31.), bei Joseph. bell. jud. I, 13, 4. Ἐκδίππων, Ptolem. V, 15. Ἔκδιππα, wie auch Euseb. in Onom. u. Ἀχζίφ, Hieron. bloß Dippa, dem jetzigen, durch seine Wassermelonen berühmten ez-Zîb, الزيب, entsprechend (s. Merâs. I, 524, Maundrell in Paulus' Sammlung I, 70; Wilson II, 232; Ritter XVI, 812). — Adaba, עַדְעָדָה, Stadt des Stammes Juda an der edomitischen Gränze nach Süden zu (Jos. 15, 22., s. Keil, Jos. S. 291). — Adam, אָדָם, Stadt am Jordan, seitwärts von Zarthan (Jos. 3, 16.). — Adama, אֲדָמָה, Stadt in Naphthali (Jos. 19, 36.). — Adami, אֲדָמִי, Gränzstadt Naphthali's (Jos. 19, 33.), nicht einerlei mit dem darauffolgenden הַנֶּקֶב, wie schon die Vulg.: Adami quae est Neceb, sondern verschieden davon, wie LXX, später דמין (Hieros. Megill. 70, 1., s. Reland S. 545). Ob in diesem דמין das

Addemne des Hieron. (Onom.) liegt, oder dasselbe, wie Bonfrere will, bloße Corruption aus Ademmi (Euseb. *Ἀδεμμεί*) ist? — Adasar, *Ἀδασά*, Flecken Judäa's, wo Nikanor von Judas dem Makkabäer geschlagen wurde (1 Makk. 7, 40. 45.). Nach der dortigen Angabe muß der Ort westlich von Bethhoron nach Gaser zu gelegen haben; Joseph. Ant. XII, 10, 5. setzt es 30 Stadien von Bethhoron. Das Onom. kennt es noch als Flecken bei Gophna. Vielleicht ist es einerlei mit Hadasa, חֲדָשָׁה im Stamme Juda (Jos. 15, 37.), von dem der Talmud sagt, es sey die kleinste Stadt Judäa's und habe nur 50 Häuser (s. Reland S. 701). — Addar, s. Hazor-Addar. — Adida, *Ἀδιδὰ*, *Ἄδιδα*, Vulg. und Luth. Addus, von Simon dem Makkabäer befestigte Stadt in der Niederung Juda's (1 Makk. 12, 38. 13, 13. Joseph. Ant. XIII, 6, 4. Bell. jud. IV, 9, 1.), wahrscheinlich einerlei mit Habid, חָדִיד, in der Nähe von Lydda und Ono gelegen (Esr. 2, 33. Nehem. 7, 37. 11, 34.). Ewald (Geschichte Isr. III, 2. S. 382 Anmerk. 4. 1. Aufl.) identificirt es mit Adithaim, עֲדִיתַיִם, Stadt in der Ebene Juda's (Jos. 15, 36.); wozu auch Euseb. und Hieron. ein *Ἀδαδά*, Aditha östlich von Lydda (Diospolis) erwähnen. Ein Dorf el-Hadîthe, الحديثه, liegt noch jetzt östl. von Ludd (Scholz S. 256; Münch. gel. Anz. 1836. Nr. 250. S. 968; Robinson Neuere Forsch. S. 186 Anm. 2). Verschieden von jenem Adida ist das *Ἄδδιδα*, bei welchem Aretas den ihm entgegenrückenden Alexander Jannäus schlug (Jos. Ant. XIII, 15, 2., vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 440 Anm. 3). — Adma, אַדְמָה, eine der zerstörten Städte der Pentapolis im Thale Sittim (1 Mos. 10, 19. 14, 2. 19, 24. Hos. 11, 8., vergl. die Artt. „Gomorrha", Bd. V. S. 245 und „Palästina", Bd. XI. S. 11). — Adoraim, אֲדוֹרַיִם, Stadt in Juda, von Rehabeam befestigt (2 Chron. 9, 11. Joseph. Ant. VIII, 10, 1. *Ἀδωραΐμ*). Dasselbe ist *Ἄδωρα* (1 Makk. 13, 20. Jos. Ant. XIII, 6, 4. 9, 1. 15, 4.), eine idumäische Stadt, die Hyrkan einnahm (XIII, 9, 1. *Ἀδωρεόν*, bell. jud. I, 2, 6.), unter Alexander Jannäus in jüdischem Besitze war (XIII, 15, 4.) und von Gabinius wieder aufgebaut wurde (*Δῶρα* Ant. XIV, 5, 3. 13., *Ἀδώρεος* bell. jud. I, 8, 4.). Mit Recht findet sie Robinson III, 209 in dem heutigen Dûrâ, einem Dorfe, circa 2½ Stunde westlich von Hebron, wieder. — Adullam, עֲדֻלָּם, LXX. *Ὀδολλάμ*, Stadt in der Niederung Juda (Jos. 15, 35.), aus der Hira, der Freund Juda's (1 Mos. 38, 1. 12. 20.), einst kanaanit. Königssitz (Jos. 12, 15.), von Rehabeam befestigt (2 Chr. 11, 7.). Nach dem Exil wurde sie vom Stamme Juda besetzt (Nehem. 11, 30.), und hier hielt Judas Makkabäus nach dem Siege über Gorgias, den Statthalter von Idumäa, den Sabbath (2 Makk. 12, 38.). In der Nähe befand sich die Höhle von Adullam (über welche s. Bd. VI. S. 177). Eusebius und Hieron. setzen es 10 röm. Meilen östlich von Eleutheropolis, welche Lage aber nicht in die Niederung, sondern in's Gebirge führt (s. Reland S. 549); die falsche Angabe beruht auf der Identificirung mit Eglon (s. Onom. u. d. W.). Van de Velde (Reise II. S. 163 f.) findet die Höhle von Adullam in den großen Höhlen von Deir Dubbân (s. Robinson II, 610 ff.), und wenn wir damit zusammenstellen, daß es Jos. 15, 35. in Verbindung mit Jarmuth und Socho (vgl. auch Nehem. 11, 30.) genannt ist, und daß nach 2 Makk. 12, 35. Marischa nicht allzuweit davon entfernt war (vgl. Micha 1, 15.), so dürfte jene Annahme wohl berechtigt erscheinen. Tobler (Bethlehem S. 29. Dritte Wanderung S. 151) meint Ad. im heutigen Beit Dûla, etwa 1¾ deutsche M. östlich von Beit Dschibrîn zu finden, da dies mit der im Onom. angegebenen Entfernung (10 röm. Meilen von Eleutheropolis, Euseb. und Eglon 12) vollkommen übereinstimme; das auslautende m von Adullam habe sich im Laufe der Zeit leicht abschleifen können, wie das anlautende a in der Kürzung abgestoßen werde. Allein einmal ist die Entfernung doch nicht so vollkommen übereinstimmend, denn Beit Dûla liegt nach Toblers eigener Karte höchstens 8 römische Meilen von Eleutheropolis, und dann fragt es sich sehr, ob nicht die Smith'sche Schreibung Beit Ulâ بيت أولا, (Robinf. III, 865) die richtigere seyn möchte, indem das Abwerfen des a (Ain, das so schwer verdrängliche!

[s. Robins. II. 8. Anm.]) und des m doch nicht so leicht und ohne Schwierigkeit ist. Auch sollten wohl die nach Tobler in der Nähe befindlichen Naturhöhlen erst näher untersucht werden. — Adummim, אֲדֻמִּים, nur in der Zusammensetzung מַעֲלֵה אד״, Höhe von Adummim, auf der Gränze zwischen Juda und Benjamin, Gilgal gegenüber (Jos. 15, 7. 18, 17.). Ueber die Namenerklärung s. Keil, Josua S. 282. Das Onom. setzt es zwischen Jerusalem und Jericho, wo E. G. Schultz in der Nähe des Chan Hathrûr eine Burgruine, Kal'at ed=Dem fand, in deren Namen er das Adummin der Bibel wiedererkennt (s. Ritter XV. S. 493, vergl. Tobler, Topogr. II. 507 f. 764 ff.) — Aenon, *Αἰνών*, Ort bei Salim, wo Johannes taufte (Joh. 3, 23.). Aus V. 26. (vgl. mit 1, 28.) geht hervor, daß es diesseit des Jordan gelegen habe (s. den Art. „Salim" Bd. XIII. S. 326.). — Aesora, *Αἰσωρά* (Judith 4, 4. gr.), Ortschaft; ob Hazor mit Winer, Realw. I, 34? — Ahelab, אַחְלָב, Stadt in Asser (Richt. 1, 31.). — Ai, Aja, עַי u. הָעַי, auch mit Femininendung עַיָּא (Neh. 11, 31), עַיָּה (1 Chron. 8 [7], 28., wo die gewöhnliche Lesart fälschlich עַזָּה hat), und עַיָּת (Jes. 10, 28., alte, schon in der Patriarchenzeit vorkommende), östlich von Bethel bei Bethaven liegende kanaanitische Königsstadt (1 Mos. 12, 8. 13, 3. Jos. 7, 2.), von Josua erobert, zerstört und gebannt (Jos. 8, 1 ff.), doch später wieder aufgebaut (Esra 2, 28. Nehem. 7, 32.), und noch zu Nehemia's Zeit von Benjaminiten bewohnt (Nehem. 11, 31.). Nördlich davon lag ein Thal (Jos. 8, 11.), welches „zur Wüste", das ist dem wüsten Westabhange des Ghôr zuführte (V. 15. 20. 24.). Schon zur Zeit des Eusebius und Hieronymus (Onom. und *Ἀγγαί*, Agai) wurde der Ort mit kaum nur noch einigen Ruinen gezeigt. Robinson suchte die Stelle Ai's in der Umgegend des Dorfes Deir Diwân (Dibwan, Diboan), ungefähr 1 Stunde südöstlich von Beitîn, in welchem er Bethel erkannte (Robinson II, 331. 362 f.). Schwerlich aber ist die Ruinenstelle südlich von Deir Diwân der richtige Ort, da diese nicht als im Osten von Bethel gelegen genannt werden kann, sondern vielmehr der felsige Tell, nördlich 46° W. von Deir Diwân, ostsüdöstl. von Beitîn, von welchem man geradezu in das tiefe, schmale Bett von Wâdi el=Matjâh im Norden hinabblickt, welchen Van de Velde II, 251 f. als Tell el=Hadschar bezeichnet und in ihm mit Recht die Lage von Ai findet. Wenn Robins. II, 563 Spuren von Alterthum hier vermißt, so dürfte dies in Zusammenstellung mit der Nachricht des Euseb. und Hieron. wohl wenig Bedenken erregen. Thenius (sächs. exegetische Studien II, 133) und nach ihm Keil (Josua S. 180 f.) sucht es, seiner Annahme der Lage Bethels in dem heutigen Sindschil gemäß, in dem östlich davon gelegenen Turmus 'Ajâ (Robins. III, 300 ff.), in dessen Norden aber kein tiefes Thal liegt (vgl. Jos. 8, 11. 13.); Krafft (bei Ritter XV, 526) in einer Ruine Medinet Chai, östlich von Dscheba, wogegen Robinson in Biblioth. Sacr. 1848. Bd. V. S. 93. — Ein anderes Ai der Ammoniter ist das Jerem. 49, 3. in Verbindung mit Hesbon erwähnte. — Ajalon, אַיָּלוֹן, Levitenstadt im Stamme Dan (Jos. 19, 42. 21, 24. 1 Chron. 7, 69. [6, 54.]), unweit Betsemes in der Niederung (2 Chron. 28, 18.). Zur Zeit der Richter wurde es von Amoritern besetzt (Richt. 1, 35.), später von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 10.) und unter Ahas von den Philistern erobert (2 Chron. 28, 18.). Das Thal Ajalon (Jos. 10, 12.) hat seinen Namen von dieser Stadt. Man findet es im heutigen Dorf Jâlo, am Rande des Thales Merdsch Ibn Omeir, in der Richtung WNW. von Jerusalem (s. Robins. III, 278 f. Neuere Forsch. 189. Wilson, II, 265 f.). — Ein anderes Ajalon ist das Richt. 12, 12. als im Stamme Sebulon gelegen erwähnte, wo der Richter Elon begraben wurde. — Ajath, עַיָּת (Jes. 10, 28.), s. Ai. — Ain, עַיִן, Levitenstadt (Jos. 21, 16.), erst Juda (15, 32.), dann Simeon gehörig (19, 7. 1 Chron. 4, 32.). Robinson (III, 189) vermuthet es im jetzigen el=Ghuwein, südlich von Hebron (vergl. dagegen Wilson, I, 354 und weiter unter „Anim"). — Akko s. Bd. I. S. 199. — Akrabbim, עַקְרַבִּים, genauer מַעֲלֵה ע׳, Skorpionenhöhe, auf der Südgränze des gelobten Landes (4 Mos. 34, 4. Jos. 15, 3. Richt. 1, 36., s. Bd. XI. S. 3). Es ist die Gegend *ἡ Ἀκραβαττίνη*

(1 Makk. 5, 3.). — Alamelech, אַלַּמֶּלֶךְ, Stadt in Asser (Jos. 19, 26.). Van de Velde (Mem. p. 283) findet den Namen im heutigen Wâdi el-Malek, dem nördlichen Hauptarm des Kison, wieder. — Alemeth, עָלֶמֶת, Levitenstadt in Benjamin (1 Chr. 7, 60. [6, 45.]), dieselbe, welche Jos. 21, 18. Almon, עַלְמוֹן heißt, jetzt ʿAlmît (s. Tobler, Denkblätter S. 631. Robinson, N. F. S. 376 f.). — Alima, Ἄλεμα, Stadt in Gilead (1 Makk. 5, 26.). — Almon Diblathaim, עַלְמֹן דִּבְלָתָיִם, d. i. Almon bei Diblathaim, Station der Israeliten zwischen Dibon Gad und dem Berge Attarus (4 Mos. 33, 46.). Diblathaim ist das Beth Diblathaim, בֵּית ד״, welches von Jerem. 48, 22. unter den moabit. Städten aufgeführt wird. Kruse (Seetzen, Reise IV. S. 225) vermuthet es im verfallenen Dorfe Libb, nördlich von Dibân (I, 409). — Amam, אֲמָם, Stadt im südlichen Juda (Jos. 15, 26.). — Amead, עַמְעָד, Stadt in Asser (Jos. 19, 26.). Van de Velde (Mem. p. 284) hält es möglicherweise für identisch mit Umm el-ʿAmad, am Ostende der Ebene el-Battauf, etwa 1 Stunde westlich von Hattîn (Robinson, Neuere Forsch. S. 107), doch mit Unrecht, da diese Lage nicht in das Gebiet des Stammes Asser fällt. — Anab, עֲנָב, im Gebirge Juda (Jos. 11, 21.), von Enakitern bewohnt (15, 30.). Euseb. und Hieron. (Onom. u. Ἀνώβ, Anob) führen es unter dem Namen Bethoannaba (בֵּית עֲנָבָא) an und setzen es 4, nach Anderen 8 römische Meilen von Diospolis. Diese Angabe paßt nicht zur Zusammenstellung Anabs mit Debir und Esthemo. Ich vermuthe vielmehr, daß das bei Euseb. (Onom. u. Ἀνάμ) und Hieron. (u. Anab) als großer Flecken Judäa's (κώμη Ἰουδαίων μεγίστη) erwähnte Ἀνέα, Anea, 8 röm. Meilen südlich von Hebron, unser Anab ist, da die Entfernung genau mit der des heutigen ʿAnâb übereinstimmt, in welchem Robins. (II, 422) das biblische Anab wiedererkennt. — Anaharat, אֲנָחֲרַת, Stadt in Isaschar (Jos. 19, 19.). — Ananja, עֲנָנְיָה, nach dem Exil von Benjaminiten bewohnt (Neh. 11, 32.). R. Schwarz und ihm beistimmend Van de Velde (Mem. p. 284) finden es in dem jetzigen Beit Hanînâ (بيت حنينا); Tobler, Topogr. II. S. 414 äußert sich zweifelnd darüber („Kein Zweifel kann Platz greifen, daß man es hier mit einer alten Ortslage, wohl aber Zweifel, daß man es mit Ananiah zu thun hat."); schon der Wechsel von ע und ח muß bedenklich machen. — Anathoth, עֲנָתוֹת, Priesterstadt Benjamin's (Jos. 21, 18. 1 Kön. 2, 26. 1 Chron. 7, 60. [6, 45.]), Geburtsort des Davidischen Helden Abieser (2 Sam. 23, 27.) und des Propheten Jeremia (Jerem. 1, 1. 29, 27., vergl. 11, 21—23.); nach dem Exil wieder von Benjaminiten bewohnt (Esra 2, 23. Neh. 7, 27. 11, 32.). Es lag nördlich von Jerusalem (Jos. 10, 30.), nach Joseph. Ant. X, 7, 3. 20 Stadien (2½ röm. Meilen), nach Euseb. und Hieron. 3 röm. Meilen. Die kirchliche Tradition setzt es fälschlich nach Karjath el-ʿEnab, etwa 3 Stunden von Jerusalem auf der Straße nach Ramleh (s. Robins. II, 320. 591), was weder mit der angegebenen Richtung noch Entfernung zusammenstimmt; vielmehr findet sich auch der Name noch in dem 1 Stunde 20 Min. NNO. von Jerusalem auf einer flachen Anhöhe liegenden Dorfe ʿAnâtâ (s. Robinson II, 320 f., Tobler, Topogr. II, 395 ff., Ritter XV, 518). — Anem, עָנֵם, Levitenstadt in Isaschar (1 Chron. 7, 73. [6, 58.]). — Anim, עָנִים, Stadt in Juda (Jos. 15, 50.). Wilson (Lands I, 354. II, 636) identificirt es mit el-Ghuwein (Wilson schreibt el-Ghawein), mit mehr Recht, wie mir scheint, als Robinson in el-Ghuwein das biblische Ain findet (s. oben u. d. W.). Dies stimmt dann auch mit Hieronymus, welcher (Onom. u. Astemek) Estemon, das heutige Schemôʿa, nördlich von Anem setzt, und unter Anim sagt: in tribu Judae, est vicus Anea, iuxta alterum, de quo supra diximus, ad orientalem plagam respiciens cunctis habitatoribus Christianis. Ist dieser alter vicus Anea nach der oben ausgesprochenen Vermuthung Anab, so liegt el-Ghuwein auch wirklich südöstlich von ʿAnâb. — Antipatris s. Bd. I. S. 391. — Aphek, אֲפֵק, 1) Stadt in Asser (Jos. 19, 30.), auch אֲפִיק, aus der die kanaanitischen Bewohner nicht vertrieben wurden (Richt. 1, 31.). Rosenmüller (Alterthumskde. II, 2. S. 96 f.), Gesenius (Thes. u. Lex.), v. Raumer (Pal. S. 120. 4te Ausg.), Winer (Real-W. I, 67) u. A. identificiren es mit Ἄφακα

am Adonisflusse, mit einem berühmten Venustempel, dem heutigen Afka, auf der Höhe des Libanon am Westabhange (s. Burckhardt S. 70 u. 493; Robinson, Neuere Forsch. S. 790 ff.); allein dies kann unmöglich in das Gebiet des Stammes Asser fallen (s. über die Gränzbestimmung den Art. „Palästina" Bd. XI. S. 3). Die Gleichstellung von Ἄφακα mit dem Asseritischen Aphek beruht auf der Annahme, daß dies mit dem Jos. 13, 4. erwähnten Aphek gleich sey, und da dies zwischen Meara der Sidonier und dem Lande der Gibliter, d. i. Byblus, und dem Libanon erwähnt sey, müsse es in die Gegend des heutigen Afka fallen und könne als mit diesem identisch betrachtet werden. Dies zugegeben, so folgt doch durchaus noch nicht, daß es das Asseritische Aphek sey, denn in der angeführten Stelle steht zu „bis Aphek" als Apposition: „bis an die Gränze der Amoriter"; es ist also nicht nöthig, dies Aphek als zum Gebiete des heil. Landes gehörig anzusehen. 2) Das 1 Sam. 29, 1. erwähnte Aphek, wo die Philister ihr Heer zu Saul's letztem Kampfe sammelten und sie gegen die Israeliten in Jesreel aufstellten, muß, wie aus Vergleichung mit Kap. 28, 4. hervorgeht, in der Nähe von Jesreel, Sunem und Endor gelegen, also zum Stamme Isaschar gehört haben. Ebendasselbe Aphek ist es, wo Ahab den Benhadad schlug (1 Kön. 20, 26. 30.), denn wenn auch keine weitere Andeutung über die Lage gegeben ist, so geht aus V. 23. hervor, daß die Schlacht in einer Ebene vorgefallen ist, und diese ist keine andere als die große Ebene Jesreel (s. Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 208. 1ste Aufl.). Gewiß mit Unrecht versetzen Winer (a. a. O.) und Van de Velde (Mem. S. 208) dies Aphek an die Ostseite des See's Genezareth in das heutige Fik oder Afik (Burckhardt S. 438; Gesenius z. d. St. S. 539 hält sogar das Richt. 1, 31. genannte Aphîk möglicherweise für identisch mit diesem!), in welchem wir vielmehr das von Euseb. und Hieron. (Onom.) erwähnte Ἀφεκά, Apheca: castellum grande iuxta Hippum urbem Palaestinae erkennen. 3) Verschieden davon ist wieder das 1 Sam. 4, 1. erwähnte Aphek, wo sich die Philister gegen die Israeliten und Ebeneser lagerten, also im Stamme Juda. Wahrscheinlich ist es gleich dem im Gebirge Juda genannten אֲפֵקָה (Jos. 15, 32., s. Keil, Comment. S. 302). Verunglückt ist Van de Velde's Muthmaßung (Mem. p. 391), daß das ONO. von Schuweikeh liegende Dorf Ahbek (Robins. II. S. 598), was auf seiner Karte falsch Akbeh geschrieben ist, den Namen dieses Aphek repräsentire, denn احبك hat mit אפק gar nichts gemein. — **Apherima**, Ἀφαίρεμα (Ἀφερειμά Jos. Ant. XIII, 4, 9), Kreis Samariens zu Judäa geschlagen und vom König Demetrius dem Jonathan überlassen (1 Makk. 11, 34., vgl. Reland S. 178 f.). — **Aphni**, s. Ophni. — **Ar**, עָר (4 Mos. 21, 15. 5 Mos. 2, 9. 18, 29.), genauer **Ar Moab**, עָר מוֹאָב (4 Mos. 21, 28. Jes. 15, 1.), alte Hauptstadt der Moabiter, südlich vom Arnon auf der Gränze des Landes gelegen (4 Mos. 21, 15. 22, 36.). Sie wurde einst von König Sihon erobert und verbrannt (4 Mos. 21, 28., vgl. Jerem. 48, 45.); später weissagt Jesaja gegen sie (Cap. 15, 1.). Zur Zeit des Hieronymus (wahrscheinlich 342 n. Chr.) wurde sie durch ein Erdbeben verwüstet (Hieron. zu Jes. 15.). Bei den Griechen und Römern führt sie den Namen Areopolis und Rabbath Moab (s. Onom. u. Arnon u. Moab.; Steph. Byzant. p. 240 ed. Westermann. Ῥαββάθμωβα), wozu auch der Name **Petra** kommt, wie v. Raumer (Paläst. S. 452 ff.) dargethan hat. Ueber die Lage der Stadt herrschen zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen (Gesenius, Rosenmüller, Mannert, Robinson) ist es das heutige **Rabbah**, SW. von Arâir, fast 2 deutsche Meilen in gerader Richtung südlich vom Arnon, dessen Ruinen **Seetzen** (I. S. 411, vgl. IV. S. 226 f.) und **Burckhardt** (Syrien S. 640) besuchten und beschrieben. Nach Anderen (Hengstenberg, Bileam S. 234—37, Keil, Josua S. 248, Ritter XV. S. 1211 bis 1215, danach auch von Raumer, 4. Aufl. S. 271) ist **Ar** nicht zu verwechseln mit Rabbath Moab, die 4 Mos. 22, 36. 5 Mos. 2, 36. Jos. 12, 2. 13, 9. erwähnte „Stadt Moab's, die da liegt an der Gränze Arnons, welches ist an der äußersten Gränze" und „die Stadt im Thale, in der Mitte des Baches", die neben Aroër „am Ufer des Baches Arnon" erwähnt wird. Nach dem Untergange dieser nördlicheren Haupt=

stadt sey dann Name (Areopolis) und die Würde als Hauptstadt auf die südlichere, Rabbah, übertragen worden, welche im 5. und 6. Jahrhundert als Bischofssitz in Palaest. tertia vorkommt (s. Ritter XIV. S. 115 f.). Ruinen von diesem alten Ar, Areopolis glaubt Burckhardt S. 636 im heutigen Mehalet el-Hadsch, südlich von Arâir am Arnon, gefunden zu haben. Um eine Entscheidung zu geben, dürfte wohl erst noch eine genauere Durchforschung der Gegend abzuwarten seyn. — Arab, אֲרָב, Stadt im Gebirge Juda, Jos. 15, 52. Hieron. im Onom. unter Ereb (p. 70): est hodieque villa in Daroma, id est ad Austrum, quae Heromith nuncupatur. — Araba siehe Betharaba. — Arabath, Luth. 1 Makk. 5, 3., aus der Vulg.: Arabatham, für das griechische Ἀκραβαττίνη (s. oben unter Akrabbim). — Arad, אֲרָד, kanaanitische Königsstadt in Südpalästina (4 Mos. 21, 1. 33, 40. Jos. 12, 14.), nördlich von der Wüste Juda (Richt. 1, 16.), Robinson (III, 12) und Van de Velde (Reise II, 111, Mem. p. 287) suchen es im heutigen Tell ʿArâd, 6 Stunden südlich von Hebron, was mit der Angabe des Onom. unt. Arath (p. 21), daß es 4 römische Meilen von Malatha (jetzt Tell Milh) und 20 von Hebron entfernt sey, ziemlich übereinstimmt. — Arbela, Ἄρβηλα (1 Makk. 9, 2.), Flecken in Galiläa am Westufer des See's Genezareth, wo Höhlen im Kalkfelsen Flüchtlingen und Räubern Zuflucht gewährten, die Herodes daraus vertrieb (Jos. Ant. XII, 11, 1. XIV, 15, 4. 5. Bell. jud. I, 16, 2—4). Im jüdischen Kriege befestigte Josephus diese Höhlen (Vit. §. 37. Bell. jud. II, 20, 6). Nach der gewöhnlichen Erklärung ist Beth Arbel Hos. 10, 14. damit identisch, doch vergl. u. d. W. Mit der Schilderung des Josephus stimmt die Beschaffenheit der heutigen Felsenfestung Kalʿat Ibn Maʿân oder K. Hamâm (Taubenkastell, s. Rec. im Münchner gel. Anz. 1836. Nr. 238; Burckhardt S. 574 f.; Wilson II, 308 f.; Ritter XV, 326 ff.) überein, und in den südlich gelegenen Ruinen Irbid erkennt Robinson (III, 534 f., N. Forsch. 450) unser Arbela, sowie in dem Irbid, Erbad jenseit des Jordan (Burckhardt S. 423. Ritter XV, 1055 ff. 1064) das von Euseb. und Hieron. (Onom. p. 21) erwähnte Arbela trans Jordanem in finibus Pellae (vgl. Seetzen IV. S. 186 f.). — Archi Attharoth, Jos. 16, 2. LXX, Vulg. u. Luth. aus Mißverständniß für Atharoth, s. d. — Arimathia, s. Bd. I. S. 502, vergl. Robinson, N. F. S. 184. — Aroër, עֲרוֹעֵר und עַרְעוֹר (Richt. 11, 26.). 1) Stadt im Stamme Juda, wohin David von Ziklag aus einen Theil der gemachten Beute schickte (1 Sam. 30, 28.). Die Ortslage glaubt Robinson III, 181 in Ruinenresten bei den ʿArʿârah genannten Wassergruben, 3 Stunden südöstlich von Bîr es-Seba zu finden, vergl. Van de Velde II, 147. Wilson I, 347. Ritter XIV, 123 f. — 2) Stadt am Arnon, Südgränze des Amoriterkönigs Sihon (5 Mos. 2, 36. 3, 12. 4, 48. Jos. 12, 2.), die den Rubeniten zuertheilt wurde und die Südgränze ihres Gebietes und des ostjordanischen Palästina's überhaupt bildete (Jos. 13, 9. 16. Richt. 11, 26. 2 Kön. 10, 33. 1 Chron. 6 (5), 8.). Jetzt ʿArʿâir (عرعاير), ungefähr eine Stunde nördlich vom Wadi Modschib (Burckhardt S. 633). — 3) Stadt des Stammes Gad im Thale Gad (4 Mos. 32, 34. Jos. 13, 25. Richt. 11, 33. 2 Sam. 24, 5.). Ueber Jos. 13. 25.: „welches vor Rabba (der Ammoniter) liegt" s. Keil, Josua S. 258. Ueber Jes. 17, 2. s. die Ausl. u. Gesen. Thes. p. 1074. — Aruboth, אֲרֻבּוֹת, Sitz eines der salomonischen Amtleute, wahrscheinlich im Stamme Juda, da ihm Socho und Hepher gehört (1 Kön. 4, 10.). — Aruma, אֲרוּמָה, Stadt in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 41.), vielleicht gleich mit Ruma (2 Kön. 23, 36.). Euseb. und Hieron. (Onom. unt. Ruma) kennen sie zu ihrer Zeit als Ῥεμφίς, Remphtis und setzen sie in das Gebiet von Diospolis. Diese Lage paßt aber nicht zu der Angabe im Buche der Richter, und es liegt bei ihnen offenbar eine Verwechselung des Ruma, welches sie auch als Arima anführen, mit Arimathia zu Grunde. Van de Velde (Reise II, 268. Mem. p. 288) meint es in der Ruine el-ʾOrmah, südwestlich von Nabulus wiederzufinden. — Asan, עָשָׁן, vielleicht einerlei mit Cor Asan, כּוֹר עָשָׁן (1 Sam. 30, 30.), Levitenstadt 1 Chron. 7, 59. (6, 44.), erst zu Juda (Jos. 15, 42.) in der Niederung, dann zu Simeon gehörig (19, 7. 1 Chr. 4, 32.).

Euseb. und Hieron. (Onom. unt. Asan) kennen noch ein Bethasan, 16 römische Meilen westlich von Jerusalem. v. Raumer (Pal. S. 173) u. Van de Velde (Mem. p. 310) nehmen ein doppeltes Asan an, das eine zu Juda, das andere an der Südgränze Palästina's zu Simeon gehörig; allein die Zusammenstellung mit Ether (Jos. 15, 42. 19, 7.) und mit Ain Rimmon (19, 7. 1 Chron. 4, 32.) lassen dies nicht zu. Van de Velde's Zusammenstellung von Cor Asan mit Kursa, circa 2½ Stunden südwestlich von Hebron, ist ganz verunglückt, denn dies Kursa heißt Khirssa, خِرْصَه (Robins. III, 864) und hat mit כּוֹר עָשָׁן außer dem R nicht einen Buchstaben gemein. — Ascalon, s. Bd. I. S. 558. — Asdod, s. Bd. I. S. 556 (vgl. Tobler, dritte Wander. S. 26 ff.) — Aseka, עֲזֵקָה, Stadt Juda's in der Niederung (Jos. 15, 35.). Josua schlägt die Amoriter bei Gibeon (el-Dschîb) und verfolgt sie auf dem Wege nach der Höhe von Bethhoron (Beit-Ur) bis Aseka und Makeda, und als sie von der Höhe herabfliehen, schickt Gott ein Hagelwetter über sie bis Aseka (Jos. 10, 10. 11.). Der Kampf David's mit Goliath findet zwischen Socho (Schuweikeh) und Aseka statt (1 Sam. 17, 1.). Aseka wird von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 9.) und ist zur Zeit Nebukadnezar's mit Lachis noch der Ueberrest jener Befestigungen (Jerem. 34, 7.). Nach der Rückkehr wird sie vom Stamme Juda wieder besetzt (Nehem. 11, 30.). Euseb. und Hieron. (Onom. u. Azecha) kennen den Ort noch zwischen Jerusalem und Eleutheropolis; hier ist er aber nicht an der Straße, sondern nördlich davon zwischen Socho (Schuweikeh) und Ajalon (Jâlo) zu suchen. — Aser, Ἀσήρ, s. Bd. I. S. 565 unt. „Asser", Nr. 3. — Asmaveth, s. Beth Asmaveth. — Asna, אַשְׁנָה, zwei Städte Juda's in der Niederung (Jos. 15, 33. 43). — Asnoth Thabor, אַזְנוֹת תָּבוֹר, westl. Gränzort des Stammes Naphthali (Jos. 19, 34.). Euseb. und Hieron. (Onom. unt. Azaroth) kennen es noch als Flecken (κώμη) im Gebiete von Diocäsarea (Sepphoris) in der großen Ebene. Es muß im Osten von Thabor nach dem Jordan zu gelegen haben (siehe Keil, Josua S. 352). — Asor, Ἀσώρ (gewöhnliche Lesart Νασώρ), Ebene am See Genezareth (1 Makk. 11, 67., vgl. Hazor). — Assaremoth, Ἀσσαρημώθ, in einigen Handschriften und bei Luth. 1 Makk. 4, 15. für das richtige Γαζηρῶν, d. i. Geser (s. den Art. Bd. V. S. 143). — Asser, s. Bd. I. S. 565 Nr. 2. — Assuri, אֲשׁוּרִי (2 Sam. 2, 9.) als Distrikt genannt, wahrscheinlich aber zu lesen הַגְּשׁוּרִי (siehe Gessur). — Astaroth, עַשְׁתָּרוֹת, Residenz des Königs Og von Basan (5 Mos. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31.). Es fiel dem halben Stamm Manasse zu (Jos. 13, 31.) und wurde Levitenstadt (1 Chron. 7, 71. (6, 56.). Es wird gewöhnlich identificirt mit Astaroth Karnaim, קַרְנַיִם (1 Mos. 14, 5.), sowie mit dem von Judas Makkabäus zerstörten Carnaim, Καρναΐν (1 Makk. 5, 26. 43. 44.) und Carnion, Καρνίον (2 Makk. 12, 21. 26.). Eusebius und Hieronymus (Onom. unter Astaroth) setzen es 6 römische Meilen von Adraa (Edrei). Auf diese Angabe hin sucht man es allgemein in der Gegend von Adraa (jetzt Edrei, Der'at), und zwar Leake (zu Burckhardt, Syrien S. 18) in dem jetzigen Mezareib (vergl. Burckhardt S. 385), auf welches zwar die von Hieron. angegebene Entfernung paßt, wo sich aber keine Alterthümer finden; Robins. (III. S. 923) vermuthet das Karnain der Makkabäer in dem el-Karnein (القرنين) des Smith'schen Verzeichnisses, was aber, vorausgesetzt, daß dies mit Astaroth gleich ist, als östlich von es-Salt in der Provinz Belka gelegen, nicht zu der angegebenen Entfernung paßt, weshalb Ritter (XV, 822) darin lieber das Karnion der Makkabäer erkennen und dieses von Karnaim unterscheiden möchte; endlich Kapitän Newbold (On the Site of Astaroth im Journ. of the R. Geogr. Societ. Vol. XVI. pag. 332) in dem zwischen Nawa und Der'ât gelegenen Tell 'Aschtereh, „nach Newbold's Angabe 7½ engl. Meilen (oder 2 St. 25 Min.) südsüdwestlich von Nawa und ungefähr 5 engl. Meilen (1 St. 35 Min.) im Westen 34° nördlich von Mezareib." Wie es aber hiernach „von Adhra'ât (d. i. Der'ât) 1¾ Stunden entfernt und ein wenig zur Rechten der Linie von Adhra'ât nach Abîl gezogen" (was ziemlich genau mit des Eusebius Angabe über Asta-

roth zusammentrifft) liegen soll, ist unerklärlich, vergl. Van de Velde, Mem. p. 76. (Tell ʿAschtereh liegt nach den Karten Van de Velde's und Kiepert's zu Wetzstein's Hauran vielmehr 12 römische Meilen nordwestlich von Derʿât.) Man glaubte hiernach ziemlich sicher Astaroth wieder aufgefunden (vgl. Tuch in Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. I. (1847) S. 216, v. Raumer, Paläst. S. 243, Van de Velde, Mem. p. 289, der nur die von Newbold gegebenen Bestimmungen der Lage bezweifelt; Ritter, Erdkunde XV. S. 822, dem Newbold's Angabe viel Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint, dem aber doch noch ein Umstand zweifelhaft bleibt, welches nämlich der beiden von Euseb. und Hieron. (Onom. u. Astaroth Karnaim) zwischen Adraa und Abila gelegenen, 9 römische Meilen von einander entfernten Kastelle Astaroth in Tell ʿAschtereh zu erkennen sey. Daß aber dieser Tell ʿAschtereh nicht die alte Königsstadt Astaroth seyn kann, sondern vielmehr Astaroth in **Boßra**, der Hauptstadt Hauran's, dem Bostra der Römer, zu suchen ist, hat neuerlichst **Wetzstein** (Reisebericht über Hauran und die Trachonen. Berlin 1860 S. 108 ff.) mit überzeugenden Gründen dargethan und nachgewiesen, daß die Worte Astaroth und Beesthera (בְּעֶשְׁתְּרָה Verkürzung aus בֵּית עֶשְׁתְּרָה, vgl. Gesen. Thes. I, 175), die in den Parallelstellen Jos. 21, 27. und 1 Chron. 7, 71. (6, 56.) für einander stehen, auch ein und dieselbe Stadt bezeichnen, und daß letzteres latinisirt eben **Bostra** sey, wie schon Vulg., LXX. und Reland S. 621. 666 angeben (vergl. Hitzig zu Jes. 34, 6.). Die gewöhnliche Gleichstellung des Astaroth Karnaim mit Karnaim und Karnion wird dadurch aber mißlich; wenigstens können Bostra (*Βόσσορα*) und Karnaim nach 1 Makk. 5, 26. nicht dieselbe Stadt seyn. Karnaim und Karnion der Makkabäer, die wir nicht mit Ritter (Erdk. XV, 822), gezwungen durch die Identificirung von Astaroth mit Tell ʿAschtereh, zu trennen brauchen, sind in den Bergen der Provinz el-Belka zu suchen und können recht wohl im jetzigen el-Karnein östlich von Salt erhalten seyn. Astaroth Karnaim muß aber als Hauptstadt der Rephaiten das gewöhnliche Astaroth, mithin Boßra seyn. — **Atad**, אָטָד, eine Tenne „jenseit des Jordan", wo Joseph und seine Begleitung um den todten Jakob trauerten, bevor sie ihn nach Kanaan führten, welchen Ort dann die eingeborenen Kanaaniter „der Aegypter Klage" (Abel Mizraim) nannten (1 Mos. 50, 10. 11.). Jenseit des Jordan, d. h. auf die Ostseite desselben, setzt Hieron. den Ort (Onom. u. Area Atad), und doch identificirt er ihn, freilich ohne Grund, mit Betagla (s. „Beth Hagla"), also auf dem Westufer. — **Atargation**, *Ἀταργατεῖον*, bei Karnion (2 Makk. 12, 26.), wahrscheinlich ein Heiligthum der Atargatis (s. Bd. I. S. 569 f.). — **Ataroth**, **Atroth**, עֲטָרוֹת. 1) Land und Stadt jenseit des Jordan, den Gaditen zugetheilt (4 Mos. 32, 3. 34.). Man suchte es am Dschebel ʿAttarus (s. Bd. IX. S. 6), in dessen Name sich der hebräische wiederfand, und hier entdeckte auch Seetzen (Reisen II. S. 342. IV. S. 383) am Westabhange dieses Berges Ruinen Namens Attarus. 2) Stadt auf der Gränze Ephraim's und Benjamin's (Jos. 16, 2. [hier hat Luth. Archi Atharoth, in falscher Auffassung des גְּבוּל הָאַרְכִּי, „Gebiet der Arkiter"] 7., gleich mit Atharoth Adar, עַטְרוֹת אַדָּר (16, 5. 18, 13.). Das Onom. kennt zwei Atharoth nicht weit von Jerusalem. Damit übereinstimmend führt Robinson zwei Ortschaften ʿAtârâ (عطارا) an, die eine rechts von der Straße von Bireh nach er-Ram (II, 566), worin wohl das Athar. juxta Ramam des Hieronymus nicht zu verkennen ist, die andere nördlich von Dschifna zwischen diesem und Dschildschilia (III, 297 f.). Ist Bethel in Beitin zu suchen, so dürfte das erstere, verlegen wir aber jenes mit Thenius nach Sindschil, so würde das letztere das biblische seyn. Doch ist die ganze Gränzbestimmung zu unklar, als daß hier vor der Hand eine Sicherheit zu erlangen wäre. Ein drittes Atharoth kennt das Onom. als Atharus, *Ἀταρώϑ*, 4 röm. Meilen nördlich von Samaria, in welcher Richtung und Entfernung die Karte Van de Velde's ein ʿAtara hat; aber auf welche Auktorität hin? Paultre's Karte hat dort gleichfalls ein Dorf Atharus. — **Athach**, עֲתָךְ, Stadt in Juda (1 Sam. 30, 30.). Bonfrère zu Hieron. Onom. p. 28 not. 6. vermuthet aus der Zusammenstellung mit Asan, daß es mit עֶתֶר (Jos. 19, 7.) dieselbe Stadt sey. — **Atharim**, הָאֲתָרִים, Ort

in Südpalästina (4 Mos. 21, 1.), nach LXX. und Saadia. Nach dem Vorgange des Onkel., Syr., Vulg. übersetzt Luther appellativisch: „Weg der Kundschafter" (vgl. Gesen. Thes. I, 171). — Athroth. 1) Atroth, Sophan, עַטְרֹת שׁוֹפָן, Stadt Gad's (4 Mos. 32, 35.). 2) עַטְרוֹת בֵּית יוֹאָב, Luth. nach Vulg.: „die Krone des Hauses Joab's, Stadt in Juda (1 Chron. 2, 54.). — Avim, הָעַוִּים, Stadt Benjamin's (Jos. 18, 23.). — Azem, עָצֶם (Pausalform für Ezem, עֶצֶם, 1 Chron. 4, 29.), Stadt Juda's (Jos. 15, 29.), dann an Simeon abgetreten (Jos. 19, 3. 1 Chron. 4, 29.). — Azmon, עַצְמוֹן, Stadt an der Südgränze Palästina's (4 Mos. 34, 4. 5. Jos. 15, 4.). Neuerlich von Rowland (in Williams the Holy City. Append. I. Vol. I. p. 467) in dem westlich von Kudeis (Kades) gelegenen Aseimeh wiedergefunden (vergl. Ritter XIV. S. 1088).

Baal, בַּעַל, Stadt in Simeon (1 Chron. 5 (4), 33.), nach Jos. 19, 8. gleich Baalath Beer, בַּעֲלַת בְּאֵר, an der Südgränze Palästina's (vgl. Ramoth Negeb.) — Baalah, בַּעֲלָה, s. u. Kiriath (Nr. 1. 5. 7.) Bd. VII. S. 710 und nachher Baëla. — Baalath, בַּעֲלָת, Stadt Dan's, Jos. 19, 44., wohl einerlei mit dem von Salomo befestigten Baëlath, בַּעֲלָת, 1 Kön. 9, 18. 2 Chron. 8, 6., wie auch Jos. Ant. VIII, 6, 1. annimmt, da er Baalath (*Βαλέθ*) nicht weit von Gaser und Bethhoron setzt. Nach der Chron. scheint dies ganz richtig zu seyn, wogegen 1 Kön. die Verbindung mit Tadmor von keiner Bedeutung ist, da ja Gaser und Bethhoron auch unmittelbar vorhergehen (V. 17.), vgl. Robinson, Neuere Forsch. S. 676. Auf die scheinbare Namensähnlichkeit gestützt, identificirt Van de Velde das Danitische Baalath mit Deir Balût auf dem Südrande des Wadi Kerâwa, allein دير بلوط (Smith bei Robins. III, 876) hat mit בַּעֲלָת nichts zu schaffen. — Baalath Beer, s. Ramoth Negeb. — Baal Gad, בַּעַל גָּד, Ort im Thale des Libanon, am Fuße des Hermon, der nördlichste Punkt, bis wohin Josua sich das Land unterwarf, Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 5. Aeltere und neuere Ausleger haben es in Baalbek, dem alten Heliopolis, in Cölesyrien finden wollen, wie Iken, Michaelis, Rosenmüller (s. Gesen. Thes. p. 225; Ritter XVII, 229 ff.; Robinson, N. Forsch. S. 676), allein dies liegt viel zu weit nördlich, während Jos. 13, 5. Baal Gad an das Südende des Libanon verweist. Aus Richt. 3, 3. vgl. mit Jos. 13, 5. ergibt sich, daß Baal Gad und Baal Hermon 1 Chron. 5, 23. verschiedene Namen desselben Ortes sind, und beide werden von Raumer (Pal. S. 245) und Robinson (N. Forsch. S. 536) nach dem jetzigen Bânjâs, Caesarea Philippi (s. Bd. II, 487) verlegt. Van de Velde (Mem. p. 300 unt. Caesarea Philippi) will, weil man von Bânjâs nicht sagen könne, es liege im Thale des Libanon, lieber die Ruine von Kalʿat Bostra oder Kalʿat Aisafa, südlich von Hâsbeia (vergl. Reise I. S. 106) als Baal Gad ansehen, während er in Bânjâs das Beth Rechob der Schrift findet (s. den Art.). Nach dem, wie Robinson (Neuere Forsch. S. 539 f.) die Ruinen von Kalʿat Bostra beschreibt, scheint mir diese Conjektur nicht ganz unwahrscheinlich, wenigstens stimmt es zum Namen Baal Gad, wenn er S. 540 sagt: „Die Ruinen mögen von hohem Alterthum seyn, da die Steine so hart sind und so von Metall durchtränkt, daß die Zeit kaum mehr eine Wirkung darauf übt. Vielleicht war dieses eine der „Hochstätten" der Syrier oder Phönizier, von ihnen dem Götzendienst ihrer Baalim geweiht." Auch Keil (Josua S. 213) setzt Baal Gad in die Gegend von Hâsbeia, wo es auf der Ritter-Kiepert'schen Karte angesetzt ist. In wie weit Van de Velde's Zusammenstellung des Namens Aisafa mit dem hebr. עַצֶּבֶת, Götzenbild, Ps. 16, 4., geglückt ist, kann nur beurtheilt werden, wenn man die authentische Schreibung des Aisafa vor sich hat. — Baal Hamon, בַּעַל הָמוֹן, nur Hohesl. 8, 11., Ort, wo Salomo einen Weinberg hatte. Einige nehmen es gleich Baal Gad und setzen es mit diesem nach Baalbek; Andere (Ewald) setzen es gleich dem Hammon, הַמּוֹן im Stamme Asser (s. den Art.); noch Andere, gestützt auf die LXX, welche im Hohenl. *Βεελαμών* haben, weisen auf *Βελαμών* bei Dothaim (s. u. Belma) hin. — Baal Hazor, בַּעַל חָצוֹר, Landgut Absalom's, 2 Sam. 13, 23. vgl. Ewald, Gesch. Isr. II. S. 639, an den Stamm

Ephraim angränzend (עִם עֶפְרַיִם, Hieron. iuxta Ephraim, Euseb. ἐχόμενα Ἐφραίμ), nicht in demselben, und daher vielleicht gleich mit Hazor, חָצוֹר in Benjamin, Neh. 11, 13., vergl. Ewald, Gesch. Isr. II, 639). — Baal Hermon, s. Baal Gad. — Baal Meon, בַּעַל מְעוֹן (auch בֵּית בַּעַל מְעוֹן Jos. 13, 17. u. בֵּית מְעוֹן Jerem. 48, 23.), Stadt der Rubeniten, 4 Mos. 32, 38. Jos. 13, 17., zur Herrschaft des rubenitischen Häuptlings Bela gehörig 1 Chron. 5, 8., später aber wieder in den Händen der Moabiter, zu deren herrlichsten Städten sie gezählt wird, Hesek. 25, 9. Jerem. 48, 23. Hieron. und Euseb. (Onom. u. Beelmon) setzen es 9 röm. Meilen von Hesbon. Burckhardt (Syrien S. 624) fand Myûn (ميعون), das alte Baal Meon (حصن بلميعون), etwa ¾ Stunde südöstlich von Hesbân. Seetzen (I. S. 408, vgl. IV, 224) kennt es als Maéin; bei Smith und Robinson III, S. 924 Mâ'în (ماعين), vgl. Ritter XV. S. 570. 1186 f. Das 4 Mos. 32, 3. erwähnte Beon, בְּעֹן, ist sicher mit מְעוֹן, d. i. Baal Meon gleich, obschon Euseb. und Hieron. (Onom. u. Βαιάν, Beean) sie als verschiedene Städte anführen. — Baal Prazim, Ort im Thale Rephaim, also nicht weit von Jerusalem, wo David die Philister schlug, 2 Sam. 5, 20. 1 Chron. 15 (14), 11. Der Berg Prazim Jes. 28, 21. hängt damit zusammen (s. Bd. XI. S. 9. Z. 29), wo statt Jos. zu lesen ist Jes. — Baal Salisa, בַּעַל שָׁלִשָׁה, Ort, erwähnt in der Geschichte Elisa's, 2 Kön. 4, 42, gewiß im „Lande Salisa, אֶרֶץ שׁ״, 1 Sam. 9, 4. Euseb. und Hieron. legen es als Bethsalisa in das Gebiet von Diospolis, 15 römische Meilen nördlich von dieser Stadt. — Baal Thamar, בַּעַל תָּמָר, wo Israel die Benjaminiten schlug, in der Nähe von Gibea, Richt. 20, 33. Euseb. und Hieronym. kennen den Ort noch als Bethamar. — Baela, בַּעֲלָה Jos. 15, 29., Bala, בָּלָה Jos. 19, 2., Bilha, בִּלְהָה 1 Chron. 4, 29., Stadt in Juda, nachher an Simeon gegeben. — Baelath, s. Baalath. — Bahurim, בַּחֻרִים, Ort in Benjamin, nicht weit von Jerusalem auf dem Wege vom Oelberge nach Jericho, 2 Sam. 3, 16. 16, 5. 17, 18. 19, 16. 1 Kön. 2, 8. Joseph. Ant. VII, 9, 7. Gegen die Hypothese, daß die Gegend von Abudîs das alte Bahurim vertrete (Schubert III, 70), s. Robins. II, 312; Tobler, Topogr. II, 767. — Bamoth Baal, בָּמוֹת בַּעַל, Stadt Rubens, Jos. 13, 17., auch bloß Bamoth 4 Mos. 21, 19 f., Lagerstätte der Israeliten (vgl. 22, 41.). Manche verstehen auch das הַבָּמוֹת Jes. 15, 2. als Nom. propr. von dieser Stadt, aber gegen den Parallelismus (s. die Ausl. zu Jesaja, namentlich Gesen. I. S. 518). Kruse (zu Seetzen IV. S. 225) vermuthet es im heutigen Wâle, am Wadi Wâleh (Seetzen I, 409). — Basora, Vulg. und Luth. in 1 Makk. 5, 26. für Βόσσορα des griechischen Textes, feste Stadt jenseit des Jordan, d. i. Bozra (s. den Art.). — Baskama, Βασκαμά, Stadt, wo Tryphon den Makkabäer Jonathan tödten und begraben ließ, 1 Makk. 13, 23.; nach V. 22. wohl in Gilead zu suchen. Joseph. Ant. XIII, 6, 5 nennt die Stadt Βασκά, weshalb Grotius und Junius בָּצְקַת vergleichen, so daß die Ermordung Jonathan's auf dem Wege von Adora (s. oben Adoraim) nach Gilead stattgefunden haben müßte. Dies kann aber nicht seyn, da Bozkath westlich von Adora zu suchen ist, nicht östlich. — Bazekath, s. Bozkath. — Bealoth, בְּעָלוֹת, Stadt im Südlande Juda's, Jos. 15, 24. Das 1 Kön. 4, 16. erwähnte gehört zu Asser, falls nicht das בְּ Präposition ist (siehe die Auslegung, namentlich Thenius S. 38 und Gesen. Thes. p. 226). — Beesthra, בְּעֶשְׁתְּרָה, Levitenstadt in Ost-Manasse, Jos. 21, 27., wofür 1 Chron. 7, 71. (6, 56.) Astharoth, עַשְׁתָּרוֹת (s. d. Art.) wonach es Abkürzung für בֵּית עֶשְׁתְּרָה wäre (Gesen. Thes. pag. 175. 193 b. 196 b.), s. das oben zu Astaroth Bemerkte. — Bela, בֶּלַע, s. Zoar. — Belma, Βελμαίμ, Βελβαίμ, Βελθέμ, Jud. 7, 3., Ort zwischen Dothaim und Esdrelon (s. d. Art.); wohl dasselbe mit Βελμέν Kap. 4, 4. und Βελαμών Kap. 8, 3., was dann wieder vielleicht mit Βελεμών, der angeblichen Vaterstadt des Propheten Hosea (Pseudepiphan. p. 244. Chron. Pasch. p. 147) gleich ist (s. Reland S. 622). — Beon, s. Baal Meon. — Ber, בְּאֵר, Ort, wohin Jotham vor seinem Bruder Abimelech floh, Richt. 9, 21., nach Euseb. und Hieron. (Onom. u. Bera) 9 röm. M. nördlich von Eleutheropolis. Deshalb kann

es das heutige el-Bîreh zwischen Jerusalem und Bethel nicht seyn; eher das im südl. Theile der Provinz Ramleh in Smith's Verzeichnisse (Robinson III, 868) angeführte el-Bîreh, vgl. Robinson II, 347. — Berea, *Βερέα*, Stadt in Juda, 1 Makk. 9, 4. Ueber die Lesart s. Ewald Gesch. Isr. III, 2. S. 370 Anm. 3. — Beroth, בְּאֵרוֹת, Stadt der Gibeoniten, Jos. 9, 17., an Benjamin gegeben Jos. 18, 25. 2 Sam. 4, 2., nach der Rückkehr bewohnt, Esra 2, 25. Neh. 7, 29. Hieron. setzt sie 7 röm. M. von Jerusalem nach Neapolis zu; Euseb. hat dafür Nicopolis. Robinson II, 347 f. identificirt es mit dem heutigen el-Bîreh, 3 Stunden nördlich von Jerusalem auf dem Wege nach Nâbulus (s. auch Tobler, Topogr. II, 495), und ihm folgen alle Neueren. Er macht dafür die Namenübereinstimmung geltend, und daß die Beschreibung des Euseb. zutrifft, nach welcher Beeroth auf dem Wege von Jerusalem nach Nikopolis ('Amwâs) bei dem siebenten römischen Meilensteine von dem Reisenden gesehen werde; denn wenn der Reisende auf der heutigen Kameelstraße von Jerusalem nach Ramleh von den Bergen in die Ebene um el-Dschîb hervorkomme, sehe er el-Bîreh zu seiner Rechten, nachdem er etwas weiter als 2 Stunden von Jerusalem entfernt sey. Allein so scheinbar diese Argumente auch sind, so muß ich doch die Richtigkeit bezweifeln. Ist el-Bîreh Beeroth, so ist die Lesart des Hieron., Neapolis, richtig; dann trifft aber die Entfernung nicht zu, und Robinson selbst gibt das Neapolis des Hieron. als falsche Lesart gegen das Nikopolis des Euseb. auf (vgl. auch Reland S. 484 u. 618 f.). Ist aber die Lesart des Eusebius richtig, so ist unbegreiflich, wie man el-Bîreh auf den Weg von Jerusalem nach Nikopolis setzen kann; denn Robinson's Erkärung, es werde von dem Reisenden in der Ebene um el-Dschîb zu seiner Rechten gesehen, ist nur eine willkürliche und gekünstelte, von der im Eusebius (*καὶ ἔστι νῦν κώμη πλησίον Αἰλίας κατιόντων ἐπὶ Νικόπολιν ἀπο ζ' σημείων*) nicht ein Wort steht. Dazu kommt, daß die Verbindung von „Caphira, Beeroth und Kirjath Jearim", Jos. 9, 17. Esra 2, 25. Nehem. 7, 29. Beeroth in die Gegend von Kaphira und Kirjath Jearim (jetzt Kefîr und Karjat Enab), also nordwestlich von Jerusalem, zwischen dieses und Nikopolis verweist. — Berotha, בֵּרוֹתָה, Hesek. 47, 16., an der Nordgränze des idealen heiligen Landes, und Berothai, בֵּרֹתַי, 2 Sam. 8, 8., Stadt des Hadad-Eser, Königs von Zoba, welche David eroberte; in der Parallelstelle 1 Chron. 19 (18), 8. steht dafür Chun, כּוּן. Gewöhnlich identificirt man es mit Berytus, dem jetzigen Beirut (vergl. Robinson III. S. 725), doch scheinen Berotha und Berothai im Binnenlande gesucht werden zu müssen (s. Wilson, II. S. 205 f.). Daher haben Andere lieber Birtha am Euphrat (Ptolem. V, 19, 3), jetzt el-Bîreh verstehen wollen, doch dürfte dies wieder zu weit östlich seyn. Passender schlägt Van de Velde (Mem. p. 293) Tell el-Byrûth auf dem Wege zwischen Tadmor und Hamath vor. — Bersaba, בְּאֵר שֶׁבַע, schon in der alten Zeit durch den Aufenthalt der Patriarchen Abraham, 1 Mos. 21, 14. 31—33. 22, 19., Isaak, 1 Mos. 26, 33. und Jakob, 28, 10. 46, 1. 5. geheiligt, woher auch der Name „Brunnen des Schwures" (eigentlich Siebenbrunnen), vergl. Tuch, Genes. S. 386; Knobel, Genes. S. 171), lag in der Nähe der Wüste, 1 Mos. 21, 14. 1 Kön. 19, 3. auf der südlichsten Gränze des gelobten Landes, wie aus 2 Sam. 24, 7. und den Bd. XI. S. 3. angeführten Stellen hervorgeht. Bei der Eroberung des Landes fiel es zunächst an Juda, zu dessen Mittagsstädten es gehörte, Jos. 15, 28. 2 Sam. 24, 7. 1 Kön. 19, 3., wurde aber dann dem Stamme Simeon zugetheilt, Jos. 19, 2. 1 Chron. 5 (4), 28. Hier richteten Samuel's Söhne, 1 Sam. 8, 2., hierher floh Elia vor der Jesebel, 1 Kön. 19, 3., von hier war Zibja, die Mutter des Königs Joas von Juda gebürtig, 2 Kön. 12, 1. 2 Chron. 24, 1. Zur Zeit der Propheten war es ein Sitz des in Ephraim herrschend gewordenen unreinen Cultus, Amos 5, 5. 8, 14. (s. Baur, Amos S. 345), und nach der Rückkehr wurde es vom Stamme Juda wieder besetzt, Nehem. 11, 27. Noch Euseb. und Hieron. kennen Bersabee als sehr großen Ort mit einer römischen Besatzung, 20 röm. Meilen südlich von Hebron. Diese Angabe ist ziemlich richtig, denn Bîr es-Seba, das alte Bersaba, liegt 4¾ geographische

oder 24 römische Meilen in direkter Entfernung südwestlich von Hebron. Nachdem die Lage desselben ganz vergessen war (im Mittelalter verlegte man es nach Beit Dschibrin s. Robins. I, 340; Tobler, 3te Wander. S. 466), wird es in der Mitte des 15. Jahrhunderts zuerst wieder erwähnt; von dieser Zeit an blieb es wieder bis in unsere Zeit unbesucht und unbekannt, wo Seetzen (Reisen III. S. 31 f.) zuerst wieder von den Arabern Nachricht davon erhielt und Robinson es besuchte und ausführlich beschrieb, Thl. I. S. 337—341. vergl. Van de Velde, Reise II, 148; Ritter XIV, 105 f. — Besek, בֶּזֶק, Stadt, wo Juda und Simeon die Kanaaniter und Pheresiter unter Anführung ihres Königs Adoni Besek schlugen, Richt. 1, 3—7. In Besek (Luth. Basek) musterte Saul das Heer, mit welchem er den Einwohnern von Jabes gegen die Ammoniter zu Hülfe zog, 1 Sam. 11, 8. Das Onom. u. Bezech kennt unter dem Namen Bezek zwei einander nahe liegende Ortschaften (villae, κώμαι), 7 römische Meilen von Neapolis auf der Straße nach Scythopolis. Ist hierher wohl das Besek Saul's zu verlegen, so kann es das der Richter nicht seyn, da dies offenbar nach Richt. 1, 3. 4. zum Stamme Juda gehört. — Betane, Βετάνη, Jud. 1, 9., Stadt in Südpalästina zwischen Jerusalem und Kades, nach Reland S. 626 das Βηθανίν des Eufeb. (Onom. u. Ain, Ἀϱί S. 14), 4 röm. Meilen von Hebron, aber nicht Ain in Juda, Jos. 21, 16., sondern Beth-Anoth, Jos. 15, 59. (vgl. Movers in: Bonner theol. Zeitschr. XIII. S. 56 und Winer u. d. W. I, 166). — Beten, בֶּטֶן, Stadt in Asser, Jos. 19, 25. Das Onom. unter Bathne, Βατναί setzt den Ort als Bethebem, Βεβετέν, 8 römische Meilen östlich von Ptolemais. Van de Velde's Muthmaßung (Mem. p. 293), es möchte das heutige el-Bahne, circa 5 Stunden östlich von Akka, seyn, ist verunglückt, denn weder die Entfernung noch der Name (البعنه, Robinson III. S. 884) trifft zu. — Bathabara, s. Bd. II. S. 115. — Beth Anath, בֵּית עֲנָת, Stadt in Naphthali, Jos. 19, 38., deren kanaanitische Bewohner zinsbar wurden, Richt. 1, 33. Das Onom. kennt sie als Villa Bathanaea 15 röm. Meilen von Cäsarea (d. i. Diocaesarea, Sepphoris, s. Reland S. 629), mit warmen Bädern. Van de Velde (Reise I, 129. Mem. p. 293) vermuthet es in dem heutigen 'Ainata, NNO. von Bint Dschebeil, was freilich nicht mit der Angabe des Onom. stimmen würde. — Bethania, s. Bd. II. S. 116. — Beth Anoth, בֵּית עֲנוֹת, Stadt in Juda, Jos. 15, 59. Wollcott (in Biblioth. Sacra. 1843. p. 57 sqq.) vermuthet es in Beit 'Ainûn, NNO. von Hebron. auf der Straße von diesem nach Tekû'a. Die Namen, obwohl durchaus nicht dieselben, mögen doch hinlänglich ähnlich seyn, und die Erwähnung Beth Anoth's zugleich mit Halhûl und Bet-Zur, Jos. 15, 58. trägt dazu bei, die Identität des Ortes festzustellen." Robinson, Neuere Forsch. S. 368; Wilson, I, 384 f.; Ritter XVI, 265. — Beth Araba, בֵּית הָעֲרָבָה, Stadt auf der Gränze Juda's und Benjamin's, Jos. 15, 6. 18, 18. (wo bloß הָעֲרָבָה, Luther: das Gefilde), in der Wüste, 15, 61, wo es als Stadt Juda's aufgeführt wird, während 18, 22. es zu Benjamin rechnet. — Beth Arbel, בֵּית אַרְבֵאל, Luth. Haus Arbeel's, Hos. 10, 14., was gewöhnlich für Arbela in Galiläa (s. d. Art.) gehalten wird, das Salmanassar zerstört habe. So auch Robinson III, 535. Neuere Forsch. S. 450; Wilson II, 138, 309. Andere verstehen es von Arbela am Tigris, wie Maurer, Rosenmüller und Ewald. Gegen diese Deutung, namentlich des שַׁלְמַן durch Salmanasser, erheben sich aber gewichtige Bedenken (siehe Hitzig und Simson zu Hosea), und es muß durchaus dahingestellt bleiben, welcher Ort und welches Faktum gemeint sey. — Beth Asmaveth, בֵּית עַזְמָוֶת, Neh. 7, 28., auch bloß Asmaveth, Esra 2, 24., Neh. 12, 29, Ort in der Nähe von Jerusalem, Nehem. 12, 28. Die Vermuthung von Ritter (Bd. XVI. S. 519, wohl von Krafft herrührend), es möge el-Hizmeh, 40 Minuten nördlich von 'Anâta seyn, scheint wenig begründet, da der Name حزمه nicht recht paßt und Robinson (II, 323) auch kein Anzeichen von Alterthum fand. — Beth Aven, בֵּית אָוֶן, Jos. 7, 2. 18, 12. vgl. 13. Wegen Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. Amos 5, 5. hielt man es mehrfach für identisch mit Bethel, obgleich die Stellen des Josua es bestimmt davon unterscheiden und auch das

Onom. unter Bethaim, *Βηθᾶν* dies thut; doch setzt Hieron. dazu: licet plerique eandem putent esse Bethel. Es muß bei Ai und Bethel gelegen haben, weshalb es Van de Velde (Mem. p. 294) auf die felsige Höhe 20 Minuten südöstlich von Beitîn und 20 Min. westlich von Tell el-Hadschar setzt. — Beth Bara, בֵּית בָּרָה, Ort in der Nähe des Jordan, Richt. 7, 24., und zwar, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, am Westufer; daher kann es mit Bethabara, das jenseit des Jordans lag (s. Bd. II. S. 115) nicht gleich seyn. — Bethbasi, *Βαιθβασί*, Vulg. Bethbesse, Luth. Bethbesen, zerstörter Flecken in der Wüste, den Jonathan Makk. wieder aufbaute und befestigte, 1 Makk. 9, 62, 64. Jos. Ant. XIII, 1, 5 nennt ihn *Βηθαλαγά*, worin Bonfrer. (Onom. p. 40) Bethagla vermuthet. — Beth Birei, בֵּית בִּרְאִי, 1 Chron. 4, 31., Stadt Simeon's, wofür Jos. 19, 6. Beth Lebaoth (s. den Art.). — Beth Car, בֵּית כַּר, Stadt, bis wohin die Philister von Mizpa aus gejagt wurden, also wohl westlich davon, 1 Sam. 7, 11.; Jos. Ant. VI, 2, 2 *Κοῤῥαιοῦ*. — Beth Cherem, בֵּית הַכֶּרֶם, auf dessen Warte die Kinder Benjamin ein Panier aufpflanzen sollen, während sie auf der Warte Thekoas in die Trompete stoßen sollen, Jerem. 6, 1. Der Oberste des Bezirks von Beth Cherem, Malchija, befestigte das Mistthor in Jerusalem, Neh. 3, 14. Hieron. Comment. zu Jeremias setzt es auf einen Berg zwischen Jerusalem und Thekoa. Damit stimmt die Annahme Pococke's (II. S. 63), daß Beth Cherem am jetzigen Frankenberge, Dschebel Fureidis, auf dem das Herodium des Joseph. lag, zu suchen sey (s. Robins. II. 397; Wilson I. S. 396; Van de Velde II. S. 79). Beschreibungen des Frankenberges bei Robins. II, 393 ff.; Tobler, Topogr. II. S. 565—572. — Beth Dagon, בֵּית דָּגוֹן, Stadt Juda's in der Niederung, Jos. 15, 41., eine andere an der Gränze von Asser, Jos. 19, 27. Ersteres kennt das Onom. als großes Dorf (grandis vicus, *κώμη μεγίστη*) Capherdago zwischen Diospolis und Jamnia, wonach es aber dem Gebiete des Stammes Dan angehören würde. Ich glaube nicht, daß dies das Beit Dedschân zwischen Ludd und Jâfa ist, wie Robins. (III, 239 Anm.) und Tobler (Topogr. II, 405) wollen, obgleich der Name zustimmt, denn dies kann nicht als zwischen Ludd und Jabneh gelegen bezeichnet werden, man müßte denn einen Irrthum des Onom. annehmen und dort Joppe statt Jamnia setzen. Ein Beit Dedschân liegt auch etwas östl. von Nâbulûs, es ist dies aber keins der erwähnten (s. Robins., N. F. 391). Mit Unrecht haben Einige das 1 Makk. 10, 83. erwähnte *Βηθδαγών* als Namen einer Stadt aufgefaßt; es ist deutlich dort der Dagonstempel in Asdod gemeint, gerade wie בֵּית דָּגוֹן 1 Sam. 5, 2. — Beth Diblathaim, s. Almon Diblath. — Betheden, בֵּית עֶדֶן, Amos 1, 5., wenn es als Nom. propr. aufgefaßt wird und nicht mit Luth. als Appell.: Lusthaus, wird für das heutige Dorf Eden auf der Höhe des Libanon in der Nähe der Cedern oder auch für Beit el-Dschanneh, am östlichen Abhange des Antilibanon, nahe bei Damaskus genommen; s. die Ausll. zu d. St. — Betheked, בֵּית עֵקֶד הָרֹעִים, 2 Kön. 10, 12., wenn es nicht ebenfalls Appellat. ist (Luth. Hirtenhaus), muß ein Ort in der Nähe von Samarien gewesen seyn; nach dem Onom. unt. Bethachad, *Βαιθακάθ*, 15 röm. M. von Legio auf der großen Ebene. Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 241. meint, man könne dabei an das jetzige Dorf Beit-Kâd denken, welches Robinson III, 388. in die Gegend zwischen Jesreel und Samarien setzt. — Bethel, s. Bd. II. S. 116. Gegen Robinson's Verlegung Bethels nach Beitin tritt Thenius (in d. Sächs. exeget. Studien II, 127 ff.) auf und sucht die Lage Bethels in Sindschil nachzuweisen; Keil (Jos. S. 112 u. Bb. d. Kön. S. 580 f.) stimmt ihm bei. Vgl. K. H. Graf: „Ueber die Lage von Bethel, Rama und Gilgal u. s. w." in Studien u. Kritiken. 1854. S. 851 ff. — Beth Emek, Stadt auf der Gränze Asser's, Jos. 19, 27. Der Name trifft mit dem heutigen 'Amkah, 2½ Stunden nordöstl. von Akka, zusammen, aber die in Jos. verlangte Lage in der Nähe und südlich vom Thal Jiphthach El, d. i. Wâdi 'Abilîn läßt die Identität nicht zu; s. Robins. N. F. 134. 139. — Bethesda s. Bd. II. S. 117. — Bethezel, בֵּית הָאֵצֶל, Mich. 1, 11., Vulg. und Luth. appellat.; „domus vicina, des nächsten Hauses", nach Ephr. Syr. (Opp. II. p. 273 F.) Ort im Gebiet von Sa-

marien; s. d. Ausll. — Bethgader, בֵּית גָּדֵר, Ort in Juda, 1 Chr. 2, 51. vergl. Geder. — Beth Gilgal, בֵּית הַגִּלְגָּל, Luth. „Haus Gilgal", Dorf in der Nähe Jerusalems, von den Sängern nach der Rückkehr erbaut, Nehem. 12, 29. — Beth Hagla, richtiger Beth Hogla, בֵּית חָגְלָה, zwischen der Mündung des Jordan und Beth Araba, auf der Gränze der Stämme Juda und Benjamin, Joh. 15, 6. 18, 19., zu letzterem gehörig 18, 21. Hieron. (Onom. u. Area Atad), der den Ort mit der Tenne Atad verwechselt, setzt ihn 2 Meilen vom Jordan nach Jericho zu; Robinson (II, 510 f.) indentificirt ihn mit Recht mit ʿAin Chadschla, SO. von Jericho; vergl. Tobler, Topogr. II, 976. Wilson II, 15. Gadow in: Zeitschr. der d.-morgenl. Gesellsch. II. (1848), 59. Ritter, Erdk. XV, 543. — Beth Hanan, בֵּית חָנָן, Stadt eines der Amtleute Salomo's, 1 Kön. 4, 9., mit Bethsemes u. anderen. Einem Herrn gehörig; Thenius (zu 1 Kön. 4, 9. S. 32.) identificirt es mit Beit-Hanûn in der Nähe von Gaza (Robins. II, 633). — Beth Haram, בֵּית הָרָם, Jos. 13, 27., und Beth Haran, בֵּית הָרָן, 4 Mos. 32, 36., Stadt in Gad, im „Thale", nämlich dem Gôr. Nach dem Onom. (unter Betharam, *Βηθραμφθά*) von den Syrern Bethramtha (d. i. בית רמתא, wie in Gemar. Hieros. s. Gesen. Thes. p. 194), von Herodes Antipas Livias (Libias) zu Ehren der Livia Augusta genannt. Josephus kennt den Ort *Βηθαράμαθος* B. Jud. II, 4, 1. auch als *Λιβιάς*, Ant. XIV, 1, 4., nennt ihn aber häufiger *Ἰουλιάς*, Ant. XVIII, 2, 1. XX, 8, 4. B. Jud. II, 9, 1. 13, 2. IV, 7, 5. Van de Velde, Mem. p. 296. findet es im heutigen Beit Haran, südlich vom Wadi Seʿir, ungefähr eine Stunde östlich vom Jordan, doch weiß ich nicht, woher v. d. V. dies Beit Haran hat; gesicherter ist er-Rameh, südlich von jenem, etwas nördlich vom Wadi Hesbân, das Burckhardt S. 661 erwähnt. Tuch, Quaestt. in Flav. Joseph. S. 10 f.) weist nach, daß dies das *Ἀμαθά* des Joseph. Ant. XVII, 10, 6. ist, wo statt *ἐν Ἀμαθοῖς* zu lesen sey *ἐν Ἀραμαθοῖς*. — Beth Horon s. Bd. II. S. 118. — Beth Jesimoth, בֵּית הַיְשִׁימוֹת, Lagerstätte der Israeliten, „im Gefilde Moabs, am Jordan gegen Jericho", 4 Mos. 33, 49. 12, 3., dem Stamme Ruben zugetheilt, Jos. 13, 20., später wieder zu Moab, Hes. 25, 9. Hieron. (Onom. u. Bethsimuth): h. e. domus Isimuth, contra Hiericho decem ab ea milibus distans in meridiana plaga, iuxta mare mortuum. Bei Joseph. B. Jud. IV, 7, 6. *Βησιμώθ*. — Bethleaphra, בֵּית לְעַפְרָה, Micha 1, 10., sonst die benjamininische Stadt Ophra, עָפְרָה, indem jenes nur paronomastische Umschreibung des Namens ist; s. d. Ausll. — Bethlebaoth, בֵּית לְבָאוֹת, Stadt Simeon's, Jos. 19, 6., wofür 1 Chr. 4, 31. בֵּית בִּרְאִי, dieselbe, die Jos. 15, 32. als Lebaoth, לְבָאוֹת, unter den Städten Juda's aufgeführt wird. Reland (S. 648) vergleicht die *τοπαρχία Βεθλεπτηφῶν* des Josephus (B. Jud. IV, 8, 1.) und das Bethleptephene des Plinius, worüber im Art. „Palästina" Bd. XI. S. 32. — Bethlehem, s. Bd. II. S. 118. Das Bethlehem Sebulon's, Jos. 19, 15., findet sich in dem heutigen Beit Lahm, WNW. von Nazareth, s. Robinson N. F. 146 f. — Beth Maacha, בֵּית מַעֲכָה, 2 Sam. 20, 14., Stadt in der Nähe von Abel, wovon dieses den Namen hat, s. oben u. Abel; und Bd. VIII. S. 632. — Beth Marcaboth, בֵּית הַמַּרְכָּבוֹת, Stadt Simeon's, Jos. 19, 5. 1 Chron. 4, 31.; s. Madmanna. — Beth Nimra, בֵּית נִמְרָה, Stadt Gad's, 4. Mos. 32, 36. Jos. 13, 27., auch bloß נִמְרָה, 4 Mos. 32, 3., im Jordanthale (Jos.). Euseb. und Hieron. (Onom. unt. Bethamnaram, *Βηθναβράν*, vgl. Bethnemra) kennen sie noch als villa Bethamnaris, *Κώμη Βηθναβρίς*, und setzen sie 5 römische Meilen nördlich von Libias (d. i. Beth Haran). Jetzt Nimrin, am nördlichen Ufer des Wadi Schaʿib oder Nimrin (s. Bd. XI, 20.), in welchem „die Wasser zu Nimrim", מֵי נִמְרִים, Jes. 15, 6. Jerem. 48, 34., zu erkennen sind; s. Burckhardt S. 609. 661. Seetzen II, 318. Robinson II, 523. Ritter XV, 1045. — Beth Palet, בֵּית פֶּלֶט, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 27.; nach dem Exil von Judäern besetzt, Neh. 11, 26. — Beth Pazez, בֵּית פַּצֵּץ, Stadt in Isaschar, Joh. 19, 21. — Beth Peor, בֵּית פְּעוֹר, Stadt in Ruben, Jos. 13, 20., früher dem Sihon gehörig, 5 Mos. 4, 46. Nach dem

Onom. (u. Bethfogar) Jericho gegenüber, 6 röm. M. über Libias. — Bethphage, s. II. S. 121. Vergl. noch Tobler, Topogr. II. S. 489—494. — Beth Rehob, s. Rehôb. — Bethsaida, s. Bd. II. S. 121. Vergl. noch Robins. N. F. 459. 470 f. v. d. Velde Reise II, 339. Mem. p. 297. — Bethsan, בֵּית שָׁן, und Bethsean, בֵּית שְׁאָן, im Thale Jesreel, Joh. 17, 16., zu Westmanasse gehörig, Jos. 17, 11. 1 Chron. 8 (7), 29., welches aber die Kanaaniter nicht vertrieb, Jos. 17, 12. Richter 1, 27. Hierher brachten die Philister die Leichname Saul's und seiner Söhne und die Männer von Jabes in Gilead holten sie von dort, 1 Sam. 31, 10. 12. 2 Sam. 21, 12. Dann gehörte es zum Gebiete Baena's, eines der salomonischen Amtleute 1 Kön. 4, 12. Tryphon und Jonathan kamen hier zusammen, 1 Makk. 12, 40. Später hieß die Stadt Skythopolis, *Σκυθῶν πόλις, Σκυθόπολις*, 2 Makk. 12, 29. 30., auch schon LXX. Richt. 1, 27: *Βαιθσάν, ἥ ἐστι Σκυθῶν πολίς*, wenn auch nur in einer Glosse, und Joseph. Ant. V, 1. 22. (s. Havercamp. ad h. l. I. p. 277), VI, 14, 8. XII, 8, 5. XIII, 6, 1. Die Benennung rührt vom Einfall der Scythen her und nicht nach Reland's (S. 992) Vermuthung, dem Gesenius (zu Burckhardt S. 1058. Thesaur. S. 196) und Rosenmüller (Alterthumsk. II. S. 106) beistimmen, von dem benachbarten Succoth. Vergl. Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 392 f. Zur Zeit des Josephus war sie die größte Stadt der Dekapolis und die einzige auf der Westseite des Jordan. Ueber die spätere Gesch. der Stadt vgl. Robins. III. S. 410. Jetzt Beisân, بيسان, Robins. III, 408 ff. N. F. 429 ff. Ritter XV; 426 ff. Van de Velde, Reise II, 313 ff. — Beth Semes, בֵּית שֶׁמֶשׁ, 1) Stadt Juda's, 2 Kön. 14, 11., auf der Nordgränze zwischen Chessalon und Thimna, Jos. 15, 10, nahe der philistäischen Gränze, 1 Sam. 6, 9., in der Niederung, 2 Chr. 28, 18., Levitenstadt, Jos. 21, 16. 1 Chr. 7, 59. (6, 44.). Hierher wurde die Bundeslade von den Philistern zuerst wieder zurückgeschickt, 1 Sam. 6, 9 ff. Unter Salomo zum Gebiete seines Amtmanns Ben Deker gehörig, 1 Kön. 4, 9; hier Amazia von Juda durch Joas von Israel geschlagen und gefangen, 2 Kön, 14, 11. 13. 2 Chr. 25, 21. 23. Unter Ahas von den Philistern erobert, 2 Chr. 28, 18. Nach dem Onom. 10 röm. M. von Eleutheropolis, östlich an der Straße nach Nikopolis. Diese Lage sowie der Name stimmen ziemlich genau zu dem heutigen 'Ain Schems, am W. Szorâr oder W. Isma'îl, östlich von Tibne, SO. von Zanûah; s. Robinson III, 224 ff. — 2) Gränzstadt Isaschar's, Jos. 19, 22. — 3) Stadt in Naphthali, Jos. 19, 38., deren kanaanitische Bewohner den Naphtaliten frohnpflichtig wurden, Richt, 1, 33. Vielleicht mit Nr. 2. identisch.— Beth Sitta, בֵּית הַשִּׁטָּה, Stadt im nördlichen Palästina, wohin die Midianiter vor Gideon flohen, Richt. 7, 22. Der Ort war schon zur Zeit des Hieron. (s. Onom u. Bethasepta) nicht mehr bekannt. Robins. III, 461. Anm. 1. hält einen Zusammenhang mit Schetta (شطة), O. von Zerîn und NW. von Beisân, für möglich, der aber, wenn die Bestimmung von Abel Mehola (s. oben) richtig ist, sehr fraglich erscheint. — Beth Thapuah, בֵּית תַּפּוּחַ (Apfelhausen), auf dem Gebirge Juda, Jos. 15, 53., von Robinson (Reis. II, 700) mit dem Dorfe Teffûeh (تفوح), WNW. von Hebron combinirt. — Bethul, בְּתוּל, Jos. 19, 4; Bethuel, בְּתוּאֵל, 1 Chr. 5 (4), 30., Stadt Juda's, dem Stamme Simeon zugetheilt. An der Stelle dieses Namens steht in Jes. 15, 30. unter den Städten Juda's Chesil, כְּסִיל, so daß wohl beide dieselbe Stadt sind. Dies Chesil glaubt Rowlands (in William's Holy City I. S. 464) im heutigen Khalasa (Elusa, s. Robins. I. S. 333—335) zu finden; v. Raumer (S. 180) combinirt nach dem Vorgange seines Recensenten in den Münch. gel. Anz. Bethul mit dem zu Gaza gehörigen Dorfe *Βηθελία* des Sozom. (H. E. V, 15), sowie das südwestlich von Beit Dschibrîn gelegene Tell el-Hasi (تل الحسي, Robins. II, 655), mit Chesil; er hat aber selbst Bedenken dagegen, da das zwischen Beit Dschibrîn und Gaza gelegene el-Hasi als Chesil nicht unter die Südstädte Juda's gerechnet werden kann. Die Combination Rowland's dürfte daher viel eher passen, obschon die Namen خلصة

und כְּסִיל sprachlich sehr wenig mit einander gemein haben. — Bethulia, s. Bd. I. S. 122. Für Samîr als Bethulia spricht sich auch Van de Velde (Reis. I, 275 f.) aus, der auch Robinson's Einwendungen dagegen zu beseitigen sucht. Gegen Schultz's Beit Ilfa s. Robins. N. F. S. 443; Robinson erkennt überhaupt in Bethulia nur eine willkürlich angenommene Oertlichkeit des romanhaften Buches Judith. — Bethzachara, so Luther, genauer Beth Zacharia, *Βαιθζαχαρία*, 1 Makk. 6, 32. 33., Stadt in Juda, wo das Heer des Judas Makk. mit dem des Antiochus Eupator zusammentraf. Vgl. Joseph. Ant. XII, 9, 4. B. J. I, 1, 5. Nach Jos. lag sie 70 Stadien von Bethzur nördlich nach Jerusalem hin. Robinson hat es in Beit Sakârieh, SW. von Bethlehem, wiedergefunden; s. N. F. 371 ff. Wilson's Vermuthung (Lands. I, 397. Not. 1.), Bethzachara mit Bethhakkerem zu identificiren, erscheint ihm selbst mißlich.— Bethzecha, Luth. nach der Vulg. für *Βηζέθ*, was Bacchides belagerte, 1 Makk. 7, 19; Joseph. Ant. XII, 10, 2. hat *Βηθζηθώ*. Es ist schwerlich Bezek, wie Reland (p. 663. u. Bezec) meint, sondern mit Michaelis Bezetha in Jerusalem (s. dies.) zu verstehen. Vgl. Ewald, Volk Israel III, 2. S. 637 (1. Ausg.). — Bethzur, s. Bd. II. S. 123. Der Ort findet sich wieder in dem heutigen Beit Sûr, ungefähr 5 Stadien von Jerusalem; 2 Makk. 11, 5; s. Robins. N. F. 362 ff.; Ritter XVI. S. 267 ff. Ueber die Tradition in Betreff der Taufe des Kämmerers vgl. auch Tobler, Topogr. II, 773 ff. — Betomesthaim, *Βετομεσθαίμ*, *Βαιτομασθαίμ*, Stadt an der Ebene Esdrelon, in der Nähe von Bethulia u. Dothaim. Judith 4, 5. 15, 4. — Betonim, בְּטֹנִים, Gränzstadt Gad's, Jos. 13, 26., noch zur Zeit des Euseb. u. Hieron. (Onom. u. Botnin) vorhanden. Vielleicht das jetzige Batneh, بطنه, südl. von es-Szalt, zwischen Wadi Scha'ib und W. 'Abschlûn. Robins. III, 924. — Bezek, s. Besek. — Bezer, בֶּצֶר, Leviten- und Freistadt in Ruben, mit der fast stehenden näheren Bezeichnung „in der Wüste, im Lande der Ebene", בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר 5 Mos. 4, 43, בַּמִּדְבָּר בַּמִּישֹׁר Jos. 20, 8, בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר 1 Chron. 7, 78. (6, 63). Nur Jos. 21, 36. steht einfach בֶּצֶר (über die kritische Beschaffenheit dieses Verses s. die Commentare). Die LXX. geben es durch *Βοσόρ* (auch Onom. Bosor, *Βοσώρ*), weshalb man vielfach geneigt war, es mit dem *Βοσόρ* 1 Makk. 5, 26. 36, einer Stadt in Gilead, zu identificiren. Irrthümlich nimmt das Onom. dieses Bosor gleich Bostra „metropolis Arabiae", *ἡ νῦν μητρόπολις τῆς Ἀραβίας*, womit jedenfalls das Bostra in Hauran gemeint ist. Daß dies nicht seyn kann, geht aus der Angabe hervor, Bezer liege jenseit des Jordan, Jericho östlich gegenüber (Jos. 20, 8. 1 Chr. 7, 78) und gehöre zu Ruben, eben so wie aus dem Beisatz „in der Ebene בַּמִּישֹׁר (s. Bd. XI. S. 6. 34.) und der Reihenfolge in 5 Mos. 4, 43, indem „die Ebene" der Rubeniten dem Basan der Manassiter als Süd zu Nord entgegentritt, Bostra aber eher zu Basan zu rechnen ist. Dies Bostra ist vielmehr das *Βόσσορα*, *Βοσοῤῥά* in 1 Makk. 5, 28 ff. Joseph. Ant. XII, 8, 3. (s. Havercamp. I. S. 618; Ewald, Volk Isr. III, 2. S. 359 Anm.), was beide von *Βοσόρ* bestimmt unterscheiden, obschon Josephus Bezer Ant. IV, 7, 4. als *Βόσορα ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἀραβίας* bezeichnet. — Bezeth, s. Bethzecha. — Bileam, s. Jibleam. — Bilha, s. Baëla. — Bisjoth Ja, בִּזְיוֹתְיָה, südöstl. Stadt Juda's, Jos. 15, 28. — Bithron, בִּתְרוֹן, 2 Sam. 2, 29, wahrscheinlich ein Distrikt jenseit des Jordan, zwischen diesem und Machanaim. Die Vulg. hat dafür Bethoron; Thenius zu d. St. nimmt eine Corruption des Textes an und will Beth Haram verstehen, wozu aber das כל mit folgendem Artikel nicht paßt. — Bne Barak, בְּנֵי־בְרַק, Stadt in Dan, Jos. 19, 45. Euseb. (Onom. unt. *Βαρακαί*, Barath) kennt es noch als Ort (*κώμη*) *Βαρβά* (*Βαρκά*? Hieron. Bareca) bei Asdod. — Bochim, בֹּכִים, Ort bei Gilgal, Richt. 2, 1. 5. — Borhasira, בּוֹר הַסִּירָה, Ort in der Gegend von Hebron, 2 Sam. 3, 26. Joseph. Ant. VII, 1, 5. nennt ihn *Βησιρά* und setzt ihn 20 Stadien von Hebron. LXX. und Vulg. übersetzen בור appellativisch *φρέαρ τοῦ Σεειράμ*, cisterna Sira, und ebenso das Onom. u. Seira, was auch Thenius zu d. St. für das Richtigere hält. — Bosor, Bosora, s. Bezer. — Bozkath, בָּצְקַת,

Ort in der Ebene Juda's, Jos. 15, 39, woher die Mutter des Königs Josias, 2 Kön. 22, 1. Luth. Bazekath, Bazkath, nach Vulg. Baskath, Besekath; Onom. u. Baschat, *Βασκώθ*. — Bozra, s. Bd. III. S. 650.

Cabul, כָּבוּל, Stadt in Asser, an der Gränze, Jos. 19, 27. Wahrscheinlich ist es das Chabolo, *Χαβωλώ*, des Josephus (Vit. 43—45), 40 Stadien westlich von Jotapata, jetzt Kabûl; s. Schultz in: Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. III. S. 49. 60; Ritter XVI, 761; Robins. N. F. 113 f. Dann wird Cabul noch erwähnt 1 Kön. 9, 13. als Distrikt („Land Cabul"), der 20 Stadien im Norden Galiläa's liegt, welchen Salomo dem Hiram schenkte. Ueber die Bedeutung des Namens s. Gesen. Thes. 656; Ewald, Gesch. III, 104 Anm. Auch in Jos. 19, 27. will Thenius Kön. S. 146 nicht eine Stadt, sondern diesen Distrikt verstehen. — Cäsarea, s. Bd. II. S. 486. — Caleb, s. Bd. VII. S. 225 f. — Cana, s. Bd. VII. S. 234. — Capernaum, s. Bd. VII. S. 369. Vgl. dazu Wilson, Lands. II, 143 f.; Ritter XV. 339 ff.; Robinson, N. F. 457 ff.; van de Velde, Reis. II, 338 ff.; Mem. p. 301 f. — Caphar Amonai, כְּפַר הָעַמֹּנִי (Kri: העמונה), Stadt in Benjamin, Jos. 18, 24. — Caphar Salama, *Χαφαρσαλαμά*, Stadt (*κώμη* Jos. Ant. XII, 10, 4.) in Juda, bei welcher Judas Makkab. den Nikanor besiegte (Makk. 7, 15). Die Lage ist ganz unsicher, scheint aber nicht sehr weit von Jerusalem gewesen zu seyn. Vgl. Reland S. 690. Nach 2 Mos. 15, 1. wird der Ort nach der samaritanischen Gränze hin zu suchen seyn; im Mittelalter kommt er noch vor als castellum Carvasalim. Robins. II, 255 Not. — Caphira, כְּפִירָה und הַכְּפִירָה, Stadt der Gibeoniten, Jos. 9, 17, dem Stamme Benjamin zugetheilt, 18, 26; auch unter den aus dem Exil Zurückkehrenden, Esr. 2, 25; Neh. 7, 29. Jetzt Ruine Kefîr auf den Höhen im S. vom Wadi Soleiman, ungefähr eine Stunde östlich von Yâlo (Robins. N. F. 190. — Carmel, כַּרְמֶל, s. Bd. VII. S. 411. — Carnaim, *Καρναίν*, 1 Makk. 5, 26. 43. 44., und Carnion, *Καρνίον*, 2 Makk. 12, 21. 26; s. Astaroth. — Casbon, *Χασφών*, 1 Makk. 5, 36., und *Χασφώρ* V. 26. (Joseph. Ant. XII, 8, 3. *Χάσφωμα*), wahrscheinlich gleich Caspin, *Κάσπις*, 2 Makk. 12, 13, eine der ostpalästinischen (gileadischen) Städte, welche Judas Makkab. einnahm; s. Ewald, Gesch. Isr. III, 2, S. 259 f. Ist es vielleicht Hesbon? s. d. — Cedron, *Κεδρών*, Stadt an der philistäischen Gränze Judäa's, vom syrischen Feldherrn Cendebäus befestigt, 1 Makk. 15, 39. 40. 16, 9. „Dieser nicht weiter erwähnte Ort lag nach der Beschreibung jener Ereignisse 1 Makk. 15, 40—16, 10. sicher etwas südlich von dem bei Jabne fließenden, jetzt Surâr genannten Bache und östlich von Aschdod, also vielleicht auf dem jetzigen Tell el Turmin; die Feste scheint nach Beendigung dieses Krieges geschleift zu seyn." Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 390. Anm. 2. — Cesaria, s. Cäsarea. — Chabon, s. Machbena. — Chelmon, „das da liegt gegen Esdrelon", Judith 7, 3. (Luth.), im griech. Texte *Κυάμων*, vielleicht das *Καμμωνά*, 6 röm. M. von Legio. Onom. unt. *Καμών*. — Chesib, כְּזִיב, 1 Mos. 38, 5. s. Achsib. — Chesil, כְּסִיל, s. Bethul. — Chessalon, Chesalon, כְּסָלוֹן, Stadt an der Nordgränze Juda's, zwischen Kirjath Jearim und Bethsemes, sonst auch הַר יְעָרִים, Jos. 15, 10. Das Onom. u. Chaslon nennt sie villa pergrandis und setzt sie ins Gebiet von Aelia. Jetzt Kesla (كسلا, Robins. III, 875, قسله, Tobler, 3. Wand. 177). Robins. II. S. 623. Anm. 2. Das dort ausgesprochene Bedenken, Chessalon scheine nördlich von Bethsemes und dem Wadi Szurâr gelegen zu haben, während Kesla im Süden dieses Thales liege, ist in den Worten der Schrift in nichts begründet. Auch scheint Robins. selbst es aufgegeben zu haben, s. N. F. S. 201. — Chesulloth, הַכְּסֻלּוֹת, Jos. 10, 18., Stadt an der Grenze Isaschar, zwischen Jesreel und Sunem. Diese Stellung macht es doch bedenklich, die Identität von Ches. mit Cisloth Thabor, כִּסְלֹת תָּבֹר, Jos. 19, 12., welche Manche anzunehmen geneigt sind (wie Gesenius. Thes. Additam ad pag. 702; Winer, Realw. u. Chisloth Thabor; Robinson III, 418; Wilson II. S. 90; Van de Velde, Mem. p. 304), zuzugeben, und völlig unmöglich

wird dies, wenn Cisloth Thabor mit dem einfachen Thabor, תָּבוֹר, Jos. 19, 22. 1 Chr. 7, 77. (6, 62) gleich ist, obschon dies von Mehreren auch für den Berg genommen wird, denn Chesulloth am Anfange der Gränze Isaschar's zwischen Jesreel und Sunem (V. 18.) kann nicht mit Thabor am Ende derselben (V. 22.) gleich seyn. Das Onom. unter Acchasaluth, Ἀχεσέλωθ, kennt einen Ort (vicus, κώμη) Chasalus, Χεσαλούς in der Ebene am Tabor, 8 röm. Meilen östlich von Cäsarea. Dies ist wohl das Cisloth Thabor, das Ξαλώθ ἐν τῷ μεγάλῳ πεδίῳ des Joseph. B. J. III, 3, 1. Vit. 44., das heutige Dorf Iksâl, اكسال, Pococke (nennt es Zal) II, 65 f. (vgl. II, 96. Windheim), Buckingham I, 386; Robins. III, 417 f.; Ritter XV, 393. — Chidon, כִּידֹן, 1 Chr. 14. (13), 9, Tenne (גֹּרֶן Luth., Platz), zwischen Kirjath Jearim und Jerusalem, welche in der Parallelstelle 2 Sam. 6, 6., גֹּרֶן נָכוֹן (Luth. Tenne Nachon's), genannt ist, wo Jehovah den Usa (עֻזָּא) schlug, weil er die Hand an die Bundeslade gelegt, woher der Ort den Namen Perez Usa (פֶּרֶץ עֻזָּא) erhielt. — Cobai und Chola, Χωβαΐ, Χωλά, zwei Ortschaften im mittleren Palästina, Judith 15, 4. 5. Das erstere glaubt V. d. Velde (Reise I, 276. Mem. p. 304) in dem heutigen Kebatijeh (قباطية, Robins. III, 880 b.), einem Dorfe. 1½ St. S. von Dschenin, s. Robinson III, 384, gefunden zu haben. — Chorazin, s. Bethsaida Bd. II. S. 121 f. und dazu Van de Velde, Reise II, 340; Robins. N. F. S. 456. 471 f. — Chun, s. Berotha. — Chus, Χοῦς, am Bache Mochmur, Judith 7, 18; s. Ekrebel. — Cinereth, Cinnareth, כִּנֶּרֶת, 5 Mos. 3, 17; Jos. 19, 35; Cineroth, כִּנְּרוֹת, 1 Kön. 15, 20; כִּנְּרוֹת, Jos. 11, 2; s. Genezareth Bd. V. S. 6. — Cisloth Tabor, s. Chesulloth. — Cithlis, כִּתְלִישׁ, Stadt Juda's in der Ebene, Jos. 15, 40. — Cor Asan, s. Asan. — Coseba, כֹּזֵבָא, s. Achsib. — Cyamon, s. Chelmon.

Dabaseth (Dabbeseth), דַּבֶּשֶׁת, Freistadt Sebulon's, Jos. 19, 11. — Dabrath, דָּבְרַת, Levitenstadt auf der Gränze der Stämme Sebulon u. Isaschar, Jos. 19, 12. 21, 28; 1 Chr. 7, 72 (6, 58). Es ist das Debira, Δαβειρά des Onom., Ort am Berge Tabor (villula Judaeorum ad montem Tabor; das Δαβαρίττα des Joseph. Vit. §. 62. B. Jud. II, 21, 3 s. Havercamp Bd. II. S. 210 Not.); denn das Bedenken Reland's (S. 738), dies Dabaritta liege auf der Gränze Galiläa's und Samariens, mithin nicht auf der Gränze Sebulon's und Isaschar's, sondern Isaschar's und West-Manasse's, ist leicht gehoben, wenn wir nur den Ausdruck des Josephus (Vit. 62): Κώμην ἐν ταῖς ἐσχατιαῖς τῆς Γαλιλαίας ἐν τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, nicht streng von der Gränze, sondern vom äußersten, südlichsten Theile Galiläa's verstehen. Jetzt das Dorf Dabûri, Debûrijeh am westlichen Fuße des Tabor; s. Burkhardt, Syr. 579 u. Anm. dazu S. 1058; Robinson III. 451; Van de Velde, Reis. II, 324; Ritter XV, 396. — Dalmanutha, Δαλμανουθά, hat Mark. 8, 10., wo Matth. 15, 39. Magdala (s. Bd. VIII. S. 661) hat. Sonst findet sich von Dalmanutha keine Spur. — Damim, s. Ephesdammim. — Dan, s. Bd. III. S. 269. — Dan Jaan, 2 Sam. 24, 6. (וַיָּבֹאוּ דָּנָה יַּעַן, faßt Luther als Nom. pr. und mit ihm Neuere. Aber die Stelle ist wol verderbt, und schon Gesenius schlägt vor, nach der Vulgata (in Dan sylvestria) יַעַר statt יַעַן zu lesen; s. Gesen. Thes. 336; vergl. Lengerke, Kenaan I. S. 189 Anm.; Dr. E. G. Schultz identificirt es mit Daniân, Daniâl, einer sehr alten Ruine auf dem Vorgebirge Râs en Nakûra (s. Van de Velde, Mem. p. 306; Karte von Galiläa bei Ritter, XVI.); allein schwerlich paßt diese Lage zu der Ortsangabe in 2 Sam., und der heutige Name führt mehr auf ein Daniel. — Danna, דַּנָּה, Stadt im Gebirge Juda's, Jos. 15, 49. — Datheman, Δάθεμα, Festung in Gilead, wohin verfolgte Israeliten zur Zeit der Makkabäer flohen, 1 Makk. 5, 9., und die Judas Makkabäus der Belagerung entsetzte, V. 29—34; Jos. Ant. XII, 8, 1. Andere Lesarten sind Διάθεμα und Δαμέθα, welche letztere Ewald (Gesch. Isr. III, 2. S. 359) vorzieht und darin das Dhami (freilich ضامي) bei Burckhardt, Syr. S. 196 f. wiederfindet. — Debir, s. Kirjath Sanna Bd. VII. S. 710 f. Ein anderes Debir lag auf der Nordgränze

des Stammes Juda, zwischen Jerusalem und der Mündung des Jordan, Jos. 15, 7. Unbegreiflicherweise identificirt es Gesen. Thes. p. 318. mit dem vorigen. Ein drittes Debir jenseit des Jordan im Stamme Gad s. Jos. 13, 26. — Decapolis s. Bd. III. S. 325. — Dessa, *Δεσσαού*, Flecken in Judäa. 2 Makk. 14, 16. — Diblath (Luth., richtiger Diblah), דִּבְלָה, als Ort an der Nordgränze des heil. Landes erwähnt, Hesek. 6, 14. Wahrscheinlich ist statt דִּבְלָתָה zu lesen רִבְלָתָה, s. Gesen. Thes. II, 312; Hävernick (Comment.) hält das Wort für ein Appellativum, calamitas, exitium, was aber zum Vorhergehenden „von der Wüste an" nicht paßt. — Diblathaim, s. Almon. — Dibon, דִּיבֹן, Stadt im Lande der Amoriter, 4 Mos. 32, 3; Jos. 13, 9; von den Gaditern gebaut, d. i. hergestellt, 4 Mos. 32, 34., weshalb es auch Dibon Gad 33, 45. 46 (Station zwischen Jjjim und Almon Diblathaim) genannt wird; nachher den Rubeniten gegeben, in deren Gebiet es lag, Jos. 13, 17. Später erscheint die Stadt wieder moabitisch, Jes. 15, 2 (V. 9. des Wortspieles mit דָּם wegen דִּימוֹן geschrieben, wozu Hieronymus bemerkt: usque hodie indifferenter et Dimon et Dibon hoc oppidulum dicitur). Jerem. 48, 22. Jetzt Dîbân in der Provinz Belka, nördlich von Arâʿir (Aroer); s. Seetzen, Reise I. S. 409 f.; Burkhardt II, S. 33; Ritter XV, S. 1196—1200. — Ein anderes Dibon, דִּיבֹן, wurde nach dem Exil von Judäern wieder besetzt, Nehem. 11, 25; es ist dies die Jos. 15, 22. Dimona (דִּימוֹנָה) genannte Stadt Juda's an der Gränze der Edomiter gegen Mittag. — Dilean, דִּלְעָן, Stadt Juda's in der Ebene, Jos. 15, 38. — Dimna, דִּמְנָה, Levitenstadt Sebulon's, Jos. 21, 35; Van de Velde II. S. 216 Anm. 2. findet es im Dorfe el-Dâmûn, SSO. von Akka, N. von Schefa Amar, wieder. — Dimon, Dimona, s. Dibon. — Dinhaba, דִּנְהָבָה, Stadt des Edomiterkönigs Bela, 1 Mos. 36, 32; 1 Chron. 1, 43. Das Onom. vergleicht dabei zwei Städte Damnaba, *Δαννεά*, die eine 8 Meilen von Areopolis nach dem Arnon zu, die andere am Berge Peor, 7 Meilen von Esbus. — Doch, *Δώκ*, 1 Makk. 16, 15., feste Burg bei Jericho, in welcher Simon der Makkabäer mit seinen beiden Söhnen getödtet wurde. Joseph. Ant. XII, 8, 1.; B. J. I, 2, 3. nennt sie *Δαγών*. Den Namen fand Robinson II, 539 in der Quelle Dûk (دوك), in deren Nähe ohne Zweifel das alte Kastell gesucht werden muß; vgl. Rittter XV. S. 460. — Dor, Dora, s. Bd. III. S. 485 f. — Dothaim, Judith 4, 5. 7, 3. 8, 3., und Dothan, דֹּתָן, wo Joseph verkauft wurde, 1 Mos. 37, 17., und wo Elisa die Syrer mit Blindheit schlug, 2 Kön. 6, 13 ff. Nach der Stelle der Genesis lag es an der Karavanenstraße von Aegypten nach Gilead; nach Judith 4, 6. an der großen Ebene. Eusebius und Hieronymus setzen es 12 M. nördlich von Samarien. Im Widerspruche mit diesen Angaben verlegt die Tradition die Stelle von Joseph's Verkauf nach Khan Dschubb Jusuph am Nordende des See's Tiberias (s. Robinson III, 575 ff.). Vielmehr hat sich der Name noch im Munde der Araber erhalten in Tell Dothan, einem grünen, wohlmarkirten Tell im südöstlichen Theile der großen Ebene, SW. von Dschenin, nördlich von Samaria; s. Robinson, N. F. S. 158 f.; Van de Velde, Reise I, 274—78. — Duma, דּוּמָה, Stadt auf dem Gebirge Juda, Jos. 15, 52; nach dem Onom. 17 röm. M. südl. von Eleutheropolis. Möglicherweise das zerstörte Dorf ed-Daumeh, الدومة, im Wadi Dilbeh, SW. von Hebron; Robins. I, 353. Ein anderes Duma, Jes. 21, 11. ist in Idumäa zu suchen.

Eben Ezer, s. Bd. III. S. 617. — Ebron, s. Abdon. — Eder, עֵדֶר, Stadt im Süden Judas, Jos. 15, 21. — Edrei, אֶדְרֶעִי, Hauptstadt des Königs Og von Basan, wo derselbe auch besiegt wurde, 4 Mos. 21, 33—35; 5 Mos. 1, 4. 3, 1—3. 10., später zu Ostmanasse geschlagen, Jos. 13, 31. Das Onom. unt. Astaroth setzt sie 25 röm. Meilen von Bostra. In der chrilstichen Zeit Bischofssitz, s. Reland S. 548. Bei arabischen Geographen Adsriʿât, اذرعات, Abulfed. Tab. Syr. 97; Merâs. I, 39. Jetzt unbewohntes Dorf Der'a, دَرْعَا (Robins. III, 904 Anm. 2.), zwi-

schen Mezareib und Remtseh, östlich von der Hadschstraße; s. Burckhardt S. 385. 529; Seetzen I, 363; Ritter XV, 834 ff.; Wetzstein, Hauran. S. 47; Porter (Five Years at Damascus. II. p. 222 sq.) hält Ezraᶜ (ازرع, زرع) dafür, was aber nicht mit der vom Onom. angegebenen Distanz stimmt; Ezraᶜ ist vielmehr das Zara des Josephus (Ant. XIII, 15, 4.); s. Gesenius zu Burckhardt S. 501; Ritter XV, 853 ff.; vgl. Wetzstein, Hauran. S. 77 Anm. — Ein anderes Edrei, neben Kedes genannt, lag in Naphthali, Jos. 19, 37. — Eglaim, אֶגְלַיִם, Gränzort Moabs, Jes. 15, 8. Nach der Uebersetzung der LXX. Ἀγαλείμ, Ἀγαλλείμ, führt das Onom. einen noch zur Zeit bestehenden Ort Αἰγαλείμ, Agallim, 8 röm. Meilen südlich von Areopolis, an, der wohl auch mit Ἄγαλλα bei Joseph. Ant. XIV, 1, 4. identisch ist. Gegen diese Annahme (Gesenius, v. Raumer) macht aber Hitzig (Comment. zu Jes. S. 190) mit Recht geltend, daß die Stelle einen moabitischen Gränzort oder sogar eine Ortschaft, welche über die Gränze hinauslag, erfordere, mithin schwerlich das im Binnenlande gelegene Ἀγαλλείμ des Eusebius seyn könne. Er vergleicht daher lieber das עֵין־עֶגְלַיִם, Hesek. 47, 10., das noch auf judäischem Gebiete an der Südspitze des todten Meeres lag. So auch Knobel, Comm. z. Jes. S. 111; vgl. Bd. XII. S. 487 u. Rabbot. — Eglath, Eglah, עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה, Jes. 15, 5; Jer. 48, 34., nehmen viele Ausleger als Ortsnamen. Knobel, Comm. z. Jes. S. 110, meint, es könne dies das Ἄγαλλα des Josephus seyn, und der Ort führe seinen Namen Eglath des Dritten, d. i. drittes Egla, zum Unterschiede von Orten gleiches Namens, vgl. Hesek. 47, 10. Ob sich der Name in Suleisil bei Robinson III, 36 erhalten habe, läßt er dahingestellt. Ist Ἄγαλλα das Ἀγαλλείμ des Eusebius, so ist dies unpassend (s. Eglaim) und kann das Suleisil des Robinson gar nicht seyn, denn dieser Wadi ist einer der südlichen, von Westen herkommenden Zuflüsse des Ghôr, während uns die Anführung des Josephus in das moabitische Gebiet des Ostjordanlandes führt. Ueberhaupt aber ist die Erklärung als Ortsname noch sehr unsicher, da gewichtige Auktoritäten (Gesenius, Hitzig, Umbreit) die appellativische Auffassung vorziehen. — Eglon, s. Bd. III. S. 661. — Ejon, s. Ijon. — Ekrebel, Ἐκρεβήλ, Judith 7, 18., unbekannter Ort trotz der dazu gesetzten Angabe, „welches nahe bei Chus, welches am Bache Mochmur liegt", da beide ebenso unbekannt sind. Aus dem Zusammenhange geht so viel hervor, daß diese Ortschaften südlich oder östlich von Dothaim zu suchen sind. — Ekron, s. Bd. III. S. 746; vgl. Tobler, 3 Wander. S. 53. — Eleale, s. Bd. III. S. 746. — Eleasa, s. Bd. III. S. 750. — Eleph, אֶלֶף, Stadt Benjamin's, Jos. 18, 28. — Elkosch, Geburtsort des Propheten Nahum, woher dieser Nah. 1, 1. אֶלְקֹשִׁי genannt wird, bei Hieron. Elkesi (ad Nah. 1, 1.), Elkese (Onom.), ein kleiner Ort in Galiläa. Zwei Ortschaften Namens el-Kauzah finden sich noch jetzt, die eine 2½ St. SW. von Tibnîn, die andere auf einem hohen Hügel etwas mehr als 2 St. südlich von Nablûs, s. Biblioth. Sacr. 1848. S. 557 f.; Van de Velde, Mem. p. 309. Andere wollen, der Ansicht der morgenländ. Juden folgend, das 2 Meilen nördlich von Mosul gelegene Alkusch, wo des Propheten Grab gezeigt wird; vergl. Gesen. Thes. p. 1211. — Elon, אֵילוֹן, Stadt in Dan, Jos. 19, 43. Ein anderes Elon bei Luther, Jos. 19, 33., beruht auf falscher Uebersetzung für „Eiche"; s. Zaenannim. — Eltheke, אֶלְתְּקֵה, Jos. 19, 44., und אֶלְתְּקֵא, 21, 23., Levitenstadt in Dan. — Eltheкon, אֶלְתְּקֹן, Stadt Juda's auf dem Gebirge, Jos. 15, 59., Bonfrere (zum Onom. S. 67 Not. 1.) will sie mit der vorigen so identificiren, daß sie zuerst zu Juda gehört habe und nachher an Dan gegeben sey. Die umgebenden Namen beider machen aber eine solche Gleichstellung unräthlich. Eher kann man sich eine Gleichstellung mit Thekoa (s. d.) gefallen lassen, vgl. Ritter XVI, 270. — El Tholad, אֶלְתּוֹלַד, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 30., dann an Simeon gegeben, 19, 4. In der Parallelstelle 1 Chr. 4, 29. bloß Tholad, תּוֹלָד. — Emmaus, s. Bd. III. S. 778 f. Für die Annahme von Nikopolis, Amwâs als das neutestamentl. Emmaus, s. Tobler, Topogr. II, 538 ff.; Robinson, N. F. S. 192 bis

196. Dagegen Wilson II, 264.; v. Raumer S. 169; vgl. auch Ritter XVI, 545. — Enam, הָעֵינָם, Stadt Juda's in der Niederung, Jos. 15, 34. Der Form nach (s. Gesen. Gramm. 18. Aufl. §. 88, 1. Anm. 1, b.) ist das Wort gleich Enaim, עֵינַיִם, was 1 Mos. 38, 21. als Ort in der Nähe von Adullam (vgl. Jos. 15, 35.) erwähnt wird. Wenn es das Onom. unt. Enaim, Ἠναίμ, noch zu seiner Zeit als Bethenim in der Nähe von Hebron bei der Terebinthe Mamres aufführt, so muß diese Combination als ein Irrthum angesehen werden, denn dieses Bethenim kann weder als in der Niederung gelegen angenommen werden, noch paßt die Lage zu der Umgebung in Jos. 15, 34. 35. — Enan, s. Hazar. — Endor, vgl. Bd. IV, S. 16. — En Eglaim, s. Eglaim. — En Gannim, עֵין גַּנִּים, Stadt in der Niederung Juda's, zwischen Sannoah und Thapuah erwähnt, Jos. 15, 34. Das Onom. setzt es in die Nähe von Bethel, was aber zu jener Umgebung nicht paßt. Ein anderes En Gannim gehörte dem Stamme Isaschar an und war Levitenstadt. Jos. 19, 21. 21, 29. In 1 Chron. 7, 73. (6, 55.) steht dafür Anem. Robinson III. S. 386 hält einen Zusammenhang zwischen diesem Namen und dem Ginara des Josephus (Ant. XX, 6, 1. B. J. III, 3, 4.), dem heutigen Dschenîn, für möglich, worin ihm Wilson II, 84 und Van de Velde, Reis. I, 271 beistimmen. — Engeddi, s. Bd. IV. S. 17. — Enhada, עֵין חַדָּה, Stadt in Isaschar, Jos. 19, 21. Van de Velde, Reis. I. S. 238, vermuthet es in Ain Haud, eine Stunde östlich von Athlît, was aber durchaus nicht in die Jos. 19, 21. angegebene Lage paßt, wo es gleich auf Engannim, also Dschenîn, folgt. — En Hazor, Stadt in Naphthali, Jos. 19, 37; vergl. Hazor. — Enrimmon, עֵין רִמּוֹן, Stadt in Juda, nach dem Exile von Judäern besetzt, Nehem. 11, 29; vergl. Rimmon. — En Thapuah, s. Thapuah. — Ephesdammim, אֶפֶס דַּמִּים, zwischen Socho und Aseka, wo die Philister lagerten, als der Kampf zwischen David und Goliath stattfand; 1 Sam. 17, 1. In 1 Chron. 12 (11), 13. heißt derselbe Ort Pas Dammim, פַּס דַּמִּים. In beiden Stellen übersetzt Luther etwas anders; in der ersten (mit Vulg., Aquil.) „am Ende Damim", und die der zweiten: „da sie Hohn sprachen". — Ephraim, s. Bd. IV. S. 93. — Ephrata, s. Bethlehem Bd. II. S. 119. — Ephron, s. Bd. IV. S. 93. — Esean, אֶשְׁעָן, Stadt im Gebirge Juda, Jos. 15, 52; Van de Velde, Mem. p. 310, nimmt אֶשְׁעָן gleich עָשָׁן, was aber, abgesehen von der lautlichen Verschiedenheit in עשן und אשען schon deshalb nicht angeht, weil Asan in der Niederung, Esean auf dem Gebirge lag; s. oben zu Asan. — Esthaol, אֶשְׁתָּאֹל, Stadt in der Niederung Juda's; Jos. 15, 33; dann zu Dan, 19, 41; Richt. 13, 25. 18, 2. 8. 11, überall in Verbindung mit Zareah (s. dies) erwähnt. Das Onom. unt. Esthaul Ἐσθαύλ, setzt sie 10 röm. M. nördlich von Eleutheropolis, nach Nikopolis zu. — Esthemo, Esthemoa, אֶשְׁתְּמֹה, אֶשְׁתְּמוֹעַ, im Gebirge Juda, Jos. 15, 50; Levitenstadt, Jos. 21, 14; 1 Chron. 7, 57 (6, 72), erhielt von David einen Theil der amalekitischen Beute; 1 Sam. 30, 27. Das Onom. setzt es in den Süden (in Daroma) und das Gebiet von Eleutheropolis. Jetzt Semû'a, südlich von Hebron, mit bedeutenden Ruinen. Robinson II, 422; III, 191 f. — Etham, עֵיטָם, LXX. Αἰτάμ, von Rehabeam befestigt, 2 Chr. 11, 6; Jos. Ant. VIII, 10, 1. Derselbe Ant. VIII, 7, 3. nennt es reich an Gärten und Wasser und gibt die Entfernung auf zwei Schoinen, d. i. 60 Stadien, an. Nach dem Talmud ging von hier aus die Wasserleitung, welche Jerusalem versorgte; s. Robins. II, 167; Wilson I, 389. Robinson versetzt (II, 390; N. Forsch. 358) Etham in die Gegend des heutigen Dorfes Artâs, südwestlich von Bethlehem, in dessen Nähe bei den Teichen Salomo's die große Wasserleitung nach Jerusalem ihren Anfang nimmt; vergl. über die Wasserleitung und die Teiche die ausführliche Darstellung bei Tobler, Topogr. II, S. 84—95. 855—874; Tobler (3. Wander. S. 89) findet, wohl mit größerem Recht, Etham in dem jetzigen Ain Attân, einem Nebenthale südwestl. von Artâs, da jener Name mehr zu Etham stimmt und von hier aus das Wasser nach Jerusalem geleitet wird, was von Artâs aus nicht bewerkstelligt werden könnte. Verschieden davon scheint ein anderes Etham (Lu-

ther daher wohl Ethan) zu seyn, welches 1 Chron. 4, 3—32. neben Ain, Rimmon, Asan im südlichen Palästina als dem Stamm Simeon angehörig, erwähnt wird. In der Parallelstelle Jos. 19, 7. steht dafür Ether. Dies mag denn auch das Etham seyn, in dessen Felskluft Simson sich verbarg, Richt. 15, 8. 11; Van de Velde (Mem. p. 311) meint diesen Felsen etwas NW. und nicht weit von Tell Khewelfeh zu finden. — Ether, עֶתֶר, Stadt in der Niederung Juda's, Jos. 15, 42., nachher zu Simeon, 19, 7. In beiden Stellen mit Asan verbunden. Hieron. Onom. verwechselt es mit Jathir, s. dieses. — Ezem, s. Azem.

Gadara, s. Bd. IV. S. 636. — Galgala, Γάλγαλα, 1 Makk. 9, 2., das hebräische Gilgal, wohin das Heer des Demetrius auf dem Marsche nach Jerusalem zuerst seinen Zug nimmt und dort Maisaloth bei Arbela belagert. Ewald (Gesch. Isr. III, 2. S. 370 Anm. 2.) meint, es könne das heutige Dschildschilija (westlich von Sindschil, nördlich von Jerusalem) seyn, und wenn Joseph. Ant. XII, 11, 1. daraus Galiläa macht, so sey dies willkürlich, da ja der ganze Kriegsschauplatz der in diese Zeit fallenden Züge Juda's sich rein auf Judäa beschränke. Allein hier ist doch zunächst nicht von einem Zuge Juda's, sondern von dem des syrischen Heeres die Rede, und da wir sonst mit Maisaloth und Arbela gar nichts anzufangen wissen, dürfte die Erklärung des Josephus doch zu billigen seyn; vgl. Bd. V. S. 164 oben. — Gallim, s. Bd. IV. S. 653. Vergl. dazu Valentiner in d. Zeitschr. der d.-morg. Gesellsch. Bd. XII. S. 169, welcher Gallim in dem zunächst südlich von Tuleil el-Fûl gelegenen Hügel Khirbet el-Dschisr findet. — Gaser, Pausalaussprache für Geser. — Gath, s. Bd. IV. S. 669. — Gaza, s. Bd. IV. S. 671. — Gazara, s. Bd. V. S. 143. und Gezer. — Geba, s. Bd. IV. S. 675. — Gebal, s. Bd. IV. S. 675. — Gebim, גֵּבִים, Station an der nördlichen Heerstraße nach Jerusalem, und zwar die vorletzte vor der Stadt, Jes. 10, 31. Valentiner (a. a. O.) nimmt dafür die Anhöhe östlich der Straße nach Jerusalem, südlich von dem Dorfe Schafaat an der Westseite derselben. — Geder, גֶּדֶר, kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 13. Warum die Stadt, wie Winer will, in Nordpalästina angenommen werden soll, ist nicht einzusehen, da bei Jos. a. a. O. ringsum nur südliche Städte stehen. Das Gentile davon גְּדֵרִי, 1 Chr. 28 (27), 28. Vielleicht ist es dieselbe Stadt mit Gedera, הַגְּדֵרָה, Stadt in der Niederung Juda's, Jos. 15, 36., wovon das Gentile גְּדֵרָתִי, 1 Chron. 12, 4. Das Onom. unt. Gaddera sagt: nunc appellatur villa ad regionem civitatis Aeliensis pertinens nomine Gadora circa Terebinthum. Mag man unter dieser Terebinthe das Terebinthenthal oder die Terebinthe Abraham's bei Hebron, welche im Onom. sonst immer mit Terebinthus bezeichnet ist, verstehen, immer wird dadurch das Gadora in das Gebirge gesetzt, kann mithin nicht mit Gedera in der Niederung identisch seyn. Die Angabe des Onom. ist aus Verwechselung mit Gedor entstanden, s. Keil, Josua S. 296. Da Gedera in Verbindung mit Beth Semes, Ajalon, Socho und Timnah erwähnt ist, hält es Van de Velde (Mem. p. 313) für gleich mit Gheterah oder Ghederah, Dorf am Südufer des Wadi Surar, nahe bei der Straße zwischen Ramleh und Gazza, SO. von Jebna (Jamnia); bei Robinson (III, 866) Kutrâ, قطرا, bei Tobler (3. Wand. S. 52) Katterah, قطرة. — Gederoth, גְּדֵרוֹת und הַגְּדֵרוֹת, Stadt in der Niederung Juda's Jos. 15, 41., unter Ahas von den Philistern eingenommen 2 Chr. 28, 20. v. Raumer S. 195 vermuthet es in dem Gedrus des Hieronymus, s. nachher Gedor. — Gederothaim, גְּדֵרֹתַיִם, wahrscheinlich nur Glossem zu Gedera Jos. 15, 36., wie aus der ausdrücklich angegebenen Zahl 14 sich ergibt, da es sonst 15 Städte seyn würden. (Dagegen Keil, Jos. S. 297.) Darum kann aber dies Gederothaim nicht dasselbe seyn, wie Gederoth, denn dieses ist bestimmt von Gedera verschieden, Jos. 15, 36 u. 41. — Gedor, גְּדוֹר, Stadt im Gebirge Juda's, Jos. 15, 58., zur Zeit des Hiskia von Simeoniten besetzt, welche die früheren chamitischen Bewohner vertrieben, 1 Chr. 4, 39; doch ist es auch möglich, daß dies ein anderes

Gedor, weit südlicher, ist. Männer von Gedor schließen sich an David an 1 Chr. 13 (12), 7. Die Zusammenstellung mit Halhûl und Bethzur in Jos. a. a. O. machen die Combination mit dem heutigen Dschêdur, welches fast in der Mitte zwischen Bethlehem und Hebron, mit Beitsûr und Halhûl ziemlich in einer Linie von NW. nach SO. liegt, unumstößlich; s. Robinson II, 592 f.; N. F. S. 370. Wie Winer I, 402 und selbst Robinson, N. F. S. 370 Anm. 3., hierin das in Onom. aufgeführte Gaedur finden können, ist nicht wohl zu begreifen, denn Hieronymus und Euseb. legen Gaedur, *Γεδούρ*, welches sie noch als sehr großen Ort (vicus praegrandis, *κώμη μεγίστη*) Gedrus, *Κέδους* (wohl *Κέδρους*) kennen, 10 röm. Meilen von Diospolis (Lydda), auf dem Wege nach Eleutheropolis (Beit Dschibrîn), was auf unser Dschedûr in keiner Weise paßt. v. Raumer S. 195 will Gaedur von Gederoth in der Niederung verstehen; gewiß soll aber jenes Gaedur, *Γεδούρ*, unser Gedor seyn, und wir haben hier wieder eine von den häufigen Verwechselungen des Onom. — Genezareth, s. Bd. V. S. 6 ff. — Gerar, s. Bd. V. S. 31. — Gerasa, s. Gadara, Bd. IV. S. 636. — Geser, s. Bd. V. S. 143. — Gessur, s. Bd. V. S. 128. — Gethaim, s. Githaim. — Gethsemane, s. Bd. V. S. 128. — Giach, גִּיחַ, Ortschaft zwischen Gibeon und dem Jordan, 2 Sam. 2, 24. — Gibbethon, גִּבְּתוֹן, Stadt in Dan, Jos. 19, 44; an Levi überlassen 21, 23. Sie gehörte wohl ursprünglich den Philistern und mag von denselben immer besessen oder später, wo sie von den Königen Israels einmal belagert wird, wiedergenommen seyn, denn sie erscheint mit dem Beisatze אֲשֶׁר לַפְּלִשְׁתִּים 1 Kön. 15, 27. 16, 15. — Gibea, s. Bd. V. S. 144. Die Lage von Gibea Saul's ist in Tuleil el-Fûl, nördlich von Jerusalem, am Wege nach Nables von Robins. Biblioth. Sacr. 1849. p. 598 nachgewiesen. Das Gibeah Juda's ist das heutige Dscheba', WSW. von Bethlehem; Robinson II, 580. 593; Tobler, 3. Wand. S. 157. — Gibeath, גִּבְעַת, Stadt in Benjamin, Jos. 18, 28; dasselbe mit Gibeah Benjamin's, da dieses in der angeführten Stelle des Buches Josua nicht erwähnt wird, s. Keil, BB. der Könige S. 580 f. u. Jos. S. 334. — Gibeon, s. Bd. V. S. 144; vgl. Tobler, Topogr. II. S. 545 f. — Gideom, גִּדְעֹם, Stadt in Palästina, wohl in Benjamin, Richt. 20, 45. — Gihon, s. Bd. V. S. 156. — Gilgal, s. Bd. V. S. 162; vgl. Tobler, Topogr. II. S. 667 f. — Gilo, גִּלֹה, Stadt im Gebirge Juda, südl. von Hebron; Jos. 15, 51; Geburts- und Sterbeort Ahitophel's (Bd. I. S. 191); 2 Sam. 15, 12. 17, 23. Man hat es im heutigen Beit Dschâla, westlich von Rahel's Grab, wiederfinden wollen (s. Tobler, Topogr. II. S. 413), doch mit Unrecht, denn nach der Aufzählung bei Josua muß es in den südwestl. Theil des Gebirges, südlich von Hebron, gesetzt werden. — Gimso, גִּמְזוֹ, mit Thimna u. a. von den Philistern unter Ahas erobert, 2 Chr. 28, 18; jetzt Dschimzû, eine Stunde OSO. von Ludd auf dem Wege nach Jerusalem; Robins. III, 271. — Girgasiter, s. Bd. V. S. 169. — Githa Hepher, גִּתָּה חֵפֶר, Gränzstadt Sebulon's, Jos. 19, 13. גִּתָּה, ist offenbar גַּת mit He local., Gath Hepher aber Geburtsort des Propheten Jonas, s. Bd. IV. S. 670. Das Grab des Propheten wird noch jetzt im Dorfe el-Meschhad bei Nazareth gezeigt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier das Gath des Hieronymus ist; s. Robinson III. S. 449 Anm. — Githaim, גִּתַּיִם, Stadt der Benjaminiten, von ihnen nach dem Exil wieder bewohnt, Nehem. 11, 33. Dasselbe ist Gethaim (im Hebr. auch גִּתַּיִם), wohin die Berothiter, die ebenfalls zu Benjamin gehörten, flohen und als Fremdlinge lebten, 2 Sam. 4, 3. Die Zusammenstellung mit Katanneh, قطّنة, einem Dorfe in Wadi Mansûr, nördlich von Abû Ghôsch, nennt Tobler (3. Wand. S. 175) selbst sehr kühn. — Gob, גּוֹב, Stadt an der Philistäergränze, 2 Sam. 21, 18. 19., wofür in der Parallelstelle 1 Chron. 21 (20), 4. Gaser steht. — Golan, גּוֹלָן, Leviten- und Freistadt in Basan unter den Manassitern, 5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8. 21, 27; 1 Chron. 6, 71 (56), von der die spätere Landschaft Gaulanitis (s. Bd. XI. S. 35) den Namen erhalten hat. — Gomorrha, s. Bd. V. S. 245. —

Gosen, גֹּשֶׁן, Stadt in Juda, s. Bd. V. S. 251. — Gur, גּוּר, Ort bei Jeblaam, an einer Anhöhe gelegen, wo Ahasja, König von Juda, von Jehu geschlagen wurde; 2 Kön. 9, 27.

Haberim, הַבֵּרִים, müßte nach 2 Sam. 20, 14. ein Distrikt von Palästina seyn, der sich aber sonst nirgends findet. Wahrscheinlich liegt eine alte Textescorruption zu Grunde, und es ist möglich, daß, da die Vulg. et omnes viri electi hat (LXX. *καὶ πάντες ἐν Χαῤῥὶ*, Syr. et in omnibus urbibus), für הַבֵּרִים zu lesen ist בַּחֻרִים; s. Thenius zu d. St. — Hadad Rimmon, s. Bd. V. S. 440. — Hadasa, s. Adasa. — Hadid, s. Adida. — Hadsi, 2 Sam. 24, 6: „Niederland Hadsi" (richtiger Hodsi), אֶרֶץ תַּחְתִּים חָדְשִׁי, Name einer sonst ganz unbekannten Gegend zwischen Gilead und Dan Jaan (s. d.); vielleicht verderbter Text. — Halhul, חַלְחוּל, Stadt im Gebirge Juda, Jos. 15, 58; Hieronymus in Onom. unt. Elul: „est et hodie in regione ad Aeliam pertinente villula nomine Alula iuxta Chebron." Noch jetzt Ruine Halhûl um die Mosche Nebi Jûnas, nördlich von Hebron; s. Robinson I, 359; N. F. 369; Wilson I, 384. — Hali, חֲלִי, Gränzstadt von Asser, Jos. 19, 25; V. d. Velde (Mem. p. 318) vermuthet die Lage dieser Stadt in den Ruinen von 'Alia, „ein Ort, wo die aus Stein gehauenen Grundlagen einer großen Stadt gesehen werden, an der SO-Seite des Dorfes M'alia (معليا bei Robinson III, 884), kaum mehr als 5 St. NO. von Akka. Der Tell von M'alia scheint die Akropolis der alten Stadt gebildet zu haben." Vgl. Reise I, 200. — Hamath am See Tiberias, s. Bd. V. S. 492. — Hammon, חַמּוֹן, Stadt in Asser, Jos. 19, 28; desselben Namens wird auch eine Stadt Naphthali's als Levitenstadt erwähnt 1 Chr. 7, 76 (6, 61), welche aber wohl mit der vorhergehenden dieselbe ist, nur wie öfter als auf der Gränze liegend zu beiden Nachbarstämmen gerechnet. E. G. Schultz (bei Ritter XVI. S. 778) erkannte es in dem heutigen Hamûl, in dem Distrikte zwischen Râs el-Abiad und Râs en-Nakûra; vgl. Robinson N. F. 84. — Hamoth Dor, חַמּוֹת דֹּאר, Stadt in Naphthali, welche in Jos. 21, 32. als Levitenstadt dieses Stammes an der Stelle des vorigen Hammon in der Chronik aufgeführt wird. — Hapara, הַפָּרָה, Stadt in Benjamin, Jos. 18, 23. Die von Bonfrer., Rosenmüller u. A. auf unser Hapara bezogene Notiz des Onom. unt. Aphra, welches 5 röm. M. östlich von Bethel gesetzt wird, bezieht sich auf Ophra, welches die LXX. *Ἀφρά* schreiben. Ob der Name mit dem des Wadi Fariah, wie Rödiger in Allgem. Littzt. 1842. Nr. 71. S. 564 hinwirft, wogegen aber die Lage in Benjamin sprechen würde, oder mehr mit dem des Wadi Fara, der südöstlich von Bethel von er-Râm ab nach dem Jordan zu läuft, etwas gemein hat? Der von Robinson II, 323 Anm. gemachte Einwurf, daß beide Namen verschiedene Wurzeln haben, dürfte schwerlich die Annahme der Identität hindern. Robinson hörte nichts von einem Dorfe Faráh, wovon Buckingham erzählt; Van de Velde's Karte verzeichnet nicht weit von da, wo Wadi Fârah mit W. Tuwâr sich verbindet, Ruinen Fahrah', die Krafft besuchte und für das alte Ophra hielt; s. Ritter XVI. S. 529; vgl. Van de Velde, Mem. p. 338 f. — Hapharaim, חֲפָרַיִם, Stadt in Isaschar, Jos. 19, 19. Das Onom. u. Aphraim, *Αἰφραίμ*, kennt sie noch als Affarea, *Ἀφραίμ*, 6 Meilen nördlich von Legio. — Harabba, הָרַבָּה, Stadt im Gebirge Juda, Jos. 15, 60., neben Kirjath Jearim genannt. — Harem (Luth., richtig Hōrēm), חֳרֵם, Stadt in Naphthali, Jos. 19, 38; Van de Velde, Reise I. S. 135, vermuthet es in der Ruine Hurah oder Horah, NW. von Safed, S. von Tibnîn. — Hareth, s. d. Art. „Wälder". — Harma, s. Horma. — Harod, חֲרֹד, Quell und Ort (vgl. 2 Sam. 23, 25), wo Gideon gegen die Midianiter lagerte, Richt. 7, 1., unweit des Berges Gilboa und der Stadt Jesreel. Wahrscheinlich ist es einer der Quellzuflüsse des Wadi Fari'ah (Ferra), etwa bei Burdsch el-Ferr'a, wie Van de Velde, Reise II, S. 294. 299 annimmt. — Haroseth, חֲרֹשֶׁת, mit dem Beinamen „der Heiden", הַגּוֹיִם, Heimath des Sissera, des Feldherrn des Königs Jabin von Hazor, Richt. 4, 2. 13. 16., welchen Namen Hieronymus und Eusebius (Onom. u. Asiroth) mit Jabes in Gilead verwechseln und so den

Sissera zum Fürsten von Jabes machen. Auf der Karte II. u. III. in Kiepert's Bibel-Atlas, 2. Ausg. von A. Lionnet ist Haroseth an die Stelle des heutigen Dorfes Hârîs (Robins. N. F. 77 f.; V. d. Velde, Reise I. S. 175 f.) SO. von Tibnin gesetzt, auf welche Auktorität hin, ist nicht angegeben. — Haveran, חַוְרָן, Hes. 47, 16. 18., Distrikt im NO. Palästina's, das *Αὐρανίτις* des Josephus, das jetzige Haurân; s. Bd. XI. S. 5. 35. — Havvoth Jair, s. Bd. I, 703. VI, 372 f. — Hazar, der Etymologie nach: Dorf (חָצֵר) kommt nur in Zusammensetzungen als Ortsname vor (denn Luther's „Blachfeld Hazar" 1 Makk. 11, 71 ist Hazor), wie 1) Hazar Addar, חֲצַר אַדָּר (Luth. Dorf Addar), 4 Mos. 34, 4., auch bloß Addar, אַדָּר, Jos. 15, 3., Stadt an der Südgränze Paläst., zwischen Kades Barnea und Azmon. — 2) Hazar Enan, חֲצַר עֵינָן, 4 Mos. 34, 9. 10 (Luth. Dorf Enan). Hazar Enon, חֲצַר עֵינוֹן, Hesek. 47, 17. 48. 1., Ort auf der Nordgränze Palästina's, und zwar der östlichste Punkt derselben. — 3) Hazar Gadda, חֲצַר גַּדָּה, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 27; Onom. unt. Gadda: „hodieque villa in extremis finibus Daromae contra Orientem imminens mari mortuo"; v. Raumer, Breite S. 25, findet diese Beschreibung sehr wohl auf die Felsenburg Lebbeh (Masada) passend; s. dagegen Grosse in den Stud. u. Krit. 1845. I. S. 242. — 4) Hazar Sual, חֲצַר שׁוּעָל, Stadt im Süden Judas, Jos. 15, 28; kam dann an Simeon, 19, 3; 1 Chr. 5 (4), 28. Nach dem Exile von Nachkommen Juda's bewohnt; Neh. 11, 27. — 5) Hazar Sußa, חֲצַר סוּסָה, Jos. 19, 5, und Hazar Sußim, ח״ סוּסִים, 1 Chr. 5 (4), 31., Stadt Simeon's, vgl. Sansanna. — 6) Hazar Tichon, חָצֵר הַתִּיכוֹן, Stadt an der Gränze von Haurân, Hes. 47, 16. Wetzstein (Haurân S. 100 Anm. 1.) legt es in das am westlichen Trachon liegende Hadar (حَضَر), einen Ort von fester Bauart und gut erhalten. — Hazarim, חֲצֵרִים, 5 Mos. 2, 23., nimmt Luther mit Vulg. (Haserim), LXX. *Ἀσηδώθ*), Syr. (חצרים) für einen Eigennamen, was aber besser als Appellativum: Dörfer, zu verstehen ist; s. d. Ausll. — Hazor, חָצוֹר. 1) Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 23. Eine andere gleiches Namens, die auch den Namen Hezron, חֶצְרוֹן, führt, lag in demselben Gebiete, nördlich oder westlich von Kades Barnea, Jos. 15, 25; vgl. V. 3. Ein „Neu-Hazor", Hazor Hadata, חָצוֹר חֲדַתָּה endlich wird V. 25. auch unter den Südstädten Juda's aufgeführt. Dies letztere findet das Onom. in einem östlich von Ascalon gelegenen, zu seiner Zeit noch bekannten Asor, was aber für eine Südstadt Juda's nicht paßt, eher auf das heutige Jâsûr, im NO. von Ascalon. Robinson II, 631. Tobler, 3. Wander. S. 51. — 2) Ein Hazor wird Neh. 11, 33. zwischen Anathoth, Nob, Ananja und Rama, als von Benjaminiten nach dem Exile besetzt, erwähnt. Diese Umgebungen machen es nicht gerathen, dies Hazor mit Robinson (II. S. 370) im heutigen Tell 'Asûr, NW. von Tajjibeh, zu suchen, vielmehr dürfte Tobler's Annahme passender seyn, der es (Topogr. II, 400 f.) in den Trümmern Chirbet 'Arsû's (vielleicht selbst Assur, عصور), acht Minuten östlich von Bîr Nebâla, findet. Jenes Tell 'Asûr dürfte dann eher das Baal Hazor Absalom's seyn (s. dieses). 3) Ein drittes Hazor war kanaanitische Königsstadt, Sitz des Königs Jabin, welche Josua eroberte und mit Feuer zerstörte, Jos. 11, 1. 10. 11. 13. 12, 19. In der Zeit der Richter Debora und Barak erscheint ein Hazor ebenfalls wieder als Sitz Jabin's, des Königs von Kanaan, Richt. 4, 2. 17; vgl. 1 Sam. 12, 9 (wo nur Sissera statt Jabin's als Herr von Hazor angegeben ist). Jos. 19, 36 wird ein Hazor neben Rama als Stadt Naphthali's genannt. Ein Hazor ließ Salomo befestigen, 1 Kön. 9, 15; Tiglath Pileser nahm es ein und führte seine Bewohner nach Assyrien, 2 Kön. 15, 29. In der „Ebene Hazor" (*τὸ πεδίον Νασώρ*, wo aber nach Syr., Vulg. und Joseph. Ant. XIII, 5, 7. *Ἀσώρ* zu lesen ist) am See Genezareth gewann Jonathan Makkab. einen glänzenden Sieg gegen die Syrer, 1 Makk. 11, 67 ff. Ueber dieses nördliche Hazor sind die Ansichten sehr verschieden, indem Manche nur eine Stadt, Andere verschiedene annehmen. Zunächst fragt es sich, ob das Hazor und sein König Jabin im

Buche Josua und dem der Richter gleich oder verschieden sind? Da Josua die Stadt mit Feuer zerstört und baut, so scheint das letztere angenommen werden zu müssen; allein eine Nöthigung dazu ist nicht vorhanden, da die Stadt recht wohl wieder aufgebaut seyn kann, wie ja auch Jericho, obgleich von Josua verflucht, später doch wieder erscheint; vgl. Keil zu Jos. S. 210 Anm. Ferner fragt es sich, ob dieses kanaanitische Hazor mit dem Naphthali's, und dies wieder mit dem von Salomo befestigten und von Tiglath Pileser eroberten gleich sey? Feste Anhaltepunkte zur Entscheidung dieser Frage bietet die Bibel nicht, doch läßt sich durch Combination Einiges mit ziemlicher Sicherheit erkennen. Die Erzählung Jos. 11. verweist uns in die Nähe des See's Merom, und damit stimmt die Angabe des Joseph. Ant. V, 5, 1: *αὕτη δ' ὑπερκεῖται τῆς Σεμεχωνίτιδος λίμνης*. Ferner ist bei der Angabe des Zuges des Tiglath Pileser die Richtung desselben (Hion, Abel, Beth Maacha, Janoha, Kedes, Hazor, Gilead und Galiläa, das ganze Land Naphthali) von N. nach S., und demnach würde Hazor südlich von Kedes, dem jetzigen Kades, zu suchen seyn. Diese beiden Angaben führen uns eher mit Robinson (Bibl. Sacr. 1847. p. 403. N. F. 479 ff.) auf Tell Khuraîbeh, südlich von Kades, östlich ziemlich parallel mit der NWEcke des Bahr el-Huleh, als mit Van de Velde (Mem. p. 318; vgl. Reise II, 351) nach Tell Hajeh, am Nordende der Ardh el-Huleh, zwischen Kal'at Hûnîn und Bânjâs, und Ritter (XV. S. 260 ff.) nach Ain el-Hâzûri oder Ain Hazûr, östlich von Bânjâs (vgl. Robinson, N. F. S. 525 f.). Ob nun damit das Hazor Naphthali's identisch sey, muß dahingestellt bleiben, wenigstens ist die Reihenfolge in der Aufzählung Jos. 19, 36., welche Robins. N. F. S. 480 geltend macht, nicht zwingend; aber eben so wenig beweist die Stellung neben Ramah für Tell Hâzûr, zwischen Râmah und Jâkûk, was Van de Velde (Mem. p. 319) dafür halten möchte, da ja hier Hazor unmittelbar zwischen Ramah und Kedes steht, also eben so gut in der Nachbarschaft der einen wie der anderen Stadt gelegen haben kann. Nicht größere Sicherheit ist der Conjectur Van de Velde's (Mem. p. 319) zuzuschreiben, nach welcher das Hazor des Buches der Richter nach der Zerstörung des Hazor Josua's an einer anderen Stelle wieder aufgebaut wurde, und zwar da, wo das heutige Hazûr, Hazîreh (westlich von Beit Dschebeil, östlich von Ramah, dem Ramah Ascher's) liegt (Van de Velde I, 136; Robins. N. F. 80). Van de Velde führt dafür auch die Aufzählung des En-Hazor Jos. 19, 37., was nach ihm mit Hazor Richt. 4, 2. gleich ist, an, indem diese auf eine Lage des En-Hazor westlich von Kedes hindeute. Denn einmal ist die Gleichstellung von En-Hazor mit Hazor wenn auch möglich, doch nicht gewiß, und dann fragt es sich sehr, ob jene Stellung En-Hazor's uns westlich von Kedes führt, da vielmehr, wenn wir Migdal-El V. 36. in Magdala annehmen (s. Bd. VIII. S. 661), die Reihenfolge auf die Ostseite von Kedes deutet. Auch würde wohl Hazûr, in welchem allerdings ein altes Hazor nicht zu verkennen ist, zum Stamme Asser zu rechnen seyn, obgleich in diesem ein Hazor nicht erwähnt wird. Zu spät, um noch berücksichtigt werden zu können, kommt mir eine Abhandlung von John Wilson (On the Villages and Towns named Hazar and Hazor in the Scriptures, with the Identification of the Hazor of Kedar); in: Journal of the Bombay Branch of the Roy. Asiat. Soc. Jan. 1852.) zu Gesicht. — Hebron, s. Bd. V. S. 621 ff. — Helam, חֵלָאמָה, 2 Sam. 10, 17., nehmen Luther und die alten Uebersetzungen (Vulg., LXX., Syr.) für den Namen einer Stadt, wie auch schon Vers 16. das חֵילָם von LXX. und Syr. dafür genommen wird. Ist die Lesart richtig (Thenius zu d. St. will ändern), so muß die Stadt im Ostjordanlande gelegen haben. Ewald, Gesch. Isr. II, 619 f. Anm. 2. vermuthet darin das syrische Alamatha am Euphrat, Ptol. Geogr. V,15. — Helba, חֶלְבָּה, Stadt in Asser, das die Kanaaniter nicht daraus vertrieb. Richt. 1, 31. — Heleph, חֵלֶף, auf der Nordgränze Naphthali's, Jos. 19, 33. Van de Velde (Mem. p. 320) sucht es in Beit Lîf (Reise I, 177; Robins. N. F. 78), von der Voraussetzung ausgehend, daß es auf der Westgränze Naphthali's liege. Daß aber vielmehr die Nordgränze gemeint ist, ist theils aus der Bestimmung V. 33: „und

ihre Ausgänge waren der Jordan", theils daraus deutlich, daß V. 34. vom Jordan ab die Südgränze verzeichnet ist (vgl. Keil, Josua S. 351), weshalb Heleph viel weiter nördlich als Beit Lîf gelegt werden muß. — Helkath, חֶלְקַת, Gränz- und Levitenstadt Asser's, Jos. 19, 25. 21, 31. Van de Velde (Mem. p. 320) vermuthet es in dem heutigen Ukkrith oder Ikkrith, Stadt mit alten Ueberresten auf dem Hochlande zwischen Wâdi el-Ajûn und W. el-Karn (Robins. N. F. 84). Wie aber Ikrît (اقريط Robins. II, 824) nicht bloß der Lage, sondern auch dem Namen nach mit Helkath übereinstimmen soll, vermag ich nicht einzusehen. Als Levitenstadt steht dafür 1 Chr. 7, 75 (6, 61) Hukok, חוּקֹק, was aber nicht das Hukok in Naphthali Joh. 19, 34. seyn kann, weil dies nicht auf der Gränze gegen Asser, sondern gegen Isaschar lag. — Helkath Hazurim, חֶלְקַת הַצֻּרִים, 2 Sam. 2, 16., Ort bei Gibeon, wo der Zweikampf zwischen David's und Isboseth's Leuten vorfiel; s. unt. Gibeon, Bd. V. S. 145. Ewald, Gesch. Isr. II. S. 575 Anm. 1., will für הַצֻּרִים lesen הַצֹּדִים, weil nur dieses als „Feld der Tückischen" eine angemessene Etymologie gibt, wie auch schon LXX. in *Μερὶς τῶν ἐπιβούλων* so gelesen haben. — Hepher, חֵפֶר, Stadt in Südpalästina, Jos. 12, 17., wovon 1 Kön. 7, 10: das „Land Hepher", wahrscheinlich in der Niederung Juda's zu suchen; s. Keil, Josua S. 235; Thenius, Kön. S. 33. Darum ist es weder גִּתָּה חֵפֶר (Reland. Pal. p. 719; Gesen. Thes. p. 598), noch kann es mit Schultz (in d. Zeitschrift der d.-morg. Gesellsch. III, 48) Tell Khaibar bei Maitholon in Nordpalästina seyn. — Hesbon, s. Bd. VI. S. 21. — Hesmon, חֶשְׁמוֹן, Stadt im Süden Juda's, Jos. 25, 27. — Hethlon, חֶתְלֹן, auf der idealen Nordgränze des heiligen Landes, Hes. 47, 15; wahrscheinlich in der Nähe des Meeres. — Hezron, s. Hazor. — Hilen, s. Holon. — Hion, s. Ijjon. — Holon, חֹלוֹן, 1) Levitenstadt im Gebirge Juda, Jos. 15, 51. 21, 15. In letzterer Stelle hat 1 Chr. 7, 58 (6, 43) Hilen, חִילֵן; 2) Stadt in der Ebene Moab's, Jerem. 48, 21. — Horma, חָרְמָה (Luth. nur 4 Mos. 14, 45., sonst immer Harma), kanaanitische Königsstadt im Süden von Palästina, die früher den Namen Zephat (צְפַת) führte, Jos. 12, 14. Richt. 1, 17., wo die Israeliten, welche hier zuerst gegen Moses Willen einen Versuch, in Kanaan einzudringen, machten, zurückgeschlagen wurden, 4 Mos. 14, 45., welche Niederlage weiterhin durch einen Sieg über die Kanaaniter ausgeglichen wurde, 4 Mos. 21, 3. Josua besiegte den König von Horma, Jos. 12, 14; aber die Kanaaniter müssen sich der Stadt wieder bemächtigt haben, denn nach seinem Tode sehen wir die verbündeten Stämme Juda und Simeon sie erobern, und ihren Namen Zephat in Horma verwandeln, Richt. 1, 17. Ueber die doppelte Namenänderung 4 Mos. 21, 3. u. Richt. 1, 17. s. Hengstenberg, Pentat. II. S. 220 ff.; Keil, Josua S. 234. Bei der Vertheilung des Landes fiel Horma dem Stamme Juda zu, Jos. 15, 30., von dem sie nachher Simeon erhielt, 19, 4; 1 Chron. 4, 30. Von David aus der amalekitischen Beute bedacht 1 Sam. 30, 30. Robinson (III, 150) will den alten Namen Zephat in dem des jetzigen Passes el-Zafâh (الصفاة) wiederfinden; mit mehr Wahrscheinlichkeit aber nimmt Tuch (Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. I. S. 183 ff.) nach dem Vorgange von Rowlands (in Williams the Holy City I. p. 464) die von letzterem aufgefundene, südlich von Khalasa (Elusa) gelegene Ruinenstätte Sepâta dafür. — Horonaim, s. Bd. VI. S. 267. — Hosa, חֹסָה, Gränzstadt Assers zwischen Zor (Tyrus) und Achsib, Jos. 19, 29. Van de Velde (Mem. p. 322) will es im heutigen Dorfe Kauzah, östlich von Rameh (Asser's) wiederfinden, doch ist die Namenähnlichkeit eben nur scheinbar, denn Kauzich (قوزح) nach Robins. N. F. 78 hat mit חסה nichts gemein. — Hukok, חֻקֹק, Gränzstadt Naphthali's, westlich von Asnoth Thabor Jos. 19, 34.; wahrscheinlich das jetzige Jâkûk, südlich von Safed, zwischen Wâdi Kefr 'Anân und Wâdi Selâmeh; Robinson III, 883; N. F. 104 f. — Humta, חֻמְטָה, Stadt Juda's im Gebirge, zwischen Apheka und Hebron, Jos. 15, 54.

Jabes, יָבֵשׁ, gewöhnlich mit dem Beisatze „in Gilead", יָבֵשׁ גִּלְעָד, wird zuerst

im Buch d. Richter 21, 8 ff. erwähnt, als Stadt, die allein nicht an dem Vernichtungskriege gegen die Benjaminiten Theil nahm und deren Einwohner daher niedergemacht wurden. Später wurde sie von Nahas, dem Könige der Ammoniter, belagert und durch Saul entsetzt, 1 Sam. 11, 1 ff., und wohl aus dankbarer Erinnerung holten die Bewohner der Stadt seinen und seiner Söhne Leichname von Bethsean und bestatteten sie unter der Terebinthe bei Jabes, 1 Sam. 31, 11—13; 2 Sam. 2, 4. 5; 1 Chron. 11 (10), 11. 12. David holte dann von da diese Gebeine wieder und bestattete sie in Saul's Erbbegräbniß zu Zela in Benjamin, 2 Sam. 21, 12—14. Weiter wird Jabes in der Schrift nicht erwähnt; Josephus kennt die Stadt als Ἰαβίς, Ἰάβισος, Ἰαβισσὸς auch nur bei den erwähnten Begebenheiten. (Antiq. V, 2, 11. 12. 5, 1. VI, 14, 8.) und nennt sie VI, 5, 1. die Hauptstadt der Gileaditer. Das Onom. kennt sie noch als einen Ort jenseit des Jordan, 6 röm. Meilen von Pella, auf dem Wege nach Gerasa. Der Name ist noch jetzt in Wâdi Jabis (s. d. Art. „Palästina" Bd. XI. S. 20) erhalten, obschon er als Name eines Ortes verschwunden zu seyn scheint (Robins. N. F. 418; Van de Velde Reise II, 305). Robinson (N. F. 419) vermuthet die Lage des Ortes in den Ruinen ed-Deir auf der Südseite des Wâdi, dem Van de Velde (Mem. p. 323) beistimmt. — Jabez, יַעְבֵּץ, Stadt in Juda, 1 Chr. 2, 55; vgl. 4, 9. — Jabne, s. Bd. VI. S. 365; vgl. Tobler, 3. Wand. S. 20—25. — Jabneel, יַבְנְאֵל, 1) gleich Jabne, s. VI, 365; 2) Gränzstadt Naphthali's, Jos. 19, 33. — Jaëser, s. Bd. VI, 451. — Jagbeha, Richt. 8, 11., Jegabeha, 4 Mos. 32, 35; richtig: Jogbeha יָגְבְּהָה, in der Nähe von Nobah, zum Königr. Sihon's und Og's gehörig, von den Gaditen wieder aufgebaut. — Jagur, יָגוּר, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 21. — Jahza, יַהְצָה, Stadt an der Moabitergränze gegen die Wüste hin, wo Sihon, König der Amoriter, von Israel besiegt wurde, 4 Mos. 21, 23; 5 Mos. 2, 32; Richt. 11, 20; nachher Levitenstadt im Stamme Ruben, Jos. 13, 18. 21, 36; 1 Chr. 7, 78 (6, 63). Später erscheint sie wieder als moabitische Stadt, Jerem. 48, 34. Daß יַהַץ Jes. 15, 4. Jerem. 48, 34. davon verschieden seyn soll, wie Hitzig zu Jes. S. 187, Keil zu Jos. S. 253 u. A. wollen, ist keine Nöthigung vorhanden, denn aus dem Ausdrucke des Jes. und Jerem. folgt noch nicht, daß Eleah und Jahaz in derselben Richtung nördlich von Hesbon gelegen haben müssen, es kann auch gerade die entgegengesetzte Richtung gemeint seyn. Daß Hieronymus wenigstens, wenn er im Onom. Jassa zwischen Medaba und Deblatai (Eusebius Δηβοῦς, d. i. Dibon) legt und zu Jesaj. davon sagt: mari mortuo imminet, ubi est terminus provinciae Moabitarum, nicht zwei verschiedene Städte gemeint hat, geht aus dem Onom. (Meminit hujus Esaias in visione contra Moab, sed et Hieremias) deutlich genug hervor. — Jakdeam, richtig Jokdeam, יָקְדְעָם, Jos. 15, 56., Stadt Juda's im Gebirge, zwischen Jesreel und Sanoah, genannt. — Jakmeam, richtig Jokmeam, יָקְמְעָם, an der Gränze des Gebiets des salomonischen Amtmanns Baëna 1 Kön. 4, 2., wofür aber wahrscheinlich richtiger יָקְנְעָם stehen sollte, wie Robinson N. F. 149. Anm. 3. nachweist. Levitenstadt Ephraim's 1 Chr. 7, 68 (9, 53), wofür in der Parallelstelle Jos. 21, 22. Kibzaim, קִבְצַיִם, steht, was wohl nur ein anderer Name derselben Stadt ist. — Jakneam, richtig Jokneam, יָקְנְעָם, kanaanitische Königsstadt am Karmel, Jos. 12, 22: zu Sebulon 19, 11; Levitenstadt 21, 34; Robinson (N. F. S. 149) macht es sehr wahrscheinlich, daß dies im heutigen Tell Kaimôn, dem Camon, Καμμωνά, des Onom. zu finden ist. Ebenso Van de Velde, Reise II, 249; Mem. p. 326. — Jakthiel, richtig Joktheēl, יָקְתְאֵל, Stadt Juda's in der Ebene, Jos. 15, 38. — Jakobsbrunen, s. Bd. VI. S. 405. — Janoha, יָנוֹחָה, Gränzstadt Ephraim's, zwischen Thaënath-Silo und Atharoth, Jos. 16, 6. Das Onom. unt. Janon kennt es als Janon vicus (Κώμη Ἰανώ) in Acrabitena regione, 12 röm. M. östlich von Neapolis. Dies ist das heutige Jânûn (Yânûn), SO. von Nâbulus. Robins. N. F. 390; Van de Velde, Reise II, 268. Ein anderes Janoha, יָנוֹחַ, ist das 2 Kön. 15, 29. unter den von Tiglath-Pilesar eroberten Städten angeführte, was nördlich von Kedes

zu suchen ist. Eusebius und Hieronymus verwechseln es mit dem vorigen. — Janum, יָנוּם, in Chethib, יָנִים, Stückstadt Juda's, zwischen Esean und Beth Thapuah genannt, Jos. 15, 53. Das Onom. kennt eine Stadt Janua, Ἰανουά, 3 Meil. südlich von Legio, meint aber selbst, daß diese das bibl. Janum nicht seyn könne. — Japhia, יָפִיעַ, Gränzstadt Sebulon's, Jos. 19, 12. Es ist nicht mit Onom. unter Japhus, Ἰάφεθ; Reland S. 826 und Gesenius, Thes. p. 613 für Sycaminos, d. i. Chaifa zu halten, sondern das Japha, Ἰαφά, des Joseph. B. J. II, 20, 6; Vit. 37. 47. 52, welches derselbe III, 7, 31. eine Nachbarstadt von Jotapata (τίνα τῶν τῆς Ἰωταπάτης ἀστυγειτόνων πόλιν) nennt und welches neuerlich in dem etwas über eine halbe St. südwestl. von Nazareth liegenden Dorfe Jâfa erkannt ist; s. Robinson III, S. 438 f.; Ritter XVI, 748; Wilson II. S. 91. — Japho, s. Bd. VII. S. 4. — Jarmuth, יַרְמוּת, kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 11., deren König Piream einer der fünf von Josua besiegten und bei Makeda gehängten Könige war, Jos. 10, 3—27. Sie gehörte dann zu Juda in der Niederung und wurde nach dem Exil wieder besetzt, Neh. 11, 29. Das Onom. unt. Jermus kennt sie noch als villa Jermucha (Ἱερμυχιός) und setzt sie 10 Meilen zwischen Eleutheropolis und Jerusalem. Dies stimmt so ziemlich mit der Lage des heutigen Jermûk, WNW. von Beit Nettîf, Robins. I, 599 f.; Tobler, 3te Wand. S. 120 f., das Van de Velde (Mem. p. 115. 324) als Yarmûth, am Fuße des Tell-'Armuth, anführt, obschon er Reise II, 189 nur von einem Tell Ermûd redet. — 2) Ein anderes Jarmuth war Levitenstadt Isaschar's, Jos. 21, 29., wahrscheinlich dasselbe, wie Remeth (19, 21) und Ramoth, 1 Chr. 7, 73 (6, 58). — Jatba, יָטְבָה (richtig Jotba), Geburtsort der Mesulemeth, Mutter des Amon, Königs von Juda, 2 Kön. 21, 19; Hieron. Onom. unter Jethaba: urbs antiqua Judaeae. — Jathir, יַתִּיר, Stadt Juda's im Gebirge, Jos. 15, 48; Priesterstadt 21, 14; 1 Chron. 7, 57 (6, 42). David gibt ihr von der amalekitischen Beute, 1 Sam. 30, 27. Nach dem Onom. unt. Jether ist sie noch unter dem Namen Jathira eine sehr große Stadt (villa praegrandis, κώμη μεγίστη), 20 röm. M. von Eleutheropolis, im Süden bei Malatha (ἐν τῷ ἔσω Δαρωμᾶ), ganz von Christen bewohnt. Robinson II, 422 meint, man könnte es in dem heutigen 'Attir (عتير) wiederfinden, wobei freilich die sonst beispiellose Verwechselung von 'Ain u. Jod. Schwierigkeit macht. Warum von Raumer S. 190 (4. Aufl.) es mit Ether zusammenbringt und letzteres Jathir nennt, ist nicht abzusehen, da er doch das Richtige schon Beitr. S. 27 hat. Daß Hieronymus es mit Ether verwechselt, indem er auch dieses als Jethira bei Malatha anführt, ist schon oben erwähnt. — Jeblaam, Jibleam, יִבְלְעָם, Stadt Westmanasse's, Jos. 17, 11., aus der die Kanaaniter nicht vertrieben wurden, Richt. 1, 27., wo später Ahasja tödtlich verwundet wurde, 2 Kön. 9, 27. Nach dieser Stelle kann es nicht allzu weit von Megiddo gelegen haben. — Jebus, s. Bd. VI. S. 454. — Jedeala, יִדְאֲלָה (Vulg. Jedala, LXX. Ἱεριχώ!), Stadt Sebulon's, Jos. 19, 15. Van de Velde (Mem. p. 322) hält es für möglich, daß es das heutige Dscheda oder Dscheida, ein Dorf, 40 Min. S. von Beit Lahm (dem Bethlehem Sebulon's) sey, welches, wenn gleich Robinson (N. F. 146) es ein „erbärmliches Dorf ohne Alterthumsmerkmale" nenne, nach brieflicher Mittheilung des Rev. Dr. Kalley deren doch besitze; die Namensähnlichkeit dürfte aber doch etwas zu entfernt seyn. — Jehud, יְהֻד, Stadt Dan's, Jos. 19, 45., vielleicht das jetzige el-Jehûdijeh, östlich von Jafa, nördlich von Ludd; Robins. III, 257. — Jekabzeel, s. Kabzeel. — Jephthah, יִפְתָּח, Stadt in der Niederung Juda's, Jos. 15, 43. — Jeremuth, Luth. Nehem. 11, 29; s. Jarmuth. — Jereon, יִרְאוֹן, Stadt Naphthali's, Jos. 19, 38; jetzt Jârôn, SO. von Kades, NW. von Safed; Robinson III, 642; Van de Velde, Reise I, 133. — Jericho, s. Bd. VI. S. 494. — Jerpeel, יִרְפְּאֵל, Stadt Benjamin's, Jos. 18, 27. — Jerusalem, s. unter dem Art. Zion. — Jesana, יְשָׁנָה, Stadt, welche Abia dem Jerobeam abnahm, 2 Chron. 13, 19; vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 180. Nach Joseph. Ant. XIV, 15, 12. lag es in Samarien. — Jesreel, s. Bd. VI. S. 522. — Jesua, יֵשׁוּעַ, Stadt

Juda's, nach dem Exile wieder bewohnt, Nehem. 11, 26. — Jethla, יִתְלָה, Stadt Dan's, Jos. 19, 42. — Ijjon, עִיּוֹן (Luth. Hion), Stadt in Nordpalästina, von Ben Hadad unterworfen, 1 Kön. 15, 20; 2 Chr. 16, 4.; und von Tiglath Pilesser genommen, 2 Kön. 15, 29; Robinson III, 611 Anm. 2.; in dem heutigen Merdsch 'Ajûn wieder zu erkennen; die Lage findet er (N. F. S. 492) in Tell Dibbin. In Anm. 3. schreibt Robinson merkwürdigerweise אִיּוֹן statt עִיּוֹן und muß deshalb im Arab. eine Wechselung von Aleph in Ain annehmen. — Jogbeha, Jokdeam, Jokmeam, Jokneam, Joktheel, Jotba s. unt. Ja. — Joppe, s. Bd. VII. S. 4. — Ir hammelach, עִיר הַמֶּלַח (Luth. die Salzstadt), Stadt Juda's, in der Wüste, Jos. 15, 62, wohl im „Salzthale" am Ende des todten Meeres gelegen, s. Bd. IX. S. 14. — Ir nachasch, עִיר נָחָשׁ (Luth. die Stadt Naha's), in Juda, 1 Chr. 4, 12; Van de Velde (Mem. p. 322) combinirt damit Deir Nakhaz oder Nakhas, Dorf mit alten Ueberresten, östlich von Beit Dschibrîn (دير نحّاس bei Robinson III, 865; Tobler, 3te Wander. S. 125. 463). — Ir Sames, עִיר שֶׁמֶשׁ, Stadt auf der Gränze Dan's, wahrscheinlich gleich Beth Semes (s. d.). Sie lag somit auch auf der Gränze Juda's, 15, 10., und wurde von den Daniten nicht in Besitz genommen, sondern nach 21, 16. von Juda an die Leviten gegeben. — Itha, Jos. 15, 13., s. Kazin. — Ithnan, יִתְנָן, Stadt Juda's im Süden, Jos. 15, 23., welche Reland S. 862 und früher auch v. Raumer (Palästina, 2. Aufl. S. 205; vgl. Beitr. 27) mit Jedna des Hieronymus, dem heutigen Idhna (Robins. II, 697) fälschlich identificirt, da Ithnan im äußersten Süden Juda's, Idhna in der Niederung an der Gränze des Gebirges liegt. — Juta, יוּטָּה, Stadt Juda's im Gebirge, Jos. 15, 55; Priesterstadt 21, 16. Wahrscheinlich ist es auch die „Stadt Judä", *πόλις Ἰούδα*, der Wohnort des Vaters Johannis des Täufers, Luk. 1, 39. Das Onom. unter Jethan, *Ἰεττάν* (LXX. *Ἰεττά*) setzt sie 18 Meilen von Eleutheropolis; jetzt Jetta, ein großes Dorf circa 2 Stunden südlich von Hebron; Robinson II, 417. III, 193.

Kabzeel, קַבְצְאֵל, abgekürzt aus יְקַבְצְאֵל, Neh. 11, 25., Stadt Juda's im Süden, Jos. 15, 21., auch nach dem Exile von den Judäern besetzt, Neh. 11, 25., Vaterstadt des davidischen Helden Benaja, 2 Sam. 23, 20. Merkwürdigerweise setzt Eusebius (Onom. p. 46) die Stadt auf die Gränze von Phönizien und Palästina; vgl. die Anm. des Clerikus. — Kades, s. Bd. VII. S. 207 f. — Kain, קַיִן, Stadt Juda's im Gebirge, Jos. 15, 57. Van de Velde (Mem. p. 300) vermuthet es in dem heutigen Yekîn, SO. von Hebron (Robins. II, 417), indem eine Transposition der Buchstaben solchen in Namen häufig sey und die Lage mit der Reihenfolge der Aufzählung zwischen den südlichen Städten Jesreel u. s. w. (V. 56.) und den nördlich von Hebron gelegenen Halhul, Bethzur u. s. w. (V. 58.) zutreffen. Geben wir auf diese Reihefolge etwas, so dürfte die Zusammenstellung mit Gibea, dem heutigen Dscheb'a, ziemlich Mitte Wegs zwischen Jerusalem und Beit Dschibrîn, dem Kain eine andere Lage zuweisen. — Kamon, קָמוֹן, in Gilead, Begräbnißort und somit wohl auch Vaterstadt des Richters Jair des Gileaditers, Richt. 10, 5.; Joseph. Ant. V, 7, 6. Nach Polyb. V, 70, 12. nahm Antiochus der Große im Jahre 218 v. Chr. Pella, Kamûn u. Gephrûs den Juden. — Kana, s. Bd. VII. S. 234. — Karkaa, הַקַּרְקָעָה (d. i. הַקַּרְקַע mit ה local.), Stadt auf der Südgränze Juda's, zwischen Adar und Azmon, Jos. 15, 3. — Karkor, קַרְקֹר, Richt. 8, 11., wohin die geschlagenen Midianiterkönige Sebah und Zalmuna flohen und wo sie zum zweitenmale geschlagen wurden, muß von Pnuel aus östlich bei Nobah und Jagbeha (s. d.) gelegen haben. Das Onom. unter Carcar setzt es als castellum Carcaria eine Tagereise von Petra. — Kartha, קַרְתָּה, Levitenstadt Sebulon's, Jos. 21, 34. v. Raumer (S. 158) stellt die Vermuthung auf, daß es mit Certa des Itiner. Hieros. (p. 416 bei Reland Pal.), dem Cartha der Notitia dignit. Imper. (bei Reland S. 231), 8 röm. Meilen von Sykaminos (jetzt Chaifa) nach Cäsarea zu gelegen, identisch sey; V. d. Velde (Mem. p. 327) meint es in el-Harti, einem Dorfe mit Spuren

des Alterthums am Ufer des Kison (SO. von Chaifa) zu finden. — Karthan, s. Kiriathaim Bd. VII. S. 710. — Kaspin, Caspin, s. Casbon. — Katath, קַטָּת, Stadt Sebulon's, Jos. 19, 15. — Kazin, Luth. Jos. 19, 13., Gränzstadt Sebulon's. Die Stadt heißt עֵת קָצִין, und wie גִּתָּה חֵפֶר unmittelbar vorher gleich גַּת חֵפֶר ist (s. oben Githa Hepher), so עִתָּה קָצִין gleich עֵת קָצִין. Luther hat daraus zwei Namen, Itha und Kazin, gemacht. Vulg. Thacasin, LXX. *Κατασέμ* (wohl *Τακασέμ*). — Kedemoth, Levitenstadt im Stamme Ruben, Jos. 13, 18. 21, 37; 1 Chron. 7, 79 (6, 64). — Kedes, s. Bd. VII. S. 503 f. — Kegila, קְעִילָה, Stadt Juda's in der Niederung, Jos. 15, 44; unter David von der Belagerung der Philister befreit 1 Sam. 23, 1—13.; nach dem Exil helfen die Bewohner Keʿila's an den Mauern Jerusalems bauen, Neh. 3, 17, 18. Nach dem Onom. unter Ceila, *Κεειλά*, zwischen Eleutheropolis und Hebron, circa 8 (Hieron., Euseb. 17.) röm. M. von ersterer Stadt. Hier wurde das Grab des Propheten Habakuk gezeigt (Onom.; Sozomen. H. E. VII, 29). V. d. Velde (Mem. p. 328) hörte zu Hebron, daß zwischen dieser Stadt und Beit Dschibrîn eine Ruine Namens Kîla sich finde, die auch Robinson II, 699 als eine Thurmruine, aber ohne Namen, erwähnt. Ausführlicher darüber Tobler, 3. Wand. S. 151. Die Entfernung von Beit Dschibrîn stimmt mit den 8 M. des Hieronymus. — Kenath, Knath, קְנָת, Stadt Gilead's, 1 Chr. 2, 23., welche von Nobah, der sie einnahm, auch Nobah (נֹבַח) genannt wurde, 4 Mos. 32, 42. Hierher verfolgte Gideon die geschlagenen Midianiter, Richt. 8, 11. Das Onom. unter Canath setzt sie als Cannatha, *Καναθά*, nach Trachonitis bei Bosra. Nach Joseph. Ant. XV, 5. 1. B. J. I, 19, 2. wurde hier Herodes von den Arabern besiegt. Jetzt Kenawât, Kanuât, قنوات, am nordwestl. Fuße des Dschebel Haurân; s. Seetzen I. 78 ff.; Burckhardt, Syrien S. 157 ff. 504 f.; Porter, Five years in Damascus II, 90—110. — Kibzaim, s. Jakmeam. — Kina, קִינָה, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 22. — Kir, s. Bd. VII, S. 559. — Kiriath, Kiriathaim, s. Bd. VII. S. 710. — Kirioth, קְרִיּוֹת, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 25. Möglich, daß es das südl. von Hebron liegende el-Kurjetein ist, Robinson III, 11; Van de Velde, Reise II, 110. Mem. p. 328. — 2) Stadt Moab's, Jer. 48, 24. 41; Am. 2, 2. (s. Baur z. d. St. S. 258). Man hat hat es mit Kureyeh (Kereye bei Burckhardt S. 185 f.) im Smith'schen Verzeichniß bei Robinson III, 907; Nimret el-Kureiyeh, نمرة القرية) gesucht; schwerlich hat aber Moab sich je so weit nördlich ausgedehnt. — Kiseon, Kis Jon, קִשְׁיוֹן, Levitenstadt Isaschar's, Jos. 19, 20. 21, 28; vgl. Kedes, Bd. VII. S. 504. — Kitron, קִטְרוֹן, Stadt Sebulon's, aus der die Kanaaniter nicht vertrieben wurden, Richt. 1, 30.

Lachis, s. Bd. VIII. S. 157. — Lahmam, לַחְמָם, Vulg. Leheman; die übrigen Uebersetzungen und die meisten Handschr. לַחְמָס, Stadt Juda's in der Ebene, Jos. 15, 40. — Lais, לַיִשׁ, s. Dan, Bd. III, S. 270. — Laisa, nach der Vulg., 1 Makk. 9, 5., für *Ἐλεασά*, s. Bd. III. S. 750. — Lakkum, לַקּוּם, Gränzstadt Naphthali's, Jos. 19. 33., auch im Talmud. hieros. Megill. 70, 1. לוקים. Die LXX. *Δωδάμ*, wohl für *Δωκάμ*, s. Reland S. 875. — Lasa, לֶשַׁע, wird mit Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim als östlichster Gränzort der Kanaaniter genannt, ist also in der Nähe des todten Meeres zu suchen. Nach Hieron. Quaest. in Gen., Jonath. u. Targ. Hierosol. ist es Kalirrhoë, am Ostufer des todten Meeres, mit heißen Schwefelquellen, in denen Herodes vergebens Heilung seiner Todeskrankheit suchte. Jos. Ant. XVII, 6, 5.; B. J. I, 33, 5.; Plin. V, 15; Ptolem. V, 16, 9. Es sind dies die heißen Quellen am Wâdi Zerka Maʿîn; s. Seetzen, Reise II. S. 336 f.; Ritter XV. S. 572 f.; Lynch, Bericht S. 230. Die Vermuthung Bochart's (Geogr. Sacr. IV, 37.), Lescha möge wohl das arab. Lusa seyn, welches von Ptolemäus fast in der Mitte zwischen dem todten und dem rothen Meere aufgeführt wird, widerlegt Reland S. 871 richtig dadurch, daß dies Lusa über die südliche Gränze Palästina's hinaus-

liege. — Lasaron, לַשָּׁרוֹן, kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 18. Nach dem Vorgange des Hieron. (rex Saron) haben mehrere Ausll. das לְ für die Präposition gehalten und hier an die Ebene Saron gedacht, aber mit Unrecht; s. Keil zu d. St. S. 235. — Lebaoth, s. Beth Lebaoth. — Lebona, s. Libona. — Lecha, לֵכָה, Ort in Juda, 1 Chr. 4, 21. — Lehi, s. Ramath Lehi. — Lesem, s. Dan, Bd. III. S. 270. — Libna, לִבְנָה, kanaanitische Königsstadt, von Josua erobert, Jos. 10, 30. 32. 39. 12, 15.; dann Priester- und Freistadt, Jos. 21, 13; 1 Chron. 7, 57 (6, 42) in der Niederung Juda's Jos. 15, 42., zwischen Makeda und Lachis, Jos. 10, 29. 31. Unter Joram fiel die Stadt von Juda ab, 2 Kön. 8, 22. 2 Chron. 21, 10.; Sanherib belagerte sie, von Lachis herkommend, 2 Kön. 19, 8; Jes. 37, 8. Außerdem wird sie als Vaterstadt des Jeremia, Vaters der Hamutal, Gattin des Königs Josia, Mutter des Joahas und Zedekia, aufgeführt 2 Kön. 23, 31. 24, 18.; Jer. 52, 1. Das Onom. (unt. Lebna) kennt sie noch als Lobna, *Λοβανά* (vgl. *Λοβάνη*, Joseph. Ant. X, 5, 2.) in der Gegend (in regione) von Eleutheropolis. Wenn Schubert III, 134 sie mit Lebona zwischen Sindschil und Nablus identificirt, so irrt er offenbar. Robinson (II, 654) fand keine Spur davon; auch Van de Velde konnte keine Spur des Namens finden (Reis. II. S. 161). Im Mem. p. 330 sagt er: „Die einzige Stelle in der Ebene zwischen Sumeil (Makkedah) und Um-Lakhis (Lachis) — wo zweifelsohne Libna gelegen war — welche eine alte befestigte Ortslage wahrnehmen läßt, ist der Tell vom ʿArâk el-Menschijeh, ungef. 2 Stunden westlich von Beit Dschibrîn. Der Tell liegt an der Nordseite des Dorfes. Die Lage entspricht in jedem Punkte den Anforderungen der Schrift. Es wurde mir auch berichtet, als ich von Tell es-Safîjeh die Compaßrichtung des Tell aufnahm, daß dort alte Ruinen wären. Ich halte es daher für identisch mit Libnah." Thenius, Kön. S. 306, ist geneigt, Tell es-Sâfijeh, das mittelalterliche Alba Specula, Blanche Garde selbst dafür anzunehmen, und findet in diesem Namen Uebereinstimmung mit לבנה von לבן, weiß seyn. — Libona (s. Luth., Vulg. Lebona), לְבוֹנָה, Ort nördlich von Silo, Richt. 21, 19., wohl das jetzige Lubbân, ungefähr 1 St. W. zu N. von Silo, westlich am Wege nach Nablus; Robinson III, 309; Wilson II, 41. — Lod, Lydda, s. Bd. VIII. S. 627; Tobler, 3. Wand. S. 69 ff. — Lodabar, לֹא דְבָר oder לוֹ, Ort jenseit des Jordan, in der Gegend von Machanaim, früherer Aufenthalt Mephiboseth's, 1 Sam. 9, 4. 5. 17, 27. — Luhith, לוּחִית, in Moab, Jes. 15, 5; Jerem. 48, 5. Das Onom. unt. Luith, *Λουειθ*: „et est usque hodie vicus inter Areopolin et Zoaram nomine Luitha." — Lus, לוּז, der frühere Name Bethels, s. Bd. II, 116. Ein anderes Lus im Lande der Hethiter, gründete der Mann, der das alte Lus (Bethel) an die Ephraimiten verrieth, Richt. 1, 26. Die Lage desselben ist ungewiß. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 129 und V. d. Velde, Mem. p. 331, verstehen darunter das Luza, welches das Onom. bei Sichem, 3 röm. Meilen von Neapolis, setzt, dessen Ruinen am Berge Garizim, 10 Minuten vom samaritanischen Opferplatze, mit dem alten Namen Lûs (Seetzen, Reise I, 174; Wilson II, 69) gefunden werden. Wie aber dies mit der Entfernung des Onom. stimmt und wie diese Gegend „Land der Hethiter" genannt werden könne, ist nicht wohl einzusehen. Andere Meinung s. bei den Ausll. des Buches der Richter. — Lydda, Lod, s. Bd. VIII. S. 617.

Maacha, Maachath, Maachathi, s. Bd. VIII. S. 631 f. — Maarath, מַעֲרָת, Stadt Juda's im Gebirge, Jos. 15, 59. — Machbena, מַכְבֵּנָא, Stadt Juda's, von einem gewissen Sewa (שְׁוָא) gegründet, 1 Chron. 2, 49. Manche setzen es gleichbedeutend mit Chabon, כַּבּוֹן, Stadt Juda's in der Niederung, Jos. 15, 40., wohl aus keinem anderen Grunde, als weil es dieselben Radikalen sind. — Madaba, 1 Makk. 9, 36., s. Medba. — Madmanna, מַדְמַנָּה, Stadt Juda's im Süden, Jos. 15, 31. Offenbar steht 19, 5. und 1 Chron. 4, 31. dafür בֵּית הַמַּרְכָּבֹת, welches seiner deutlichen appellativen Bedeutung „Wagenhausen" nach wohl bloßer Beiname für jenes gewesen seyn mag (s. Reland S. 152; Keil zu Josua S. 293). Als Erbauer Mad-

manna's wird 1 Chron. 2, 49. ein gewisser Saaph (שַׁעַף) genannt. Das Onom. unter Medemana *Μηνεβηνά*, setzt es als Menois oppidum, *Μηνωίς πολίχνη* nahe bei Gaza.— Madmen, מַדְמֵן, Stadt Moabs, Jerem. 48, 2. — Madmena, מַדְמֵנָה, Stadt, etwas nördlich von Jerusalem, Jes. 10, 31. Valentiner in Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Gesellsch. XII. S. 169 nimmt für die Lage derselben die des heutigen Dorfes Schafaat im Westen der Straße von Jerusalem nach Nablus, westlich von ʿAnâta (Anathot) an. — Madon, מָדוֹן, kanaanitische Königsstadt im nördlichen Palästina, Jos. 11, 1. 12, 19. Rabbi Schwartz (S. 99) hält es für identisch mit dem heutigen Kefr Menda, einem beträchtlichen Dorfe am Fuße des Dschebel Kaukab, im westlichen Theile der Ebene el-Bettauf, mit Ueberresten des Alterthums, in welchem aber Robins. eher das Asochis des Josephus erkennen möchte (s. Robins., N. Forsch. S. 142. 144.). — Magbis, מַגְבִּישׁ, Name eines sonst nicht bekannten Ortes, nach dem Exil wieder besetzt, Esr. 2, 30. Andere wollen darin einen Mannesnamen finden (s. die Ausll.). — Magdala, s. Bd. VIII. S. 661. — Mageth, feste und große Stadt Gilead's, von Judas Makkabäus erobert, 1 Makkab. 5, 26. 36. In der Schreibung Mageth folgt Luther der Vulg.; der griechische Text hat *Μακέδ*. — Mahanaim, Machanaim, s. Bd. VIII. S. 642. — Makaz, מָקַץ, Ort in Mittelpalästina, Sitz eines der salomonischen Amtleute, 1 Kön. 4, 9. — Maked, s. Mageth. — Makeda, Makkeda, s. Bd. VI. S. 177 Lin. 18. Die Angabe des Onom.: „gegen Osten von Eleutheropolis" dürfte doch wohl auf einem Irrthum beruhen, und mit Keil (Josua S. 176) „gegen Osten" in „gegen Westen" zu emendiren seyn, da die Stadt jener Richtung nach in's Gebirge, und nicht in die Niederung Juda's, Jos. 15, 41., fallen würde. Danach könnte dann mit Van de Velde II, 175. Mem. p. 332 wohl Sumeil mit seiner Höhle für Makeda gesetzt werden, da Sumeil ($2\frac{1}{2}$ Stunden nordwestl. von Beit Dschibrîn) zu der vom Onom. angegebenen Entfernung stimmen würde. — Mamre, s. Bd. VIII. S. 775. — Maon, s. Bd. VIII. S. 7. — Mareala, מַרְעֲלָה, Gränzstadt Sebulon's, Jos. 19, 11., westl. von Sarid. Van de Velde glaubt den Namen in dem heutigen Tell Mardschâni wieder zu erkennen, eines großen künstlichen Hügels, $\frac{1}{2}$ Stunde östlich von ed-Damun (nördlich von Schefa ʿAmar, südsüdöstlich von ʿAkka), wo alte Brunnen und Fragmente von Säulen sich finden sollen. Die Identität der Namen besteht aber doch nur in dem Anfange Mar! — Maresa, s. Bd. IX. S. 52 (vgl. Tobler, 3. Wanderung S. 142 f.). — Maroth, מָרוֹת (Luth. „die betrübte Stadt"), Stadt Juda's, die nur Mich. 1, 12. erwähnt wird. — Masal, s. Miseal. — Masloth in Arbela, *Μαισαλωθ* (*Μεσσαλώθ*) ἡ ἐν *Ἀρβήλοις*, Ort, den das syrische Heer des Demetrius unter Bacchides und Alcimus belagerte und einnahm, 1 Makk. 9, 2. Ist die Erklärung des vorangehenden Galgala durch Galiläa, wie sie Joseph. Ant. XII, 11, 1 gibt, richtig (vgl. Bd. V. S. 164 oben), so könnte Maisaloth die Höhlen Arbela's (s. oben unter d. W.) bezeichnen, welche Josephus hier an der Stelle von Maisaloth setzt; ist aber die Erklärung des Josephus willkürlich (s. oben unter Galgala), so wissen wir von Masloth weiter nichts, und eben so wenig von Arbela. — Maspha, *Μασφά*, 1 Makk. 5, 35., Stadt in Gilead, die Juda und Jonathan eroberte. Es ist wohl das Mizpeh Gilead's (s. Bd. IX. S. 660.). — Mathana, מַתָּנָה, Station der Israeliten nördlich vom Arnon, 4 Mos. 21, 18. 19. Das Onom. setzt es 12 röm. Meilen östl. von Medba. — Meara, s. Bd. IX. S. 218 f. — Mechona (Luth. nach Vulg. Mochona), מְכֹנָה, Ort in Juda, Neh. 4, 28. Reland S. 892: „Crediderim, esse vicum Mechonam inter Eleutheropolin et Aeliam, cuius Hieron. meminit (in Onamast. ad voc. Bethmacha). — Medba, מֵידְבָא, Gränzstadt Rubens, Jos. 13, 9. 16., den Amoritern entrissen, 4 Mos. 21, 30, später wieder in den Händen der Ammoniter und Moabiter, 1 Chron. 20 (19), 7. Jes. 15, 2. In der Makkabäerzeit auch in den Händen des nabatäischen Stammes Amri (*Ἀμβρὶ*, gewöhnliche Lesart *Ἰαμβρί*), 1 Makk. 9, 36. Das Onom. kennt es zu seiner Zeit noch den alten Namen als arabische Stadt bei Hesbon. Dort findet sich noch jetzt

½ Stunde südöstlich von Hesbân ein Ort Madeba mit bedeutenden Ruinen (s. Burckhardt, Syrien S. 625. 1063; Seetzen, Reise I. S. 407 f. vergl. IV. S. 223; Ritter XV. S. 1181 f.). — Megiddo, s. Bd. IX. S. 248. — Mehola, s. Abel Mehola. — Me Jarkon, מֵי הַיַּרְקוֹן, Stadt in Dan, Jos. 19, 46. LXX. *Θάλασσα Ἰεράκων*. — Menuah, מְנוּחָה, Richt. 20, 43. faßt Luth. als Ortsname „und jagten ihm nach bis gen Menuah", während es besser appellativisch: „in Ruhe", d. i. ruhig, gemächlich, aufzufassen ist (s. die Ausll. und Böttcher in: Winer, Zeitschr. II, S. 62). — Mepaath, Mephaat, מֵיפַעַת, מֵפַעַת, Levitenstadt Ruben's, Jos. 13, 18. 21, 37. 1 Chron. 7, 79 (6, 64.); zu Jeremia's Zeit moabitisch, Jerem. 48, 29. Das Onom. kennt es noch als römisches Castell gegen die Wüste zu. — Meron, s. Simron. — Meros, מֵרוֹז, Stadt in Nordpalästina, welche Debora und Barak im Kampfe gegen Sissera nicht unterstützte, Richt. 5, 2. 3. Man hat auf das Dorf Merrus des Hieron. (Onom. u. Merrom) verwiesen, das 12 röm. Meilen von Samarien bei Dothaim lag. Andere suchen es in el-Mezraʿah (المزرعة, Robins. III, 883, nordwestlich von Dschebel ed-Dehi, oder in Kefr Musr (كفر مصر, Robins. III, 880) nordöstlich vom Dschebel ed-Dehi, oder in el-Murassas (المُرَصَّص, Robins. III, 880), südöstlich von jenem Dschebel (vgl. Wilson II. S. 89 f.; Van de Velde, Mem. p. 334), doch ist in allen diesen die Namensähnlichkeit ziemlich oberflächlich. Ewald (Geschichte Israels II. S. 380 Anm. 2) meint, wenn der Ort damals nicht etwa völlig vertilgt wäre, so könnte man einen alten Schreibfehler für מרון vermuthen, welches mit מראון Jos. 12, 20. und mit dem in späteren jüdischen Schriften auch מירון geschriebenen galiläischen Orte einerlei wäre. Doch dürfte dieser westlich von Safed gelegene Ort viel zu weit nördlich vom Schauplatze des Kampfes entfernt seyn. — Messaloth, s. Masloth. — Michmas, s. Bd. IX. S. 526. — Michmethath, הַמִּכְמְתָת, Gränzstadt Ephraims und Manasse's, östlich oder nordöstlich von Sichem (אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי שְׁכֶם), Jos. 16, 6. 17, 7. — Middin, מִדִּין, Stadt Juda's in der Wüste, Jos 15, 61. — Migdal El, s. Magdala Bd. VIII. S. 661. — Migdal Gad, מִגְדַּל גָּד, Stadt Juda's in der Niederung, Jos. 15, 37. Man könnte an el-Medschdel, östlich von Askalon (Van de Velde II, 178; Tobler, 3. Wanderung S. 46) denken, wenn nicht die Stellung es weiter östlich, der Hügelregion näher verwiese, vergl. Keil, Josua S. 297. — Migron, מִגְרוֹן, Ort zwischen Ajjath (Ai) und Michma's, Jos. 10, 28. Mit dieser Lage stimmt es nicht zusammen, wenn Migron 1 Sam. 14, 2. „an das Ende von Gibeah, בִּקְצֵה הַגִּבְעָה verlegt wird, wo Saul in Gibea den Philistern gegenüber unter einem Granatbaume lagert; denn nach dem Folgenden muß nothwendig die Stellung Saul's südlich von der der Philister bei Michmas gewesen seyn. Darum wohl hat auch schon die LXX. geändert: *καὶ Σαοὺλ ἐκάθητο ἐπ' ἄκρον τοῦ βουνοῦ ὑπὸ τὴν ῥοὰν τὴν ἐν Μαγδών*, indem sie Gibea in der Appellativbedeutung Hügel, und statt Migron: Magdon setzt, worin Joseph. Ant. VI, 6, 2 folgt, nur daß er *ὑπὸ τὴν ῥ. τ. ἐ. Μ.* ganz wegläßt. Auch Luther („zu Gibea am Ende unter einem Granatenbaum, der in der Vorstadt war") nimmt Migron appellativisch für מִגְרָשׁ, und es möchte der Sachlage nach auch wohl das Angemessenste seyn, Migron als Namen eines Platzes an einem Ende Gibea's zu fassen, mag man es nun mit Rosenmüller, Alterth. (II, 2. S. 171) als gleichbedeutend mit גֹּרֶן, Tenne, oder mit Hiller, Thenius u. A. von מִגַּר als Absturz, locus praeceps nehmen, wobei freilich bedenklich bleibt, „daß in derselben Gegend nicht allzufern eine Stadt oder eine Oertlichkeit denselben Namen geführt haben soll" (Winer, Real-Wört. unter d. W.). — Minnith, מִנִּית, Stadt in Gilead, bis wohin Jephtha die Ammoniter von Aroër an schlug, Richt. 11, 33. Das Onom. u. Mennith kennt es noch als Mannith, *Μαανίθ*, 4 röm. Meilen von Esbus (d. i. Hesbon) nach Philadelphia (jetzt 'Ammân) zu. Von dort wurde Weizen auf den Tyrischen Markt gebracht, Hes. 27, 17. Oestlich von Hesbân auf dem Wege nach 'Ammân fand Buckingham (II, 86) die Ruinen einer großen Stadt Menjah, was

möglicherweise unser Minnith seyn könnte. — Miseal, מִשְׁאָל, Gränzstadt Asser's, Jos. 19, 26., Levitenstadt der Gersoniter, 21, 30.; dieselbe Stadt heißt 1 Chron. 7, 74. (6, 59.) Masal, מָשָׁל. Im Onom. (unter Masam, Μασάν) „iuxta Carmelum ad mare". Hier am südwestlichen Fuße des Karmel, nordöstlich von 'Athlît, wurden Van de Velde Ruinen Namens Misalli genannt, worin er Miseal wiederfindet (Mem. p. 335); es ist nur nicht abzusehen, wie dies in dieser Lage eine Gränzstadt Asser's seyn soll? Die Angabe im Onom. ist nur aus der in Jos. 19, 26. selbst hervorgegangen, wie aus Vergleichung der Worte des Euseb.: συνάπτει τῷ Καρμήλῳ κατὰ θάλασσαν mit den der LXX: καὶ συνάψει τῷ Καρμήλῳ κατὰ θάλασσαν deutlich hervorgeht, wobei noch das Mißverständniß zu bemerken, nach welchem Eusebius das συνάπτει auf Μασὰν bezieht, während es im Grundtexte richtig auf die Gränze geht. — Misrephoth Maim, מִשְׂרְפוֹת מַיִם, Ort im Gebiete oder auch in der Nähe Sidon's, Jos. 11, 8. 13, 6. Das Wort wird verschieden aufgefaßt. Von den alten Uebersetzern fassen es LXX., Aquil., Symm. (s. Euseb. im Onom.) als Nom. propr.; der Chald. dagegen (חֲרִיצֵי מַיִם, fossae aquarum) und Syr. (11, 8: domus collectionis aquarum; 13, 6: terra aquarum calidarum) appellativisch, indem sie entweder an Gruben, in denen das Meerwasser zur Gewinnung des Salzes der Verdunstung ausgesetzt war, oder an warme Quellen denken. Ihnen folgt Luther („warme Wasser") und Neuere. Masius und mit ihm viele Neuere (Gesenius, Winer, Rosenmüller) verstehen darunter Glashütten, deren Lage durch das dazugesetzte מַיִם als am Wasser (Bach, Fluß) befindlich näher bestimmt wird. Verunglückt ist v. Lengerke's Erklärung (Kenaan S. 678 Anm. 2): „Plätze oder Anstalten des zu Wasser Verbrennens (Glashütte)". E. G. Schultz und Thomson (in Bibl. Sacr. 1855. S. 822 f.) identificiren es mit el-Mescherfi (richtiger wohl el-Muscheirifeh, s. Ritter XVI. S. 807), Quellen und Ruinen am Fuße des Dschebel Meschakka, in der Nähe von Râs en-Nakûrah (vergl. Van de Velde, Mem. p. 335). Sollte aber dies in solche Verbindung mit Sidon, in welcher es doch an den angeführten Stellen steht, gebracht werden können? — Mithoar, הַמְּתֹאָר, Jos. 19, 13., nach LXX., Vulg., Luth. Nom. propr. einer Stadt auf der Gränze Sebulon's; nach den meisten neueren Ausll. Partic. Pual von תָּאַר (s. Gesen. Thes. p. 1491; Keil, Josua S. 339 f.). — Mizpah, Mizpeh, s. Bd. IX, S. 659. — Modin, Μωδεΐν LXX; Μωδεείμ in einigen Handschrr. und bei Josephus (s. Havercamp zu Joseph. Ant. XII, 6, 1; Bell. jud. I, 1, 3), was auch wohl die richtige Schreibart ist, da auch die Peschito immer מודעים gibt (vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 350), Wohnort des Mattathias, Stammvaters der Makkabäer, wo dieser auch zuerst gegen den syrischen Götzendienst auftrat, 1 Makk. 2, 1 f., und wo das Familienbegräbniß der Makkabäer war, 1 Makk. 2, 70. 13, 25., welches Simon in großartiger Weise ausbaute V. 27—30. Es kann nicht allzu weit vom Meere gelegen haben, denn das Grabmal war allen auf dem Meere Schiffenden sichtbar, V. 29., was in die Nähe der philistäischen Ebene verweist, 1 Makk. 16, 4. Nach dem Onom. lag es in der Nähe von Diospolis (Lydda); zur Zeit des Euseb. und Hieron. existirte das Grabmal noch. Auch in den Zeiten der Kreuzzüge wurde es hier herum, allem Anschein nach zwischen Nikopolis und Beit Nûba verlegt. Die klösterliche Tradition hat es Jahrhunderte hindurch in Szôba, einem auf einem kegelförmigen Berge liegenden Dorfe im Westen von Jerusalem, südlich von Karjet el-Enab (Kiriat Jearim) gesucht, aber ganz mit Unrecht, da dessen Lage nicht zu den obigen Angaben paßt. Passender fanden es andere Pilger schon am Ende des 15. Jahrhunderts (Felix Fabri Evagator. I, 186. 219) in der Nähe von Lâtrôn, wo eine Kirche der sieben gemarterten Brüder, 2 Makk. 7., sich fand (vgl. Robins. II, 582. III, 239 Anm. 3. Neuere Forsch. S. 198; Ritter XVI, 111. 546; Tobler, Topogr. II. S. 897. 909 ff.). Robinson meint, zu allen aus obigen Angaben hervorgehenden Umständen würde der hohe und einzeln liegende Tell von Lâtrôn gut genug passen, während Ewald, Gesch. Isr. a. a. O. die Vermuthung ausspricht, vielleicht möge das östlich von Ramleh (mehr südöstlich, nördlich von Jalo, südöstlich

von Lâtrôn) liegende Deir Ma'în (Robins. III, 272) aus Ma'dîn verkürzt seyn. Die Lage des Ortes, der uns nur dem Namen nach bekannt ist, wird entscheiden müssen. — Molada, מוֹלָדָה, Stadt im Süden Juda's, Jos. 15, 26.; später an Simeon, 19, 2. 1 Chron. 4, 28.; nach dem Exil wieder von Judäern bewohnt, Nehem. 11, 26. Dasselbe ist wohl die idumäische Burg *Μαλάϑα* bei Joseph. Ant. XVIII, 6, 2 und im Onom. öfter (unter Arath, Ether, Jether). Aus diesen Anführungen geht hervor, daß Molada südlich von Hebron, in der Nähe von Arad (jetzt Tell 'Arâd) und Jathîr (jetzt 'Attîr) gelegen haben muß, und deshalb findet Robins. III. S. 184 f. es wahrscheinlich, daß der Name sich in dem freilich etymologisch verschiedenen, aber doch ähnlich klingenden el-Milh, etwa 1½ Stunde südwestlich gen Süden von Tell 'Arâd und 2½ Stunde südlich von 'Attîr wiederfinde. Aus der Erwähnung Molada's im Onom. bei Ether zieht Van de Velde, Mem. p. 335 den Schluß, daß dies unmöglich el-Milh seyn könne, sondern vermuthet darin ein anderes, das Malatha des Joseph. und findet dies in Tell-Melaha am Ufer des Wâdi Scheri'ah, circa 15 röm. Meilen südsüdöstl. von Eleutheropolis. Es hat diese Trennung aber keinen Grund, da das Onom. wie Van de Velde S. 311 unt. Ether selbst angibt, dies mit Jathir verwechselt, also was von Ether gesagt ist, nur von Jathir gilt. — Moresa, 2 Makk. 12, 35., bei Luther ist nichts anderes als Maresa, *Μαρισά*. — Moreschet Gad, מוֹרֶשֶׁת גַּת, Mich. 1, 14., wohl die Stadt, von der der Prophet V. 1. und Jerem. 26, 18. selbst הַמּוֹרַשְׁתִּי genannt ist, obschon Aeltere und Neuere das Moreschet appellativisch als „Besitz" haben fassen wollen, wie schon LXX. *ἕως κληρονομίας Γέϑ*, Vulg. super hereditatem Gath; auch Hitzig, kl. Proph. in der 1sten Aufl.; in der 2ten (1852) nimmt er es als Namen der Stadt, aber so, daß die Appellativbedeutung „Erbe" durchblickt. „Erbe von Gat, so hieß ein jüdischer Ort, welcher vordem zum Gebiete von Gat gehörte." Das Onom. setzt den Ort östlich von Eleutheropolis. — Moria, s. Bd. IX. S. 773. — Moza, מֹצָא, Stadt in Benjamin, Jos. 18, 26.

Naama, s. Bd. X. S. 184. — Naaratha, נַעֲרָתָה (d. i. Naarah, נַעֲרָה mit He locale), Gränzstadt Ephraim's zwischen Atharoth und Jericho, offenbar gleich Naeran נַעֲרָן, 1 Chr. 8 (7), 28. Onom. p. 116.: „et nunc est Naorath villula Judaeorum in quinto milliario Hierichus", d. h. nordwestlich von Jericho. Bei Joseph. Ant. XVII, 13, 1. *Νεαρὰ κώμη*, in der Nähe von Jericho, an der Wasserleitung. — Naema (Luth.), s. Naama. — Naeran, s. Naarath. — Nahalal, נַהֲלָל u. נַהֲלֹל (Richt.), Levitenstadt Sebulon's, aus der zur Zeit der Richter die Kanaaniter noch nicht vertrieben waren, Jos. 19, 15. 21, 35. Richt. 1, 30. Van de Velde (Mem. p. 535) stimmt dem Vorschlage des Rabbi Schwartz (S. 172) bei, es mit den alten Ueberbleibseln zu Malûl (südwestlich von Nazareth, westlich von Jâfa, معلول, Robins. III. S. 882) zu identificiren. Worauf Schwartz's Annahme beruht, kann ich nicht beurtheilen, da mir sein Buch nicht zur Hand ist; thut es der bloße Name, so ist die Grundlage mehr als schwankend. — Nahal Kana, Jos. 16, 8. 17, 9., s. u. Kana Bd. VII. S. 234. — Nahas, s. Irnachasch. — Nain, s. Bd. X. S. 193. — Najoth, נָוְית Chethib, נָיוֹת Keri, 1 Sam. 19, 18. 19. 22. 23. 20, 1., Ort in oder bei Ramah, der Appellativbedeutung nach „Wohnungen", wahrscheinlich Bezeichnung der dortigen Prophetenschule (s. Bd. XII. S. 215). — Nahaliel, נַחֲלִיאֵל, Station der Israeliten nördl. vom Arnon, zwischen Mathana und Bamoth, 4 Mos. 21, 19. Dem Namen nach scheint es ein Wâdi zu seyn, und daher vermuthet Hengstenberg (Bileam S. 240), man habe den Bach Ledschûn, der in den Arnon fällt (Burckhardt II. S. 635) zu verstehen. Nach der Richtung der Station muß aber Nahaliel nördlich auf Mathana folgen, und da dies östlich von Medba zu suchen ist (Onom. u. Mathana), so fällt Nahal. viel zu weit nördlich, als daß es Wâdi Ledschûn seyn könnte. — Naphet, הַנָּפֶת, Jos. 17, 11., nach LXX., Vulg. und Luth. Nom. propr. dieser Gegend, aber falsch; שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת heißt die „Drei-Hügel" oder „Dreilandschaft", und umfaßt die drei vorhergehenden Städte Endor, Thaanach und Megiddo, welche sie in engere Verbindung mit einander

setzt, wie die „Dekapolis“ (s. Gesen. Thes. p. 866; Keil, Josua S. 322 f. — Naphot Dor, s. Dor Bd. III. S. 485. Daß נָפַת דּוֹר oder נָפוֹת דּוֹר nicht Nom. propr. ist, sondern „die Höhen oder das Bergland (vielmehr Hügelland, s. Thenius, Kön. S. 33) von Dor“ bezeichnet, weist richtig Keil, Josua S. 206 nach. — Nathon, הַנָּתֹן, Gränzstadt Sebulon's, Jos. 19, 13. — Nazareth, s. Bd. X. S. 234. — Nea, הַנֵּעָה, Gränzstadt Sebulon's, Jos. 19, 13. — Neballat, נְבַלָּט, nach dem Exil von Benjaminiten bewohnt, Nehem. 4, 34. Robins. (III, 239) sah vom Thurme zu Ramleh ein Beit Nebâla im Norden, 64° östlich liegen, in welchem er mit Recht das alte Neballat vermuthet, da dieses zusammen mit Lod (V. 35.) erwähnt wird; nach Van de Velde's Karte liegt Beit Nebâla noch keine volle deutsche Meile nordöstlich von Ludd. — Nebo, s. Bd. X. S. 251. — Negiel, נְעִיאֵל, LXX. Ἀνιήλ, Vulg. Nehiel; Stadt Sebulon's südlich von der Gränzlinie Asser's, Jos. 19, 27. (s. über die Deutung der Worte Keil, Jos. S. 346). Das Onom. unter Aniel, Ἀνεὶρ: in tribu Asser: est quaedam villa nomine Betoanea in XV. lapide a Caesarea, sita in monte contra Orientalem plagam, in qua et lavacra dicuntur esse salutaria.“ Wenn Winer (Real.-W. II, 146) sagt, dies wolle in keiner Weise passen, so ist dies richtig, sobald die gewöhnliche Annahme, Negiel gehöre zu Asser, festgehalten wird, was aber der richtigen Erklärung nach nicht der Fall ist. Gehört es zu Sebulon, so kann es sehr wohl am östlichen Abhange des Karmel liegen, und nur die angegebene Entfernung von Cäsarea dürfte dann nicht ganz genau zutreffen. — Nehelam, נֶחֱלָם, sonst ganz unbekannter Ort, woher das Patronymikum „der Nehelamit“, הַנֶּחֱלָמִי, Jer. 29, 24. 30. 31. — Nekeb, הַנֶּקֶב, Gränzstadt Naphthali's, Jos. 19, 33. (s. Adami). — Nephthoa, נֶפְתּוֹחַ, die Wasser von Nephthoa, auf der Nordgränze Juda's, Jos. 15, 9. und der Südgränze Benjamin's, 18, 15. Robins. (II. S. 588) vermuthet es in 'Ain Jâlo im Wâdi el-Werd, oder, freilich mit geringerer Wahrscheinlichkeit, in 'Ain Kârim, nahe bei'm St. Johanneskloster in der Wüste; es müßte aber dann die Gränze die Ebene Rephaim hinabgegangen seyn, was gegen V. 8. ist (s. Keil, Josua S. 283); die Lage ist nördlicher zu suchen, und besser mit Van de Velde (Mem. p. 336), und Stewart (S. 349 f.) die Quelle von Lifta, nordwestlich von Jerusalem am Wadi Beit Hanîna (Tobler, Topogr. II, 758 ff.) als die Wasser von Nephthoa anzunehmen. — Netopha, נְטֹפָה, Ortschaft in Verbindung mit Bethlehem genannt, Esr. 2, 22. Neh. 7, 26. vgl. 1 Chron. 2, 54., in der Nähe Jerusalem's, Neh. 12, 28., woher das Patronymikum „der Netophatiter“, 2 Sam. 23, 28. 29. 2 Kön. 25, 23. 1 Chron. 2, 54. 10 (9), 16. 12 (11), 30. 28 (27), 13. 15. Nehem. 12, 28. Jerem. 40, 18. Im Talmud wird ein Thal Beth Netopha (בקעת בית נטופה) erwähnt (Reland S. 650). Man könnte an Beit Nettîf (Robins. II, 600) denken, aber dies liegt zu weit ab (vgl. Tobler, 3te Wanderg. S. 117 f.). — Nezib, נְצִיב, Stadt in der Ebene Juda's, Jos. 15, 43. Das Onom. u. Neesib kennt es noch als Nasib, und setzt es 7 (Hieron., 9 Euseb.) röm. Meilen von Eleutheropolis nach Hebron zu. In dieser Entfernung liegt jetzt Beit Nezîb (بيت نصيب), und dies ist jedenfalls unser Nezib (s. Robins. II, 600. 665. III, 218, vgl. Tobler, 3te Wanderg. S. 150. — Nibsan, הַנִּבְשָׁן, Stadt in der Wüste Juda, Jos. 15, 62. — Nikopolis, s. Bd. X. S. 352. — Nimra, Nimrin, s. Beth Nimra. — Nob, Nobah, Nobeh, s. Bd. X. S. 403 f. Gegen die Identificirung von Isâwijeh mit Nob s. Valentiner in: Zeitsch. der deutsch-morgenl. Gesellsch. XII. S. 169 f., welcher Nob auf der nördlichen Anhöhe vor Jerusalem, von welcher der Weg in's Kidronthal hinabführt, mit gutem Grunde setzt. — Nopha, נֹפַח, Stadt Moabs, 3 Mos. 21, 30. Ewald, Gesch. Isr. II, 212. Anm. 1. nimmt sie als dieselbe Stadt mit Nobah (נֹבַח), Richt. 8, 11., vgl. 4 Mos. 32, 35., verschieden von Nobah, 4 Mos. 32, 42.

Odollam, s. Adullam. — Ono, אוֹנוֹ, in Verbindung mit Lod genannt als von Benjaminiten erbaut, 1 Chr. 9 (8), 12. und von ihnen auch nach dem Exile bewohnt, Nehem. 11, 35. Ein Thal oder Ebene Ono (בִּקְעַת אוֹנוֹ) wird Neh. 6, 2. erwähnt. Robins. III, 869

führt in der Provinz Ludd ein Kefr'Ana (كفر عانا) auf, was Manche (wie neuerlich Van de Velde, Mem. p. 337, der den Ort Kefr 'Auna nennt und ihn $1\frac{3}{4}$ Stunde nördlich von Ludd setzt) mit Ono in Verbindung gebracht haben. Der Orthographie wie der Sache nach richtiger vergleicht Rödiger in Hall. Litrztg. 1842. Nr. 71. S. 566 Beit Unia (بيت اونيا), nordwestlich von Jerusalem (Robins. II, 351. 369). Allerdings liegt dies ziemlich entfernt von Ludd, aber bedingt denn die Zusammenstellung beider nothwendig eine Nähe derselben? Jedenfalls ist das Ono Neh. 6, 2. zwischen Jerusalem und Samarien zu suchen, wofür Beit Unia sehr gut, Kefr 'Ana aber gar nicht paßt. — Ophni, הָעָפְנִי (Luth. Aphni), Stadt Benjamin's, Jos. 18, 24. Möglich, daß es das Gophna des Joseph., das heutige Dschifna ist (s. Robins. III, 296; Wilson II, 40.). — Ophra, s. Bd. X. S. 665.

Para, s. Hapara. — Pas dammim, s. Ephes dammim. — Petra, s. Bd. III. S. 650. — Phagor, *Φαγώρ* oder *Φογώρ*, wird in der LXX. Jos. 15, 60. unter den Städten im Gebiete Juda, welche im hebr. Texte wahrscheinlich aus einem alten Versehen (s. Keil, Josua S. 304 Anm.) fehlen, nach Bethlehem angeführt. Nach dem Onom. u. Fogor war Phogor ein Flecken nahe bei Bethlehem, der zur Zeit des Hieronym. den Namen Phaora hatte. Robins. (III, 863) und Tobler (3. Wanderg. S. 91 f.) finden es mit Recht in dem heutigen Khirbet Fâghôr (خربة فاغور) südwestl. von Bethleh. — Phara, s. das folgende Wort. — Pireathon, פִּרְעָתוֹן, im Lande Ephraim auf dem Gebirge der Amalekiter, Geburts- und Begräbnißstadt des Richters Abdon (s. Bd. I. S. 20), Richt. 12, 13. 15. In 1 Makk. 9, 50. (vgl. Joseph. Ant. XIII, 1, 3) wird sie als *Φαραθώ*, Luther: Phara, unter den von Bacchides befestigten Städten aufgeführt, doch wird nach anderer Erklärung das *Φαραθωνί* in Makk. nur als nähere Bezeichnung des vorhergehenden *Θαμναθά* genommen. Es ist wahrscheinlich das heutige Fer'atâ (فرعتا), etwa $2\frac{1}{2}$ Stunde WSW. von Nablus (s. Robins. III. S. 877. Neue F. S. 175; Van de Velde, Mem. p. 340. — Pniel, Pnuel, s. Bd. XI. S. 769. — Ptolemais, s. Akko Bd. I. S. 199.

Rabba, s. Harabba. — Rabbath Ammon, s. Bd. XII. S. 469. — Rabith, הָרַבִּית, Stadt in Isaschar, von der das Onom. u. Rebboth weiter nichts weiß, als daß es im Stamme Isaschar lag und daß eine andere Stadt Rebbo im Gebiete von Eleutheropolis nach Osten liege. Rabbi Schwartz (S. 166) identificirt es mit Araboneh (عربونة) am Westabhange des Gebirges Gilboa. — Rachal, רָכָל, eine der judäischen Städte, denen David von der amalektischen Beute schickte, 1 Sam. 30, 29. — Rakath, רַקַּת, feste Stadt Naphthali's, Jos. 19, 35. Nach den Rabbinen (cf. Lightfoot, hor. hebr. c. 72. p. 130 sq. ed. Carpz. Opp. II. p. 223) ist es das spätere Tiberias, doch beruht diese Annahme eigentlich nur auf der Combination mit dem danebenstehenden חַמַּת, und ist somit bloße Conjektur, „welche weder bewiesen, noch direkt widerlegt werden kann“ (s. Robins. III, 516 f.). — Rakon, הָרַקּוֹן, Stadt Dan's, Jos. 19, 46. — Rama, Ramath, Ramathaim, Ramoth, s. Bd. XII. S. 515. — Ramath Negeb, Luth. Ramath gegen Mittag, Jos. 19, 8., wahrscheinlich einerlei mit dem ohne Copula davorstehenden Baalath Beer, בַּעֲלַת בְּאֵר, Stadt in Simeon, welche unter dem Namen Ramoth Negeb (Luther Ramoth am Mittage), רָמוֹת־נֶגֶב, 1 Sam. 30, 27. von David einen Theil der amalekitischen Beute erhielt. Die von Rödiger (Hall. Lit.-Ztg. 1843. Juni-Nr. 111. S. 278) aufgestellte Vermuthung, das heutige Ramet el-Khalîl (vergl. Robins. I, 358; Ritter XVI, 227; Wolcott in Bibl. Sacr. I. 1843. S. 44) möge unser Ramoth Negeb seyn, widerlegt Keil (Josua S. 336 Anm.) richtig dadurch, daß die Lage von Ramet el-Khalîl im Norden von Hebron nicht zur Benennung נֶגֶב passe. Van de Velde (Mem. p. 342. Reise II. S. 151) combinirt es mit Bealoth Jos. 15, 24., Baëlath 1 Kön. 9, 18. 2 Chron. 8, 6. und Ramath Lechi Richt. 15, 17., und findet es in dem „Tell Lechiëh oder Lekiëh“ nördlich von Bir es-Seba, worin sich das hebr. Lechi wiederfinden soll. Ist aber, wie wohl anzunehmen, die Smith'sche Schreibung اللقيه (Robins. III, 862 b) richtig, so ist die Zusammenstel-

lung dieses Namens mit לְחִי eine bloß auf sprachlicher Unkunde beruhende. — Raphon, Ῥαφών, Stadt jenseit des Jordan, wo Judas Makkabäus das Heer der Ammoniter unter Timotheus schlug, 1 Makk. 5, 37 ff., in der Gegend von Karnaim, V. 43. Es ist das Raphana der Dekapolis bei Plin. V, 16 (s. Bd. III. S. 325). — Rehob, רְחֹב, Name zweier Städte Asser's, Jos. 19, 28. 30., deren eine Levitenstadt wurde, Jos. 21, 30. 1 Chron. 7, 75. (6, 60.). Eins von diesen, wahrscheinlich das V. 30., ist auch das Richt. 1, 31., aus welchem Asser die Kanaaniter nicht vertreiben konnte, da auch dieses wie jenes neben Aphek gesetzt ist. Maurer (Josua a. a. O.) und A. wollen nur ein Rehob annehmen, so daß in der Gränzbestimmung die Beschreibung sich zuletzt wieder zu Rehob zurückwende; dies würde angehen, wenn Rehob am Anfange und Ende der Gränzbestimmung stände, das erste steht aber V. 28. mitten zwischen Ebron und Hamon. Ein drittes Rehob ist „Rehob, da man gen Hamath geht", רְחֹב לְבֹא חֲמָת, als nördlichster Punkt Palästina's der Wüste Zin entgegengestellt 4 Mos. 31, 21., wahrscheinlich dasselbe mit Beth Rehob, בֵּית־רְחוֹב, Richt. 18, 28. in der Nähe von Lais-Dan (vgl. 1 Sam. 10, 6. 8.). Das Thal (עֵמֶק), in welchem beide liegen, ist die Ardh es-Hûleh (s. Bd. XI. S. 6). Dies Rehob kann nicht mit dem Asser's identificirt werden, wie Manche wollen, weil die Gränze Asser's sich nicht so weit erstreckte. Robinson (Neuere Forsch. S. 487) macht es nicht unwahrscheinlich, dies Rehob in dem heutigen Hunîn am Westrande des Hulehbeckens, etwa 25° südlich von Banjas (s. Van de Velde, Reise I, 128; Ritter XV, 242 ff.) wieder zu finden. Das Onom. u. Roob verwechselt auch dies Rehob mit dem Rehob Asser's und verlegt es ganz falsch in das seiner Zeit bestehende Rooba, 4 röm. Meilen von Scythopolis, welches letztere in den Ruinen Rahâb, südlich von Beisân, wieder zu erkennen ist. — Rekem, רֶקֶם, Stadt in Benjamin, Jos. 18, 27. — Remeth, רֶמֶת, Jos. 19, 21., s. Jarmuth. — Ribla, רִבְלָה, Stadt auf der Nordostgränze Palästina's, 4 Mos. 34, 11., im Gebiet von Hamath 2 Kön. 23, 23. Jerem. 39, 5. 52, 9. 27., wo Joahas vom Pharao Necho gefangen genommen wurde 2 Kön. 23, 33., wo später Nebukadnezar während der Belagerung Jerusalem's Hof hielt, und wohin der gefangene Zedekia gebracht und dort geblendet wurde 2 Kön. 25, 6. 20. 21. Jerem. 39, 5. 6. 52, 9, 10. 26. Wohl nur durch Ungenauigkeit sagt Hieron. im Onom. und zu Ezechiel 47., daß Reblatha jetzt Antiochia genannt werde, denn zu Amos 6. gibt er an, daß Reblatha im Gebiete von Antiochia gelegen sey, während dies selbst den Namen Emathrabba, d. i. Groß-Hemath, geführt habe. Hierin liegt denn auch der Grund, Riblah nach 2 Kön. 23, 23. Jerem. 39, 5. 52, 9. 27. in's Gebiet von Antiochien zu legen. In der Bibel ist aber Hemath am Orontes gemeint und daher Ribla das heutige Ribleh (ربلة), ein Dorf 10—12 Stunden südsüdwestl. von Hums am el-'Asy, dem Orontes, im nördlichen Theile von Bekâ'a (s. Robins. III. 747. Anm. 931. Anm. N. F. S. 710 f.; Wilson I, 91. II, 356; Porter Five years etc. II, 335; Van de Velde, Mem. p. 344. — Rimmon, s. Bd. XIII. S. 41. — Roglim, רֹגְלִים, Ort in Gilead, 2 Sam. 17, 27. 19, 31. — Ruma, רוּמָה, sonst unbekannte Stadt, aus der die Mutter des Königs Jojakim stammte, 2 Kön. 23, 36. Vielleicht ist es gleich mit Arumah (s. den Art.), oder mit Ῥουμά, welches Joseph. (bell. jud. III, 7, 21) als galiläisches Dorf erwähnt. Es ist dies wohl das heutige Rûmeh, nicht weit südlich von Kâna el-Dschalîl (s. Robinson, Neue F. S. 142); bei Van de Velde II, 346. Mem. p. 144 Tell Rûmah oder Harûmeh, wo er einen alten zerstörten Teich und Ruinen von hohem Alter fand.

Saalbim, שַׁעַלְבִים (Richt. u. 1 Kön.) und Saelabin, שַׁעַלַבִּין (Jos.), Stadt im Stamme Dan, Jos. 19, 42., noch zur Zeit der Richter von Amoritern besetzt, Richt. 1, 35., unter Salomo Sitz eines seiner Amtleute, 1 Kön. 4, 9. Wenn das Onom. u. Selab es als vicus grandis in finibus Sebastenes (ἐν ὁρίοις Σεβαστῆς) nomine Selaba aufführt, so paßt dies weder in den Stamm Dan, noch zu der Zusammenstellung mit Ajalon in Jos. und Richt., wonach es in der Nähe dieser Stadt zu suchen ist. —

Saalim, s. Bd. XIII. S. 192. — Saaraim, שַׁעֲרַיִם, Stadt in Simeon, 1 Chr. 4, 31., wofür Jos. 19, 6. Saruhen und 15, 32. Silhim steht, welches zum Südlande Juda's gerechnet ist. Ein anderes Saaraim ist in der Niederung Juda's, Jos. 15, 36. Vielleicht ist dies dasselbe mit dem 1 Sam. 17, 52. erwähnten (Luth. übersetzt es hier falsch als Appellativum: „Weg zu den Thoren"). — Sabarim, שְׁבָרִים, Jos. 7, 5., nach Vulg., Arab. und den meisten Auslegern Name einer Lokalität zwischen Ai und Jericho, wahrscheinlich dicht bei Ai gelegen. Das שְׁבָרִים, „Brüche", könnte vielleicht appellativisch Ruinen (Gesen. Thes. p. 1358) oder Steinbrüche (Keil zu Jos. S. 114) bezeichnen. — Sahazima, שַׁחֲצוּמָה (d. i. Schachazuma), Stadt Isaschar's, Jos. 19, 22. — Salcha, סַלְכָה, Stadt im Gebiete des Königs Og von Basan, 5 Mos. 3, 10. Jos. 12, 5. 13, 11., nach der israelitischen Eroberung zu Manasse gehörig (vgl. 5 Mos. 3, 13. Jos. 13, 30.), oder auch zu Gad (vgl. 1 Chron. 6 (5), 11.). Es ist das heutige Szalkhat (صلخد oder صرخد, Robinson III, 913), im äußersten Haurân, fast südlich von Kelb Haurân, östlich von Boßra (s. Burckhardt I, 180 f.; Seetzen I, 73; Porter II, 184 f.). — Salem, שָׁלֵם, steht Ps. 76, 3. für Jerusalem; zweifelhaft dagegen ist, ob das 1 Mos. 14, 18. erwähnte Salem, dessen König Melchisedek Abraham Brot und Wein entgegenbrachte und den Zehnten gab, Jerusalem oder eine andere nördlicher gelegene Stadt sey. Als alte Auctoritäten sprechen für Jerusalem das Targ. des Onkel., Joseph. Ant. I, 10, 2, denen bis in die neueste Zeit herab der größere Theil der Ausleger folgt. Dagegen erwähnt schon Hieronym. (Epist. 73, 7. Opp. I. p. 446 ed. Vallars.) eine andere Tradition, welche dies Salem weiter nördlich in das nach dem Onom. (u. Salem u. Aenon) 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis gelegene Salamias setzt, das neutestamentl. Salim (s. Bd. XIII. S. 326), wo Johannes der Täufer zuletzt taufte. Für dieses erklären sich unter den Neueren Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 135; Tuch, Genes. S. 317; Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. I. S. 194; Rödiger in Gesen. Thes. p. 1422; für jenes Knobel, Genes. S. 173; Delitzsch, Genes. S. 353. Für beide Ansichten sind bedeutende Gründe geltend gemacht, so daß die Waage schwankt. Bei der bloß einmaligen Erwähnung wird sich schwerlich etwas Sicheres ausmachen lassen. Das שָׁלֵם 1 Mos. 33, 18., welches Luther nach dem Vorgange der LXX. Vulg., Syr. als Nom. propr. übersetzt, wird nach den neueren Erklärern am besten als Appellativum: „wohl behalten" (vgl. בְּשָׁלוֹם 28, 21.) aufgefaßt. — Salim, s. Bd. XIII. S. 328. — Salisa, s. Baal Salisa. — Salzstadt, s. Irhammelach. — Samaria, s. Bd. XIII. S. 359 ff. — Samir, שָׁמִיר, Stadt auf dem Gebirge Juda, Jos. 15, 45. Die LXX. lesen neben Σαμὶρ auch Σαφείρ, und daraus ist im Onom.: Saphir, villa in montanis sita, ἐν γῇ ὀρεινῇ κώμη ἐστίν; wozu aber der weitere Zusatz: inter Eleutheropolin et Ascalonem durchaus nicht paßt. Dies zwischen Beit Dschibrîn gelegene Saphir dürfte vielmehr das heutige es-Sawâfir nordöstlich von Askalon (Robins. II, 63, vgl. Tobler, 3. Wanderg. S. 47) seyn. — Ein anderes Samir, Wohn- und Begräbnißort des Richters Thola, lag im Gebirge Ephraim, Richt. 10, 1. 2. Nicht unwahrscheinlich ist Van de Velde's (Mem. p. 348) Vermuthung, dies Schamir in dem heutigen Khirbet Sammir (Churbet Sammer bei Ritter XV, 471), südöstlich von Nablus, 1 Stunde östlich von Janîn (Janoha), welches Barth 1847 besuchte, zu finden. — Sanoah, זָנוֹחַ, zwei Städte Juda's, die eine auf dem Gebirge, Jos. 15, 56., die andere in der Niederung, 15, 34. Letztere wird Neh. 3, 13. 11, 30. als auch nach dem Exil von Judäern bewohnt erwähnt, wie aus der Zusammenstellung mit Adullam und Aseko hervorgeht. Das doppelte Sanoah scheint mir auch in der Angabe des Onom. u. Zanohua gegeben zu seyn. Das von Hieron. (usque hodie in finibus Eleutheropoleos Aeliam pergentibus villa Janua nuncupatur) angeführte ist das in der Niederung, das heutige Zânûâ (زانوع) im Wâdi Ismâ'îl westl. von Jerusalem, Robins. II, 599 (bei Seetzen, Reise III, 29 f. Sanute), während die Angabe des Eusebius: 8 röm. Meilen östlich von Eleutheropolis nach Hebron zu (*καὶ νῦν ἐν ὁρίοις ἐστὶν Ἐλευθεροπόλεως, πλησίον Χεβρών, ἀπὸ σημείων η' πρὸς ἀνατολάς*)

uns in das Gebirge führt. — Sansanna, סַנְסַנָּה, Stadt im Südlande Juda's, Jos. 15, 31. Wahrscheinlich ist es identisch mit Hazar Susa oder Hazar Susim, welches dafür Jos. 19, 5. u. 1 Chr. 4, 31. als Stadt Simri's angeführt ist (vgl. Reland S. 152; Keil zu Josua S. 293). R. Schwartz identificirt es mit Simsim, nordöstlich von Gaza am Wâdi Simsim, und Van de Velde (Mem. p. 346) stimmt ihm bei, wie dies aber zum Südlande (נֶגֶב) Juda's gehören soll, ist nicht abzusehen. — Saphir, שָׁפִיר, Micha 1, 11., von Luther nach Vulg. und LXX. appellativisch übersetzt: „schöne Stadt", Stadt, welcher vom Propheten Gefangenschaft angedroht wird. Hitzig versteht darunter Samir im Gebirge Ephraim's, Richt. 10, 1., sowie umgekehrt für Samir Jos. 15, 48. die LXX. Σαφείρ schreibt. Robinson II, 631 Anm. findet das Saphir des Micha in es-Sawâfir, worin wir das Saphir des Onom., zwischen Eleutheropolis und Askalon, wieder erkannt haben (s. oben u. Samir). Bei der Unbestimmtheit, mit welcher die Anführung des Hosea gegeben ist, dürfte es schwer seyn, zu entscheiden, welche Stadt er im Auge gehabt hat. — Sarepta, s. Bd. XIII. S. 424 f. — Sarid, שָׂרִיד, Stadt auf der Südgränze Sebulon's, Jos. 19, 10. 12., und zwar, wie aus V. 11. u. 12. hervorgeht, ziemlich in der Mitte derselben, da in beiden Versen der Lauf der Gränze von Sarid aus nach W. und O. zu angegeben wird, ist also wohl so ziemlich in der Mitte des Landes, nördlich oder nordöstlich von Legio (Leddschûn) zu suchen (s. Keil zu Josua S. 337). — Saruhen, שָׁרוּחֶן, Stadt Simeon's, Jos. 19, 6., s. Saaraim. — Scythopolis, s. Bethsan. — Seba, שֶׁבַע, wird Jos. 19, 2. unter den Städten Simeon's nach Beerseba angeführt (בְּאֵר־שֶׁבַע וְשֶׁבַע). Da dies 1 Chron. 4, 28. unter den Simeoniten-Städten fehlt, auch in V. 6. nur 13 Städte in Summa angegeben sind, während mit Seba 14 herauskommen, liegt die Vermuthung nahe, das ושבע für einen durch Wiederholung des vorhergehenden שבע entstandenen alten Schreibfehler zu halten. Da aber alle alten Verss. das Seba haben, da 15, 26. vor Molada שְׁמַע genannt ist, was mit שבע gleich zu seyn scheint (wie denn auch in unserer Stelle LXX. Σαμαά haben), da auch 15, 32. die angegebene Summe nicht mit der Anzahl der einzelnen Städte übereinstimmt, so wird dadurch jene Annahme eines Schreibfehlers wenigstens sehr unsicher (vgl. Keil zu Jos. S. 335). Gesenius (Thes. p. 1355) sucht die Schwierigkeit so zu heben, daß er באר שבע ושבע erklärt: „Beersaba (die Stadt) mit Saba" (dem Brunnen), denn daß der Brunnen bei Beersaba שֶׁבַע oder שִׁבְעָה geheißen habe, gehe aus 1 Mos. 26, 33. hervor, und so ist die Uebergehung des mit der Stadt verbundenen Brunnen bei der Zusammenzählung der Städte leicht erklärt. — Seban (Luther nach Vulg. Saban für: Sebam), שְׂבָם, Stadt im Ost-Jordanlande, zwischen Eleale und Nebo aufgeführt, 4 Mos. 32, 3. Dasselbe, nur als Feminin., Sibama, ist Sibma, שִׂבְמָה, zu Ruben, 4 Mos. 32, 38. Jos. 13, 19., durch Weinbau ausgezeichnet, Jes. 16, 8. 9. Jerem. 48, 32. In der Zeit dieser Propheten gehörte es wieder zu Moab. Nach Hieron. zu Jerem. a. a. O. lag der Ort 500 Schritt von Hesbon. — Sebulon, Jos. 19, 27., s. Bd. XIV. S. 174. — Sechacha, סְכָכָה, Stadt in der Wüste Juda's, Jos. 15, 61. — Seku, שֶׂכוּ, Ort mit einem Brunnen in der Nähe von Rama Samuel's, 1 Sam. 19, 22. Daß es Socho sey, wie nach der gewöhnlichen Annahme (schon Vulg., Syr.) auch Reland (S. 998) will, stimmt gar nicht zur Nähe von Rama. Thenius zu Sam. will בשׂכו in בַּשְּׁפִי nach der Lesart der LXX. ἐν τῷ Σεφί, „auf dem Hügel" verändern. Doch dürfte das Σεφί der LXX. eben auch nur Socho seyn, wie der Syrer hier und 1 Sam. 17, 1. ܣܘܟܐ für ܣܘܒܐ hat. — Sela, s. Bd. III. S. 650. — Sema, שְׁמַע, Stadt Juda's, Jos. 15, 26., welche Clericus, Reland (S. 145. 990) mit שֶׁבַע 19, 2. identificiren (s. Seba). — Sen, הַשֵּׁן, Name einer Oertlichkeit in der Nähe von Mizpa, zwischen welchen beiden Samuel nach dem Siege über die Philister das Steindenkmal Eben ezer setzte, 1 Sam. 7, 12. Der Name „der Zahn" scheint auf eine Felszacke zu deuten. — Sepham, שְׁפָם, Ort auf der nordöstlichen Gränze des palästinenser Gebietes, zwischen Enan und Ribla (s. d. Artt.), 4 Mos. 34, 10. 11.

Vielleicht ist von diesem Orte das Gentile „der Siphmiter" (שִׁפְמִי) 1 Chron. 28 (27), 27. gebildet. — Sibama, Sibma, s. Seban. — Sibraim, סִבְרַיִם, Ort auf der Nordgränze des heil. Landes, zwischen Damaskus und Hamath, Hesek. 47, 16. — Sichem, s. Bd. XIV. S. 329. — Sichron, שִׁכְּרוֹן, Stadt auf der Nordgränze Juda's, Jos. 15, 11., westlich von Ekron zwischen diesem und Jabur (Jebnah). — Sidon, s. Bd. XIV. S. 336 f. — Silo, s. Bd. XIV. S. 369 f. — Silhim, שִׁלְחִים, Stadt im Südlande Juda's, Jos. 15, 32., s. Saaraim und Salim Bd. XIII. S. 326. — Simron, שִׁמְרוֹן, kanaanitische Königsstadt in Nordpalästina, Jos. 11, 1., auch Simron Meron, שִׁמְרוֹן מְראוֹן, Jos. 12, 20. Ein Simron fiel nach Jos. 19, 15. dem Stamme Sebulon zu, welches nach Talmud. Hieros. Megill. fol. 70 סימוניה, d. i. das Σιμμωνιάς des Joseph. (Vit. 5, 24), das heutige Semûnijih, westl. von Nazareth (s. Robins. III, 439 f.; Reland S. 1017; Rödiger in Gesen. Thes. p. 1445), ist. Die Lage desselben scheint aber für Jos. 11, 1. zu südlich, und daher dürfte es angemessen seyn, ein doppeltes Simron anzunehmen, das südliche Benjamin's, und das nördliche mit dem Beinamen Meron, in welchem die Juden von Safed nach Wilson II, 313 wohl nicht mit Unrecht das heutige Meiron, westlich von Safed, finden, das מירון des Talmud (s. Reland unt. Gusch Ghalab S. 817), Mero oder Meroth (Μηρώθ) des Joseph. (Bell. jud. II, 20, 6), (vgl. Robins. III, 597 f. Neue F. 93 ff.; Ritter XV. S. 257—259). — Sion, שִׁיאוֹן, Stadt in Isaschar, Jos. 19, 19. Nach dem Onom. u. Seon eine villa iuxta montem Thabor. E. Smith weist auf Khirbet Schain mit Ruinen hin (vgl. Hall. Lit.-Ztg. 1845. Nr. 230), was aber auf den Karten sich nicht findet. — Siph, זִיף, Stadt im Südlande Juda's, Jos. 15, 24. Verschieden davon ist Siph auf dem Gebirge Juda's, Jos. 15, 55., dessen Bewohner den in die bei der Stadt liegende Wüste geflohenen David zweimal an Saul verriethen 1 Sam. 23, 19—24. 26, 2. Ps. 54, 2. Hieron. in Onom. u. Ziph setzt es 8 röm. Meilen östlich von Hebron. Der Zusatz: „Fuit autem tribus Juda in Daroma, in finibus Eleutheropoleos" scheint mir auf das erstere Siph (15, 24.) sich zu beziehen. Nach 2 Chron. 11, 8. gehörte es unter die von Rehabeam befestigten Städte. v. Raumer S. 222 Anm. 249 meint, da dies Siph neben Maresa und andern Städten der Niederung Juda genannt sey, zähle es zu keinem der obigen beiden und sey wahrscheinlicher das Jos. 15, 44. mit Maresa aufgeführte Achsib der Niederung, welches auch vermuthlich mit dem Ziph in Daroma des Hieron. gemeint sey. Ich halte diese Conjectur für unnöthig, da die Städte in der Chronik nach keinem bestimmten Principe geordnet zu seyn scheinen, sondern vermischt unter einander stehen. Robins. II, 417 f. fand Ruinen auf einem Tell Zîf, 1¼ Stunde südöstlich von Hebron (vgl. Van de Velde, Reise II. S. 105). — Siphamoth, שִׂפְמוֹת, Stadt im Süden Juda's; eine von denen, welchen David von der amalekitischen Beute schickte, zwischen Aroer und Esthemoa genannt, 1 Sam. 30, 28. — Siphron, זִפְרֹן, Ort auf der Nordgränze Palästina's, und zwar zunächst westlich vom äußersten Ostpunkte Hazar Enan, 4 Mos. 34, 9. Daher kann es nicht das Zephyrium Ciliciae bei'm Calycadnus (Plin. H. N. V, 22) seyn, wie Hieronymus zu Ezech. 47, 15. will. — Sittim, s. Abel. — Socho, שׂוֹכֹה, Stadt im Gebirge Juda's, Jos. 15, 48. Hier findet sich noch jetzt ein es-Schuweikeh im Wadi el-Khalîl, südwestlich von Hebron, eine kleine Meile nördlich von Attîr. Wahrscheinlich ist dies Socho das 1 Kön. 4, 10. erwähnte (s. Thenius z. d. St. S. 33; Robins. II, 422). Ein anderes Socho lag in der Niederung Juda's, Jos. 15, 35. Zwischen diesem Orte und Aseka fand der Kampf David's mit Goliath statt, 17, 1.; er gehörte zu den von Rehabeam befestigten Städten, 2 Chron. 11, 7., und wurde unter König Ahas von Juda von den Philistern genommen, 2 Chr. 28, 18. Noch jetzt finden sich Ruinen des Ortes in es-Schuweikeh, Khirbet es-Schuweikeh (s. Robins. II, 599. 606; Tobler, 3. Wanderg. S. 122). Das Onom. setzt es 9 röm. Meilen von Eleutheropolis auf dem Wege nach Jerusalem. Die Stelle des Onom. scheint mir nicht, wie man gewöhnlich annimmt, und wie es nach der jetzigen Wortstellung nothwendig ist, auf das

Socho der Ebene als einer Doppelstadt zu beziehen, sondern zeigt das Socho im Gebirge und in der Ebene deutlich an, sobald man nur die Worte pergentibus Aeliam de Eleutheropoli in nono milliario viae publicae und *ἀνιόντων ἀπὸ Ἐλευθεροπόλεως εἰς Αἰλίαν ἐν τῷ θ' σημείῳ* hinter alter in campo situs und *ἡ δὲ κατωτέρα* setzt. — Sodom, s. Bd. XI. S. 11. — Sual, Land, אֶרֶץ שׁוּעָל, 1 Sam. 13, 17., s. Ophra Bd. X. S. 665. — Suchoth, סֻכּוֹת, „Hütten", so genannt, weil Jakob auf seiner Rückkehr aus Mesopotamien dort „sich ein Haus bauete und seinem Vieh Hütten machte", 1 Mos. 33, 17. Es lag in einem Thale, Ps. 60, 8. 108, 8., d. i. dem Jordanthale, und gehörte zu Gad, Jos. 13, 27; wurde von Gideon gezüchtigt, Richt. 8, 5—7. 13—16. Zwischen Suchoth und Zarthan ließ Salomo die ehernen Tempelgeräthe gießen, 1 Kön. 7, 46. 2 Chron. 4, 17. Ueber die Lage herrscht Unsicherheit. Auf die Ostseite des Jordan führt uns Jos. 13, 27. und Richt. 8. 5., vgl. mit V. 4. u. 8. Auch 1 Mos. 33, 17. scheint in Vergleichung mit Kap. 32. auf diese Seite zu führen, und zwar südlich vom Jabbok, vgl. 32, 22. Doch ist dies nur scheinbar, denn wie Robinson (Neuere Forsch. S. 409) richtig darthut, wendete sich Jakob nach der Trennung von Esau wieder nach Norden zu. Dazu kommt die ausdrückliche Angabe des Hieron., Quaest. in Genes. 33, 17.: „Suchoth est autem usque hodie civitas trans Jordanem hoc vocabulo in parte Scythopoleos." Auf die Westseite dagegen führt wieder 1 Chron. 7, 46., denn da Zarthan nach 1 Kön. 4, 12. neben Beth Sean, also auf der Westseite des Jordan lag, so wird auch wohl Suchoth hierher gesetzt werden müssen. Ebenso scheinen Sichem und Suchoth in Ps. 60, 8. als westlich dem östlichen Gilead und Manasse gegenüber gestellt zu seyn. Hier auf der Westseite, südlich von Beisân, erwähnt zuerst Burckhardt (Syr. II. S. 595) Ruinen von Suchoth, die er aber nicht selbst sah; ebenso Lynch (S. 133), die in neuerer Zeit von Robinson, der die Ruinen Sâkût nennt, Neue Forsch. S. 406 ff., und Van de Velde, Reise II, S. 301 ff. besucht und beschrieben sind. Solcher Widersprüche wegen scheint Ritter XV, S. 447 nur die Voraussetzung übrig zu bleiben, daß einst zu beiden Seiten des Jordan ein Suchoth vorhanden gewesen sey, davon das östliche in der Nähe von Pniel oder Pnuel, das westliche in der Nähe von Zarthan lag. Dagegen sucht Robinson, Neuere Forsch. S. 409 (auch V. d. Velde II, 301), die Gründe, welche gegen ein bloß westliches Suchoth sprechen, zu entkräften, was ihm mit denen, welche für die Lage südlich vom Jabbok sprechen, leicht gelingt; weniger gut, wie es mir scheint, mit denen für die östliche Lage. Denn in Jos. 13, 27. schließen die Worte הַיַּרְדֵּן וּגְבֻל und das am Schlusse zusammenfassende עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה unbedingt eine Lage am diesseitigen Westufer des Jordan aus, sowie es auch wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß das Königreich Sihon's, zu dessen Ueberbleibseln Suchoth gerechnet wird, sich bis in das westjordanische Land erstreckt haben soll (vgl. auch 4 Mos. 32, 19. 32.). Wenn dagegen Van de Velde geltend macht, daß auch Beth-Haram, welches er in Tell Hamreh wiedergefunden zu haben meint, auf der Westseite liege, so beruht dies auf dieser falschen Identificirung, welche er selbst wieder aufgegeben zu haben scheint, indem er im Mem. p. 296 Beth-Haran in Beit Haran findet (s. oben unt. Beth Haram). Die Orte: Beth Haram (jetzt Beit Haran), Beth Nimreh (jetzt Nimrîn), Suchoth und Zaphon (jetzt Amatâ), sind in dieser Stelle in der Richtung von Süden nach Norden geordnet, und danach muß Suchoth zwischen dem Wâdi Scha'ib oder Nimrîn und dem Wâdi Modschib liegen, in einer Gegend, die bis jetzt noch ganz unerforscht ist. Der Umstand aber, daß Gideon nach Richt. 8, 4. erst zum Jordan gekommen und hinübergegangen, und dann nach V. 5. nach Suchoth gekommen sey, wird von V. d. Velde gar nicht weiter berührt und auch von Robinson nicht widerlegt, wenigstens weiß ich aus den Worten der deutschen Uebersetzung (S. 408): „Denn obwohl zuerst gesagt wird, daß er zum Jordan gekommen und hinübergegangen, doch wird seine Aufforderung gleich in derselben Verbindung erzählt." nichts zu machen. Das trans Jordanem des Hieron. sucht endlich Robinson nach dem biblischen Sprachgebrauch des עבר הירדן von der westlichen Lage

aus dem Zusammenhange der Erzählung begreiflich zu machen; es dürfte ihm aber schwer werden, einen solchen Gebrauch anderweitig bei Hieronymus nachzuweisen. Viel weniger gewichtig scheinen mir die für die westliche Lage angeführten Stellen, und daher glaube ich trotz des aufgefundenen Sâkûth an der östlichen Lage festhalten zu müssen, wo vielleicht bei genauerer Durchforschung der Gegend eine entsprechende Ortslage sich findet. Will man aber durchaus auf dies Sâkûth etwas geben, nun so bleibt eben nur die Voraussetzung eines doppelten Suchoth übrig. — Sunem, שׁוּנֵם, Stadt Isaschar's, Jos. 19, 18. Hier lagerten die Philister und ihnen gegenüber zu Gilboa Saul, 1 Sam. 28, 4. Von hier war die Sunamitin Abisag, David's Pflegerin, 1 Kön. 1, 3. 15. 2, 17. 21. und die Wirthin Elisa's, 2 Kön. 4, 8—37. 8, 1—6. Das Onom. kennt es als Sulem, 5 römische Meilen südlich vom Tabor, macht aber einen Unterschied zwischen dem Sulem des Isaschar und Sunem, woher die Sunamitin, welches als Sonam ihm unter dem Namen Sanim im Gebiete von Sebaste, in Akrabitene, bekannt ist. Das Sulem ist noch in dem heutigen Solam zu erkennen, circa 5 engl. Meilen östlich von Nablus (s. Robins. III, 402.). — Sychar, s. Sichem.

Tabath, טַבַּת, Stadt im nördlichen Palästina, wohin die Midianiter vor Gideon flohen, an das Gebiet von Abel Mehola angränzend, Richt. 7, 22. — Telem, טֶלֶם, Stadt im Südlande Juda's, Jos. 15, 24. v. Raumer (S. 222), Winer (II. S. 509) sind geneigt, nach Kimchi's Vorgange es mit Thelaim, טְלָאִים, 1 Sam. 15, 4., wo Saul sein Heer gegen die Amalekiter musterte, zu identificiren, obschon beide Wörter von verschiedenen Wurzeln abstammen, wodurch diese Annahme mißlich wird. — Thabor, s. Chesulloth. — Thaenach, תַּעְנָךְ und תַּעֲנָךְ, kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 21., am Wasser von Megiddo Richt. 5, 19., mit welcher letzteren Stadt es immer in Verbindung genannt ist. Bei der Vertheilung des Landes kam es, obwohl im Gebiete Isaschar's gelegen, an West-Manasse, Jos. 17, 11. 1 Chron. 8 (7), 29. und wurde Levitenstadt, Jos. 21, 25.; aber Manasse vertrieb die Kanaaniter nicht daraus, Richt. 1, 27. In Salomo's Zeit gehört es mit Megiddo seinem Amtmann Baena, 1 Kön. 4, 12. Das Onom. u. Thaanach u. Thanaac setzt es 3 oder 4 römische Meilen von Megiddo. Noch jetzt Ta'annak (تعنك), südöstlich von Leddschûn (Legio, Megiddo) (s. Schubert III, 164; Robins. III, 387. Neuere Forsch. S. 152). — Thaanath-Silo, תַּאֲנַת שִׁלֹה, Gränzstadt Ephraim's, Jos. 16, 6., nach dem Onom. u. Thenath, *Θανάθ* 10 römische Meilen östlich von Neapolis nach dem Jordan zu, wahrscheinlich auch das *Θῆνα*, welches Ptolem. V, 16 (bei Reland S. 461) neben Neapolis nennt. Robins. Neuere F. S. 388 meint, es sey kein genügender Grund vorhanden, es für das Taanath Silo der Schrift zu halten, doch geht aus der Vergleichung der Angabe über Janoha im Onom. und Jos. 16, 6. hervor, daß Thaanath-Silo 2 röm. Meilen westlich oder nordwestlich von diesem, also dicht bei dem heutigen Janûn gelegen haben muß, und so stimmt dies ganz zu dem heutigen Thana oder Ain Tana, welches Robinson a. a. O. von Medschdel (südöstlich von Nablus) aus im Norden 28° östlich sah und das er auch für das Thenath des Hieron. nimmt, welches Schultz (in Zeitschrift der deutsch-morg. Gesellsch. III, 48) in die Nähe von Beit Furîk setzt, und das auch Groß (ebendas. S. 55) und Van de Velde (Mem. p. 351) mit Thaanath-Silo identificiren. — Thamar, s. u. d. W. — Thamnata, s. u. Thimnata. — Thapuah, תַּפּוּחַ, kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 17., wohl die in der Niederung Juda's, Jos. 15, 34., allem Anscheine nach in der Nähe von Sanoah, Jarmuth, Socho u. s. w., doch kann auch das Beth Thapuah im Gebirge die von Josua eroberte Königsstadt seyn. Eine Stadt Thapuah, vollständig En Thapuah, עֵין תַּפּוּחַ, lag auf der Gränze zwischen Ephraim und Manasse, Jos. 16, 8. 17, 7. Daß es südwestlich von Sichem, und nicht mit v. Raumer S. 165 und dem Recens. in Münchener Gel. Anz. 1836. Nr. 252. S. 983 in dem heutigen Beled Tafue, nordöstlich von Sichem zu suchen sey, weist Keil Jos. S. 312 f. nach. — Tharah, bei Luth. Ort, in welchen Judas Makkab. auf einem Zuge gegen die Syrer gelangte, 2 Makk. 12, 17.; in der LXX. steht dafür *Χά-*

ρακα, über welches s. Bd. VII. S. 559. — Thareala, תַּרְאֲלָה, Stadt in Benjamin, Jos. 18, 27. — Thebez, תֵּבֵץ, Stadt in Nordpalästina, bei deren Belagerung der Tyrann Abimelech, König von Sichem, getödtet wurde, Richt. 9, 50—54. 1 Sam. 11, 4. Zur Zeit des Euseb. und Hieron. war Thebes ein Flecken (vicus) im Gebiete von Neapolis, circa 13 römische Meilen nach Scythopolis zu; jetzt Tubâs (طوباس) s. Berggren, Reise II. S. 266 ff.; Robins. III. S. 389. Neuere Forsch. S. 400; Van de Velde II. S. 287. — Thekoa, s. u. d. W. — Thelaim, s. Telem. — Thimnah, Thimnatha, Thimnath Heres, Thimnat Serach, Thirza und Thisbe, s. u. d. WW. — Thochen, תֹּכֶן, Stadt in Simeon, 1 Chron. 4, 32., zwischen Rimmon und Asan aufgeführt. — Tholad, s. El Tholad. — Tiberias, s. u. d. W. — Topo (Luth.), 1 Makk. 9, 50., griech. Τεφών, eine der von Bacchides befestigten Städte, sonst Tapuah, s. oben. — Tyrus, s. u. d. W.

Uma, עֻמָּה Stadt in Asser, Jos. 19, 30.

Zaanaim, צַעֲנַיִם, Richt. 4, 11., nach dem Keri gleich צַעֲנַנִּים, Zaanannim, was in Jos. 19, 33. „die Eiche bei Zaanannim", אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים (Luth. falsch: Elon, durch Zaanannim) als Nordgränze Naphthali's bezeichnet ist. Nach Richt. 4, 11. lag diese „Eiche" bei Kades. — Zaanan, צַאֲנָן, Micha 1, 11., Stadt in Palästina, wahrscheinlich gleich Zenan, צְנָן, in der Niederung Juda's, Jos. 15, 37. — Zair, צָעִיר, 2 Kön. 8, 21., Stadt in Edom oder auf dem Wege dahin, durch welche König Joram von Juda gegen die Edomiter zog. — Die LXX. haben Σιώρ (צִיעוֹר); Movers, Chron. S. 218 und Ewald, Gesch. III, 1. S. 235 Note 1 halten es für gleich mit Zoar am Südende des todten Meeres. — Zaphon, צָפוֹן, gaditische Stadt im Jordanthale, Jos. 13, 27., die nördlichste der dort genannten Städte. Nach dem Talmud (s. Reland S. 308. 559) ist sie das spätere Amathus des Joseph. (Ant. XIII, 13, 5. XIV, 5, 4. Bell. jud. I, 4, 2. 3. 8, 5), das heutige ʿAmatâ bei Burckhardt S. 596 (nicht أمتة, Burckhardt, Robinson III. S. 920, sondern عمتا, Edrisi Syr. ed. Rosenmüller p. 8. Merâs II, 278) am Wâdi Modschib oder Adschlûn, und diese Annahme hat nichts Unwahrscheinliches. — Zareah (richtiger Zorʿah), צָרְעָה, gewöhnlich nur mit Esthaol zusammen erwähnt, zuerst zu Juda in der Niederung, Jos. 15, 33., nachher aber zu Dan, Jos. 19, 41. Richt. 13, 2. 25. 28, 2. 8. 11., Geburtsort Simson's, Richt. 13, 2. Es war eine der von Rehabeam befestigten Städte, 2 Chron. 11, 10., und nach dem Exil wieder von Judäern besetzt, Nehem. 11, 29. (an beiden Stellen Luth. Zarega). Ueber den Ursprung der beiden Städte als Töchterpflanzstädten von Kirjat Jearim gibt 1 Chron. 2, 53 eine Notiz, vgl. 4, 2. Hieronymus in Onom. u. Saara setzt sie 10 röm. Meilen nördlich von Eleutheropolis auf dem Wege nach Nikopolis. Jetzt Szerʿa (صرعه), auf dem nördl. Berge des Wâdi Szerai (s. Robins. II, 595. Neuere Forsch. S. 199 f.; Tobler, 3. Wanderg. S. 181 f. — Zareda, הַצְּרֵדָה, Stadt in Ephraim, Geburtsort des Königs Jerobeam I. von Israel, 1 Kön. 11, 26. Da es in Ephraim liegt, kann es nicht dieselbe mit Zaredata, צְרֵדָתָה, 2 Chr. 4, 17., wofür 1 Kön. 4, 12. Zarthan steht, seyn, wie Thenius, Kön. S. 34. gegen Bertheau, Richt. S. 124 f. richtig behauptet, obgleich er nachher wieder zu 1 Kön. 7, 46. S. 121 mit Bertheau beide identificirt. Letzteres ist vielmehr das Richt. 7, 22. erwähnte Zareratha, צְרֵרָתָה, wofür auch manche Handschriften sowie die Peschith, צרדתה lesen (s. Gesen. Thes. p. 1185). Umgekehrt hat die LXX. in 1 Kön. 11, 26. הצררה gelesen, denn sie geben Σαριρά, und dies צְרִירָה sucht Thenius zu 1 Kön. 12, 2. S. 178 f. als die wahre Lesart nachzuweisen. — Zarthan, צָרְתָן, Zarthana, צָרְתָנָה, wird Jos. 3, 16. 1 Kön. 4, 12. 7, 46. erwähnt und lag nach 1 Kön. 4, 12. in der Nähe von Bethsean. Van de Velde meint, der Name sey im heutigen Namen Karn Sartabeh (صرطبه, Robins. II, 479; Van de Velde II, 271, nach Lynch S. 156 „Horn des Rhinoceros") erhalten, auf dessen höchsten Gipfel sich Ruinen finden (Ritter XV, 453). Mir scheint diese Zusammenstellung sehr mißlich, denn schwerlich wird von Beisân und Karan Sartabeh gesagt werden können בֵּית שְׁאָן אֲשֶׁר אֵצֶל צָרְתָנָה 1 Kön. 4, 12.

Hiernach wäre vielmehr Zarthan südwestlich von Bethsean zu suchen, wahrscheinlich am nordöstlichen Abhange des Gilboagebirgszuges (s. Thenius, Könige S. 34.). — Zebaim, צְבָיִם, Esr. 2, 57. Neh. 7, 59., Ortsname, wobei Luther der LXX. (*Ἀσεβωεὶμ, Σαβαΐμ*) und Vulg. (Asbaim, Sabaim) folgt, während die neueren Ausleger es richtiger zum vorhergehenden Nom. propr. פֹּכֶרֶת ziehen und es mit diesem zusammen als Einen Namen auffassen (s. die Commentare). — Zeboim, צְבֹאִים, צְבִיִּם, eine der untergegangenen Städte der Pentapolis, 1 Mos. 10, 19. 14, 2. 5 Mos. 29, 22. Hos. 11, 8. Nicht zu verwechseln damit ist Zeboim, צְבֹעִים, Stadt in Benjamin, Nehem. 11, 34., in einem Thale (גֵּי הַצְּבֹעִים) 1 Sam. 13, 18. gelegen. — Zedad, צְדָד, Zedada, צְדָדָה mit He local., Ort auf der Nordgränze Palästina's, in der Gegend von Hamath, 4 Mos. 34, 8. Hesek. 47, 15. Robinson (III, 747 findet es in dem großen Dorfe Szadad (صدد), in der Wüste im Osten der Karavanenstraße von Damaskus wieder (vgl. Porter, Five years II. p. 354 sq.). — Zehnstädte, s. Dekapolis Bd. III. S. 325. — Zela, צֵלַע, Stadt in Benjamin, Begräbnißort der Familie Saul's, Jos. 18, 27. 2 Sam. 21, 14. — Zelzah, צֶלְצַח, Stadt in Benjamin, bei'm Grabe der Rahel, 1 Sam. 10, 2. Westlich von Rahel's Grab findet sich jetzt ein Ort Beit Dschâla (Robins. II, 574 ff.; Tobler, Topogr. II, 405—414. 3. Wanderung S. 96 ff.), mit welchem Wilson (Lands I, 401) u. A. es identificiren. Allein abgesehen davon, daß Tobler (a. a. O. S. 409) weder im Dorfe noch am Brunnen etwas Alterthümliches findet, so hat der Name بيت جالا weder mit צֵלַע noch mit צֶלְצַח etwas gemein, und ganz unstatthaft ist es auch, mit Van de Velde (Reise II. S. 58. Mem. S. 355) u. A. Zela und Zelzah gleichzustellen. Warum, wie Ewald, Gesch. II. S. 464 meint, בְּצֶלְצַח als Ortsname nicht in den Zusammenhang passen, sondern nach dem Vorgange der LXX. „in großer Eile" heißen soll, ist nicht recht einzusehen. — Zemaraim, צְמָרַיִם, Stadt Benjamins, Jos. 18, 22. Es ist wohl dieselbe Stadt, von welcher der „Berg Zemaraim", 2 Chron. 13, 14., der im Gebirge Ephraim und nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle südlich von Bethel lag (s. Ewald, Gesch. II, 180), den Namen hat. Grimm auf seiner Karte und der Recens. von Raumer's Palästina in Münch. Gel. Anz. 1836. S. 983 finden den Ort in der Ruine Khirbet es-Szamra (خربة الصمرة [s. Ritter XV. S. 465 f.]) im Jordanthale, nördlich von Jericho am Wâdi Abjad, bei welcher Annahme dann natürlich Stadt und Berg Zemaraim verschieden seyn müssen; allein jene Lage trifft schwerlich noch in die Gränzen Benjamin's (s. Keil zu Jos. S. 332). — Zenan, s. Zaanan. — Zephath, s. Horma. — Zephatha, s. u. Thäler. — Zer, צֵר, feste Stadt Naphthali's, Jos. 19, 35. — Zereda, Zerera, s. Zareda. — Zereth Sahar, צֶרֶת הַשַּׁחַר, Stadt Ruben's, Jos. 13, 19., wahrscheinlich in der Nähe des Nebo oder Pisga, unfern Hesbon im Westen, da auch die folgenden Städte in dieser Gegend sich befinden. Seetzen (II, 369) erwähnt ½ Stunde vom Ufer des Todten Meeres, südlich vom Wâdi Zerka Ma'in Ruinen Namens Sara, welche er für Zereth Sahar zu halten geneigt ist, wohl nicht mit Unrecht (vergl. Ritter Bd. XV. S. 574). — Ziddim, הַצִּדִּים, feste Stadt Naphthali's, Jos. 19, 35. — Zidon, s. Sidon. — Ziklag, צִקְלַג, Stadt im Südlande Juda's im philistäischen Gebiete, Jos. 15, 31. vergl. 1 Sam. 30, 14, dann an Simeon Jos. 19, 5. 1 Chron. 5 (4), 30 f. Sie blieb aber in den Händen der Philister, bis Achis, König von Gath sie David schenkte, 1 Sam. 27, 6., dessen Residenz sie wurde, 1 Sam. 30, 1 ff. 2 Sam. 2, 1. 4, 10. 1 Chron. 13 (12), 1. 20., bis er nach Saul's Tode von hier nach Hebron übersiedelte, 2 Sam. 2, 1. Nach dem Exil von Judäern besetzt, Neh. 11, 28. Das Onom. u. Siccelech *Σικελάγ* weiß von der Stadt schon weiter nichts, als was in der Bibel angegeben ist. In neuerer Zeit meint Rowlands bei Williams Holy City I. p. 465 Ziklag in den Ruinen von Sludsch oder Kâsludsch, welche nach den Angaben der Eingebornen östlich von Sepâta nach Khulasah zu liegen sollen, wieder zu finden, schwerlich lag aber Ziklag so weit südlich. Jeden=

falls lag es nach 1 Sam. 30, 9. nördlich vom „Bach Besor“. Ist dieser der Wâdi Scheriʿâh, so dürfte Van de Velde's Vermuthung, der Tell Scheriʿâh oder Tell Melaha möge die Lage Ziklag's bezeichnen, nicht ohne Grund seyn. — Zion, s. unter d. W. — Zior, צִיעֹר, Stadt im Gebirge Juda's, Jos. 15, 54., zunächst nach Hebron aufgeführt. Van de Velde (Mem. p. 355) vermuthet es in dem $2\frac{1}{2}$ Stunden nordöstlich von Hebron gelegenen Saʿîr; aber צִיעֹר und سعير (Robins. III. S. 863) haben bloß scheinbare Namenähnlichkeit. — Ziz, הַצִּיץ, 2 Chron. 20, 16. ist nicht, wie man nach Luther's Uebersetzung denken könnte, eine Ortschaft, sondern מַעֲלֵה הַצִּיץ, „Stiege Hazzîz“ (Blumenstiege?), einer der vom Todten Meere in der Gegend von Engedi aus nach der westlichen Höhe führenden Gebirgspässe. Ewald (Gesch. III, 1. S. 190 Anm.) meint, vielleicht habe sich der Name הַצִּיץ, LXX. Ἀσσεῖς, in dem des heutigen Wâdi Hasâsa erhalten, welchen Robinson (II, 482 ff.) als sich südlich von Thekoa hinziehend beschreibt, denn daß das ה darin vom Artikel komme, sey nicht nothwendig. Aber in حصاصه ist kein ה, sondern ein ח. — Zoar, s. u. d. W. — Zorʿah, s. Zarea. — Zuph, Land אֶרֶץ צוּף, 1 Sam. 9, 5., ist der Distrikt, in welchem Ramathaim Zophim, der Wohnort Samuel's lag, hängt also von der Bestimmung dieses Ortes ab (siehe Bd. XII. S. 515 f.).

Arnold.

Stämme Israel's. Das israelitische Volk, das Haus Jakob's oder Israel's zerfällt in zwölf Stämme, מַטּוֹת oder שְׁבָטִים (LXX φυλαί). Die beiden hebräischen Benennungen unterscheiden sich dadurch von einander, daß die erstere die Stämme zunächst nach ihrer genealogischen Beziehung als Volkszweige, die zweite — von der Bedeutung des שֵׁבֶט, Scepter ausgehend — dieselben als Corporationen und politische Mächte bezeichnet (s. Keil, Comment. zu Josua, Einl. S. XIX ff., auch Gusset im Lex. unter שֵׁבֶט). Die Zwölfzahl der Stämme will nach dem Alten Testament aus der Zahl der Söhne des Ahnherrn Jakob erklärt seyn, da diesem nach 1 Mos. Kap. 29 ff. sechs Söhne — Ruben, Simeon, Levi, Juda, Isaschar, Sebulon — von seiner Gattin Lea, von deren Magd Silpa zwei — Gad und Asser, ebenfalls zwei — Joseph und und Benjamin — von der jüngeren Gattin Rahel, endlich wieder zwei — Dan und Naphthali — von der Magd der letzteren, Bilha, geboren wurden. In der Genesis kommt eine Zwölfzahl von Stämmen in dem Völkerkreis, zu dem Israel gehört, auch sonst vor, indem 22, 20—24. dem Nahor 12 Söhne und zwar ebenfalls acht von der Gattin, 4 von der Kebse zugeschrieben werden, und ebenso nach 17, 20. 25, 13—16. die Ismaeliten in 12 Stämme zerfallen. Auch bei den von Esau ausgehenden Stämmen (36, 9 ff.) kommt, wenn man Amalek als bloßen Nebenstamm betrachtet, die Zwölfzahl heraus. Dagegen zerfallen die Joktaniden nach 10, 26—30. in 13 Stämme und ist bei den keturäischen Abrahamiden (25, 2 ff.) die Zwölfzahl nur herauszubringen, wenn man mit Bertheau (zu 1 Chron. 1, 32 ff.), Medan und Midian identificirend, statt 6 nur 5 Söhne der Ketura zählt und die 7 Enkel hinzurechnet. Da die Zwölftheilung bei den Aegyptern (s. Uhlemann, Thoth S. 107) und anderen alten Völkern mit den 12 Zeichen des Thierkreises und den 12 Monaten des Jahres zusammenhängt, als Uebertragung der Ordnung des himmlischen Staats auf die irdischen Verhältnisse, so hat man häufig die Stammeintheilung Israel's und der verwandten Völker ebendorther erklärt, wie denn schon Diod. Sic. fragment. lib. XL die 12 israelitischen Stämme mit den 12 Monaten combinirt. Im A. Test. selbst aber ist von einer anderen Ableitung, als der genealogischen, keine Spur, und man wird, wenn man die ethnographischen Angaben der Genesis genauer untersucht, eher auf die Vermuthung kommen, daß der Analogie der in Israel vorgefundenen Stämmezahl zu Liebe Nahor's, Ismael's und Esau's Nachkommenschaft so gruppirt wurde, daß ebenfalls die Zwölfzahl sich ergab (vgl. Knobel zu 1 Mos. 22, 20.).

Da Joseph in Ephraim und Manasse doppeltes Stammrecht erhielt (1 Mos. 48, 5.), so bildeten sich in Israel eigentlich 13 Stämme. Aber um der Sonderstellung willen, welche Levi einnimmt, wird doch die Zwölfzahl bewahrt, wie dies schon in der Lager=

ordnung während des Zuges durch die Wüste (4 Mos. Kap. 2. u. 10, 13 ff.) sich ausprägt. In der Mitte lagern zunächst um das heilige Zelt die Priester und die drei Geschlechter der Leviten, hierauf nach den vier Himmelsgegenden die 12 Stämme in vier Triaden, jede der letzteren mit einem Führerstamm an der Spitze. Die Triaden sind unter Berücksichtigung der mütterlichen Abstammung gebildet: 1) Juda, Isaschar, Sebulon; 2) Ruben, Simeon, Gad; 3) Ephraim, Manasse, Benjamin; 4) Dan, Asser, Naphthali. — Ebenso liegt, da Levi kein Stammgebiet erhält, der späteren Vertheilung des Landes die Zwölfzahl zu Grunde. Wo dagegen, wie in dem Segen des Jakob (1 Mos. Kap. 49.) und des Moses (5 Mos. Kap. 33.) Levi in einer Reihe mit den andern Stämmen aufgeführt wird, werden Ephraim und Manasse nur als ein Stamm, Joseph, gerechnet. So sind nach Ezech. Kap. 48., wo von der künftigen Austheilung des Landes gehandelt wird (V. 1—7. 23—28.) Ephraim und Manasse als 2 Stämme gezählt, wogegen, wo davon die Rede ist, daß die 12 Thore des neuen Jerusalem's nach den 12 Stämmen benannt werden sollen (V. 30—35.), Levi mitgezählt und darum Joseph nur als Ein Stamm aufgeführt wird. — In der Ordnung der Aufzählung der Stämme herrscht große Mannichfaltigkeit; doch pflegen die Söhne der Lea, entweder alle (1 Mos. Kap. 49. 4 Mos. 1, 5 ff. 1 Chron. 2, 1.), oder wenigstens die ältesten derselben an die Spitze gestellt zu werden. In Bezug auf das Rangverhältniß der Stämme aber wird durch den Segen Jakob's bestimmt, daß, da der älteste Sohn Ruben des Erstgeburtsrechts verlustig erklärt und den beiden nachfolgenden Söhnen Simeon und Levi die Aussicht auf abgesonderten Stammbesitz und ebendamit auf hervorragende politische Bedeutung genommen ist, auf Juda der theokratische Principat (die Würde des נָגִיד, 1 Chron. 5, 2.) ruhen soll, wogegen die בְּכוֹרָה, das in doppeltem Besitztheil bestehende Erbvorrecht des Erstgeborenen (5 Mos. 21, 17.) dem Joseph in den zwei von ihm ausgehenden Stämmen zufällt. Unter den letzteren geht nach 1 Mos. 48, 19 f. der Jüngere, Ephraim, dem Erstgeborenen, Manasse, vor.

Die Stämme gliedern sich weiter in Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת, LXX δῆμοι), diese in Familien oder Häuser (בָּתִּים, οἶκοι), zuletzt folgen die einzelnen Hauswirthe (גְּבָרִים) mit ihren Angehörigen (s. die deutlichste Stelle Jos. 7, 14. 17 f.). Die Unterabtheilungen der Geschlechter heißen auch (4 Mos. 1, 2. 18 u. s. f.) בֵּית אָבוֹת, ein Ausdruck, der nicht, wie von Clericus und Anderen geschehen ist, im Sinne von domus patrum, sondern als Plural von dem verhältnißmäßig selten vorkommenden Singular בֵּית אָב zu fassen ist. Dieser Plural ist nach der Weise von בֵּית בָּמוֹת, Höhenhäuser (2 Kön. 17, 29. 32.) gebildet (s. Ewald, ausf. Lehrb. §. 270, c.). Statt בֵּית אָבוֹת wird, wenn רָאשֵׁי voransteht, auch kürzer אָבוֹת gesetzt (4 Mos. 36, 1. 1 Chr. 7, 11., vergl. mit V. 9. 8, 10. 13 u. s. w.). Neben dieser aus den angeführten und anderen Stellen, wie 1 Chron. 7, 7. 40. unzweifelhaft sich ergebenden Bedeutung soll nach gewöhnlicher Ansicht (s. z. B. Knobel zu 2 Mos. 6, 14.) בֵּית אָבוֹת theils in weiterer Bedeutung von den ganzen Stämmen (4 Mos. 17, 17. Jos. 22, 14.), theils auch in engerer Bedeutung von minder umfassenden verwandtschaftlichen Gemeinschaften stehen, wie auch מִשְׁפָּחָה öfters in weiterer, und dagegen שֵׁבֶט (4 Mos. 4, 18. Richt. 20, 12.) in engerer Bedeutung gebraucht wird. Das Richtige aber ist wohl, daß in den hierher gezogenen Stellen בֵּית אָב vielmehr das an der Spitze eines Stammes, eines Geschlechts oder einer Familie stehende Haus des Erstgeborenen bezeichnet (s. z. B. 4 Mos. 3, 24. 30. 35.). Nach Keil, der (bibl. Archäol. II, 201 ff.) diesen Gegenstand am gründlichsten behandelt hat, wäre dies sogar die Grundbedeutung des Ausdrucks und wäre der technische Gebrauch desselben für die einzelnen Abtheilungen der Geschlechter erst später hieraus geflossen. — Für die Mischpachoth wird auch zuweilen der Ausdruck אֲלָפִים, Tausende, gesetzt, s. besonders 1 Sam. 10, 19., vgl. mit V. 21. Vermuthlich entstand diese Bezeichnung daher, daß Moses, als er (2 Mos. 18, 25.) das Volk zum Behuf der Rechtspflege nach Tausenden, Hunderten u. s. w. abtheilte, sich so viel möglich an die natürliche Gliederung der Stämme angeschlossen haben wird. Zur Erlau-

gung des Ranges eines Geschlechtes oder Vaterhauses war wohl eine gewisse Anzahl von Köpfen erforderlich; denn 1 Chron. 23, 11. wird in Bezug auf zwei Descendenten eines levitischen Geschlechts gesagt, sie seyen wegen geringer Kinderzahl zu einem Vaterhaus vereinigt worden; vgl. auch Mich. 5, 1. Die Zahl von 1000 wehrfähigen Männern mag das Minimum des Umfangs eines Geschlechts gewesen seyn. Uebrigens müssen bei der 4 Mos. Kap. 26. berichteten Volkszählung, bei der das Volk (nach Abrechnung des nicht gemusterten Stammes Levi) in 57 Geschlechter zerfiel, diese einen viel bedeutenderen Umfang gehabt haben, indem z. B. Juda (Vers 20 ff.) in fünf Geschlechtern 76,500 Männer über 20 Jahre zählte, und der nach Juda stärkste Stamm Dan mit 64,400 Köpfen (V. 42 ff.) von Dan's einzigem Sohne aus (vgl. 1 Mos. 46, 23.) gar nur Ein Geschlecht bildete. Auch in dem kleinsten Stamm Simeon (V. 12 ff.) fallen, indem die Zahl von 22,200 Köpfen sich auf fünf Geschlechter vertheilt, auf ein Geschlecht noch durchschnittlich über 4000 wehrfähige Männer. — Die Gliederung des Volkes hatte sich zunächst so gebildet, daß wie die Stämme von den Söhnen Jakob's, so die Geschlechter von den Enkeln desselben, die Vaterhäuser von den Urenkeln ausgingen. Indessen lag es in der Natur der Sache, daß im Fortschritt der Zeit dieses Grundverhältniß mannichfach sich modificirte. Einzelne Geschlechter verschwanden, während aus anderen neue sich bildeten, wobei ein festes Princip nicht nachweisbar ist, vielmehr sehr verschiedene Umstände einwirken konnten. Einige Beispiele mögen zur Erläuterung der Sache genügen. Von Levi bilden nicht die drei Söhne des Ahnherrn, Kahath, Gerson und Merari, sondern nach 4 Mos. 3, 17 ff. 1 Chron. 6, 1—8. die acht Enkel die Mischpachoth des Stammes. Daneben aber zweigen sich von Amram durch Aaron die Priestergeschlechter ab (vergl. die Bemerkung 1 Chron. 23, 13.), und 4 Mos. 26, 58. wird ein levitisches Geschlecht der Korachiter erwähnt, das entweder an die Stelle von Jizhar getreten war oder sich von demselben abgezweigt hatte. — Juda hatte fünf Söhne, Ger, Onan, Schela, Perez und Serah; da Ger und Onan ohne Nachkommenschaft gestorben seyn müssen, so würden sich hiernach nur drei Geschlechter gebildet haben. Demungeachtet erscheint wieder die Fünfzahl in 4 Mos. 26, 20., indem dem Geschlechte des Perez von zwei Söhnen desselben, Hezron und Hamul, zwei neue Geschlechter sich zur Seite stellen. Merkwürdigerweise nun erscheinen 1 Chr. 4, 1. abermals fünf Geschlechter Juda's, benannt nach Perez dem Sohne, Hezron dem Enkel, Karmi (durch Serah Jos. 7, 1.) dem Urenkel, Hur (durch Hezron und Kaleb 1 Chron. 2, 18 f.) dem Ururenkel, Schobal (als dem Sohne Hur's, s. 1 Chr. 2, 50. u. Bertheau zu d. St.) dem Urururenkel Juda's. Diese fünf werden, da sie zur Zeit der Abfassung der Liste die Hauptgeschlechter Juda's gebildet haben mögen, als Söhne Juda's bezeichnet. Dagegen erscheint nun V. 2—20. eine Zwölfzahl von Geschlechtern Juda's (s. Bertheau z. d. Stelle) und werden Vers 21.—23. auch noch Nachkommen von dem im Vorhergehenden nicht erwähnten Sohne Juda's, Schela, aufgeführt. Aus dem Angeführten läßt sich vermuthen, daß man bei der Gliederung der Geschlechter gewisse Zahlen festzuhalten liebte, wie ja überhaupt das Bestreben, gewisse Zahlen zu gewinnen, auf die Gestaltung der Genealogieen eingewirkt hat (vgl. Bertheau, Comm. zu Chron. S. 9 ff.). Wie in die Verzeichnisse der Geschlechter auch geographische Verhältnisse hineingetragen wurden, wird noch weiter unten zur Sprache kommen. In manchen Fällen aber ist das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Aufzählungen der Geschlechter zu einander stehen, nicht in's Reine zu bringen. Z. B. von Benjamin werden 4 Mos. 26, 38—41. sieben Geschlechter aufgezählt, von denen fünf auf Söhne, zwei auf Enkel des Stammvaters zurückgeführt werden. In 1 Mos. 46, 21. werden diese zwei Enkel unter den Söhnen Benjamin's aufgeführt; außerdem sind aber dort noch drei Söhne genannt, Becher, Gera und Ros, die unter den Geschlechtern in 4 Mos. Kap. 26. nicht vertreten sind Dagegen theilt sich nach 1 Chron. 7, 6 ff. Benjamin in drei Aeste, deren einer Bela in beiden älteren Verzeichnissen, Becher dagegen, wie gesagt, in 4 Mos. Kap. 26. nicht erwähnt ist, der

dritte, Jediael, sonst als Sohn Benjamin's gar nicht vorkommt. Wieder in 1 Chr. 8, 1 f. hat Benjamin fünf Geschlechter mit Namen, von denen nur die zwei ersten oder, wenn als dritter אֲחִירָם gelesen wird, nur drei in 4 Mos. Kap. 26. erscheinen. Das benjaminitische Geschlecht Matri, aus dem nach 1 Sam. 10, 20. Saul stammte, wird weder im Pentateuch, noch in der Chronik erwähnt.

An der Spitze der Stämme stehen Fürsten (נְשִׂיאִים, 2 Mos. 34, 31. 4 Mos. 1, 16. 44. 7, 12. u. a.), auch Häupter der Stämme (רָאשִׁים, 4 Mos. 30, 2. 5 Mos, 5. 20.) genannt. Auf sie folgen die Häupter der Geschlechter und Vaterhäuser; doch wird auch von den letzteren 4 Mos. 3, 24. 30. u. a. der Ausdruck נָשִׂיא gebraucht, wie andererseits unter den רָאשֵׁי אָבוֹת die Stammhäupter aller Stufen befaßt seyn können. Daß diese Vorstände der Stämme, Geschlechter und Familien ihre Stellung vermöge des Erstgeburtsrechts hatten, ist nicht zu bezweifeln. Gestritten wird nur darüber, wie das Verhältniß derselben zu den Aeltesten (זְקֵנִים) zu denken sey, indem nach der einen Ansicht beide identisch waren oder genauer die Aeltesten aus den Rasche aboth genommen wurden, nach der andern Ansicht (so Winer im bibl. Real-Wörterb.; Kurtz, Geschichte des A. B. II, 33) beide zu unterscheiden sind und die Aeltesten im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter gewissermaßen den persönlichen oder Verdienstadel des Volkes bildeten. Für die erstere Ansicht spricht entschieden der Umstand, daß wenn Moses nach den einen Stellen (2 Mos. 3, 16. 18. 4, 29. 12, 21. 17, 5. 19, 7. 4 Mos. 16, 25. 5 Mos. 27, 1.) mit den Aeltesten des Volks verhandelt, nach den andern (2 Mos. 16, 22. 4 Mos. 32, 2. 36, 1.) mit den Fürsten der Gemeinden, den Rasche aboth, keine Spur davon sich findet, daß dies verschiedene Volksvertretungen gewesen wären. Daß auch Stellen, wie 5 Mos. 5, 20. 29, 9. 1 Kön. 8, 1. 3. nicht auf einen Unterschied beider führen, sondern auf das Gegentheil, darüber s. Keil a. a. O. S. 219.

Diese Stammverfassung, die schon während des Aufenthaltes des Volkes in Aegypten sich gebildet hatte, wurde von Moses nicht aufgelöst, vielmehr in die theokratische Ordnung aufgenommen. Das Bundesvolk soll seinen normalen Bestand eben in der Zwölfzahl seiner Stämme haben, weßhalb es Richt. 21, 17. als ein um jeden Preis zu vermeidendes Unglück betrachtet wird, daß ein Stamm aus Israel verschwinden sollte. Jeder Israelite ist Bürger der Theokratie eben nur als Angehöriger eines der Geschlechter der 12 Stämme; daher die Bedeutung der Geschlechtsregister. Das mosaische Recht enthält eine Reihe von Bestimmungen, welche auf die Wahrung der Integrität der Geschlechter und der Familien abzwecken, indem namentlich jeder Familie in dem ihr zugewiesenen, nie auf die Dauer zu veräußernden Erbgute eine gesicherte Basis ihres Bestandes verliehen wird. Es sind in der Theokratie, wie Baumgarten, (Gesch. Jesu S. 88 f.) treffend bemerkt hat, beide Einseitigkeiten überwunden, die einer Stammverfassung, bei der es die Stämme niemals zu einem staatlichen Gemeinwesen bringen oder auch auf der Stufe der bloßen Horde verharren, und der einer Staatsform, in welcher das Leben des Hauses und eben damit ein wesentliches Stück menschlicher Bestimmung dem Staatszweck zum Opfer gebracht wird. „In Israel beweist sich die göttliche Leitung darin, daß beide Formen, das Haus und das Reich, von vorn herein so angelegt sind, daß sie sich gegenseitig durchdringen und einschließen." — Auch die Stammhäupter oder Aeltesten werden, wenn sie gleich zunächst keine theokratische Behörde, vielmehr, wie bereits bemerkt wurde, die Vertretung des Volks vor Jehovah (die קְרִיאֵי הָעֵדָה 4 Mos. 1 16. vgl. 16, 2.) bilden, in den Dienst der Theokratie gezogen. Aus ihnen wurden nach 5 Mos. 1, 15. die Richter berufen; aus ihnen wird nach 4 Mos. 11, 16 ff. der Ausschuß der Siebenzig gebildet, der dem Moses in der Leitung des Volkes zur Seite stehen soll; zwölf derselben werden mit der Volkszählung beauftragt (4 Mos. 1, 4. 16.), ebenso viele zur Auskundschaftung des heiligen Landes abgeordnet (13, 2 ff.), endlich werden auch in den zur Vertheilung des Landes gebildeten Ausschuß zwölf Stammfürsten berufen (34, 18 ff.).

Nachdem die Eroberung des Landes beendigt war, wurde die Vertheilung desselben so vollzogen, daß nicht bloß die Stammgebiete abgegränzt, sondern auch innerhalb dieser den Geschlechtern bestimmte Antheile an Grund und Boden zugewiesen wurden. (Daher das regelmäßig wiederkehrende לְמִשְׁפְּחוֹתָם in der Vertheilungsurkunde Jos. Kap. 18 f.). Ebenso werden auch die Beth aboth so viel möglich lokal abgegränzt worden seyn, wofür manche Angaben in den Genealogieen des I. Bds. der Chronik Zeugniß ablegen. So wohnten die durch die Bande des Blutes nächst Verbundenen zusammen; alle socialen Interessen wurden zunächst Familiensache; wie sich sogar die Geschlechter auch zu gewerblichen Genossenschaften gestalten konnten, zeigen die merkwürdigen Notizen 1 Chron. 4, 14. 21. 23. Auf die bedeutenderen Städte, welche Hauptorte der Geschlechter waren, wurde nun die Benennung אֲלָפִים (Mich. 5, 1.) selbst übergetragen. Hieraus erklärt es sich, daß dann weiter die Städte selbst personificirt den Geschlechtsregistern eingereiht werden konnten und die lokale Abhängigkeit als genealogische Descendenz dargestellt wurde (s. besonders 1 Chron. 2, 42 ff. und Bertheau z. d. St., 4, 4 ff. u. a.). — Auf solcher Grundlage befestigt konnte nun die Stammverfassung alle Stürme der folgenden Jahrhunderte überdauern; dieselbe begünstigte freilich auch, wenn es an kräftiger Handhabung der theokratischen Ordnung fehlte, die Geltendmachung der Partikularinteressen auf Kosten der nationalen Sache. So namentlich in der Richterzeit, in der nicht einmal die hereinbrechenden Drangsale, weil sie in der Regel nur einen Theil des Volkes trafen, die Stämme aus ihrer Vereinzelung zu reißen und zu einer gemeinschaftlichen nationalen Unternehmung zu vereinigen im Stande waren; wie denn das Lied der Debora Richt. 5, 15—17. mit scharfen Worten die selbstsüchtige Schlaffheit einiger Stämme rügt. Dabei zeigt sich der bereits in der verschiedenen mütterlichen Abstammung vorgebildete Gegensatz von Joseph, näher Ephraim und Juda, fortwährend wirksam. Er trat in der ersten Reichsspaltung, als David und Isboseth einander gegenüber standen, zuerst offen hervor, und machte sich später unter David abermals bei dem 2 Sam. 19, 9 ff. erzählten Vorgange geltend. Um so leichter vollzog sich später die bleibende Trennung in zwei Reiche. — Schwierig ist aber die genauere Beantwortung der Frage, welche zehn Stämme das Reich Israel gebildet haben. Da Levi, das ja bei der politischen Eintheilung des Volkes nicht in Betracht kommt, nicht gezählt wird, so glaubt man gewöhnlich nach 1 Kön. 12, 21. 2 Chron. 11, 3. 10. 23. Benjamin zu Juda rechnen zu müssen. Dann aber müßte Simeon zum nördlichen Reiche gezählt werden, dessen Stammgebiet doch nach Jos. 19, 1—9. innerhalb des Gebietes von Juda lag, wie denn die simeonitische Stadt Beerseba 1 Kön. 19, 3. ausdrücklich zu Juda gerechnet wird. Wenn 2 Chron. 15, 9. 34, 6. Simeoniten als zum nördlichen Reiche gehörig erwähnt werden, müssen es solche seyn, die sich außerhalb ihres Stammgebietes angesiedelt hatten (wie auch nach 1 Chron. 4, 39 ff. Simeoniten durch Ueberbevölkerung genöthigt wurden, andere Wohnsitze zu suchen.) Auf der andern Seite erscheinen Hauptorte des benjaminitischen Stammgebiets, Bethel, Gilgal, Jericho als Städte des nördlichen Reichs, ja das nur 2 Stunden nördlich von Jerusalem gelegene Rama wurde eine Gränzfestung desselben (1 Kön. 15, 17. 21.). Auch hatte Benjamin vermöge ursprünglicher Zusammengehörigkeit sich immer eng an Joseph angeschlossen; es war, als der Stamm, zu dem Saul gehörte, bei der früheren Spaltung des Staates auf der Seite der David gegenüberstehenden Stämme gewesen, ja noch später war nach 2 Sam. 20, 1. von Benjamin eine Empörung ausgegangen. Und so erscheint später in dem wahrscheinlich auf die Wegführung des nördlichen Reiches sich beziehenden Ps. 80. in V. 3. Benjamin in der Mitte zwischen Ephraim und Manasse (s. Hengstenberg zu d. St.). Hiernach wird, wenn auch der südliche starkbevölkerte Theil des benjam. Gebietes mit dem Reich Juda verschmolzen blieb, doch Benjamin als Stamm zu den zehn des nördl. Reichs gezählt werden müssen. Zu Juda gehörte aber auch ein Theil des Stammes Dan, wie aus 2 Chron. 11, 10. 28. 18. erhellt, wo ein paar danitische Städte als judäische aufgeführt werden. Unter den 1 Kön. 12, 17. erwähnten Israeliten, die

in den Städten Juda's als Rehabeam's Unterthanen wohnten, waren wahrscheinlich auch noch Angehörige anderer Stämme, weßhalb es Vers 23. von dem Heere Rehabeam's heißt: „das ganze Haus Juda und Benjamin und das übrige Volk." Weil aber doch außer Juda kein ganzer Stamm zum südlichen Reiche gehörte, konnte wieder 1 Kön. 11, 13. 32. 36. gesagt werden, daß das Haus David's nur Einen Stamm behalten solle. (Höchst unnatürlich ist es, wenn Hupfeld zu Psalm 80. in den zuletzt angeführten Stellen unter dem einen Stamm Benjamin verstehen will, den nämlich David's Haus außer Juda behalten solle.) — Mit Delitzsch (Comm. z. d. Psalmen Bd. I. S. 611) die Zehnzahl der Stämme des nördlichen Reichs dadurch herauszubringen, daß der Stamm Manasse doppelt gezählt wird, ist keine Berechtigung vorhanden.

Für die Prophetie bildet die Wiedervereinigung der zwölf Stämme unter Einem Haupte ein wesentliches Stück des künftigen Heils (Hos. 2, 1. Ezech. 37, 22.); indem aber die Wiederbringung der Stämme als solcher (so besonders Ezech. Kap. 47 f.) geweissagt wird, wird ihr Fortbestand selbstverständlich vorausgesetzt. Dieser ist auch für die nächstfolgenden Jahrhunderte geschichtlich verbürgt; (vergl. in Betreff der Stämme des nördlichen Reichs 1 Chron. 5, 26. am Ende; Jos. Ant. XI, 5. §. 2.). Auch die Stammverfassung dauerte in der Gola fort, denn es werden noch Jer. 29, 1. Ezech. 14, 1. 20, 1. die Aeltesten des Volkes erwähnt, und ebenso treten unter den aus dem Exil Zurückkehrenden sogleich wieder die Rasche-aboth hervor (Esr. 2, 68. 4, 2.), aus denen nun die Obersten (שָׂרִים) und Aeltesten (Esr. 5, 9. 6, 7. 10, 8. Neh. 10, 1.) hervorgingen. — An der Rückkehr betheiligten sich übrigens außer Priestern und Leviten größtentheils nur Angehörige des Stammes Juda und mit ihnen verbundene Benjaminiten (s. Neh. Kap. 11.). Hatte ja doch die Trennung von Juda und Israel, da beide nach verschiedenen Landstrichen deportirt worden waren, auch im Exil bestanden. Wenn aber schon vor dem Exil vermöge der oben erwähnten Verhältnisse, sowie dadurch, daß manche Bürger der nördlichen Stämme sich in das Reich Juda übersiedelten (vergl. 2 Chron. 15, 9.), in dem letzteren gewissermaßen eine Vertretung des ganzen Israel stattfand, so darf dies auch bei den nachexilischen Juden vorausgesetzt werden. Daß sich die Zurückgekehrten selbst als Repräsentanten aller Stämme betrachteten, zeigt die Darbringung der 12 Böcke zum Sündopfer für ganz Israel bei der Einweihung des Tempels (Esr. 6, 17.), sowie der Opferakt der mit Esra Heraufgezogenen (8, 35.). Auch die Zwölfzahl der Häupter, welche, den Serubabel und Josua eingerechnet, an der Spitze des ersten Zuges standen (Nehem. 7, 7., woraus Esr. 2, 2. zu ergänzen ist; griech. Esr. 5, 8.) dürfte aus dieser Rücksicht zu erklären seyn. — Wie in der neugesammelten Gemeinde auf Nachweisung der Reinheit israelitischer Abstammung gehalten wurde, erhellt aus Esr. 2, 59 ff.; doch hatte der Mangel an genealogischer Legitimation nur für die Priester die Suspension der priesterlichen Rechte zur Folge; im Uebrigen wird nicht gesagt, daß solche, die „ihre Vaterhäuser und ihren Samen, ob sie aus Israel wären", nicht anzeigen konnten, aus der Gemeinde ausgeschlossen worden seyen. Befanden sich doch noch Esr. 6, 21. Nehem. 10, 29. auch Proselyten, „die sich abgesondert von der Unreinigkeit der Heiden, um Jehovah zu suchen", in der Kolonie. Daß man übrigens fortwährend darauf bedacht war, den Stammunterschied festzuhalten, zeigt die Bevölkerungsliste aus Nehemia's Zeit (Nehem. Kap. 11.). Sie verzeichnet aber nur die Angehörigen von Juda, Benjamin und Levi; die Uebrigen werden unter dem unbestimmten Ausdruck שְׁאָר יִשְׂרָאֵל zusammengefaßt; es mochten vorzugsweise von Angehörigen der zehn Stämme die Geschlechtsregister verloren gegangen seyn. Doch wird noch im N. Test. Luk. 2, 36. eine Frau aus dem Stamm Asser erwähnt. — Wenn auch die Fortführung der Stammbäume in den folgenden Jahrhunderten eine besondere Bedeutung nur für die Priester- und Levitengeschlechter hatte, so lag doch auch für die anderen Juden in der Bewahrung der Kenntniß ihrer Stammesangehörigkeit gewissermaßen eine Legitimation des israelitischen Geburtsadels. Darum war es ein auf Demüthigung des jüdischen Stolzes wohlberechnetes Mittel, wenn, wie Eusebius (Kir-

chen-Gesch. I, 7), berichtet, Herodes die öffentlich aufbewahrten Geschlechtsregister verbrennen ließ, eine Angabe, gegen deren Richtigkeit man freilich nicht bloß das Schweigen des Josephus, sondern auch den Umstand geltend machen kann, daß Josephus in seiner Lebensbeschreibung (§. 1.) seinen Stammbaum aus öffentlichen Dokumenten geschöpft zu haben versichert. Wie es sich hiermit verhalten möge, so haben doch jedenfalls, was übrigens auch an der angeführten Stelle des Eusebius behauptet wird, manche jüdische Familien ihren Stammbaum selbst noch für spätere Zeiten bewahrt. — Darüber, daß auch im Neuen Test. noch die Zwölfzahl der Stämme Typus des Bundesvolkes bleibt (Apg. 26, 7. Offb. 7, 4 ff.), welchem die Zwölfzahl der Apostel entspricht, vergleiche den Art. „Volk Gottes". Oehler.

Stände Christi, s. Stand Christi, doppelter.

Stäudlin, Karl Friedrich, Göttingischer Theologe von 1790 bis 1826, wurde am 25. Juli 1764 zu Stuttgart, wo sein Vater Regierungsrath war, geboren. Anfangs nicht zum theologischen Studium bestimmt, wurde er, wie Spittler, nicht in einem der niederen württembergischen Klöster, sondern auf dem Gymnasium zu Stuttgart zur Universität vorbereitet. Dann brachte er fünf Jahre, von 1779—1784, im theologischen Stifte zu Tübingen zu, wo Storr und Schnurrer seine vornehmsten Lehrer waren. Von 1786 bis 1790 begleitete er Zöglinge auf Reisen durch Frankreich, England und die Schweiz, verlebte im Waadtlande zwei Jahre und fast ein Jahr in England. Auf Storr's Empfehlung wurde er durch Spittler und Koppe 1790 von London in eine ordentliche Professur der Theologie nach Göttingen berufen, und in diesem Amte ist er von da an noch 36 Jahre bis an seinen Tod am 3. Juli 1826 geblieben. Als Docent war er unter den damals nach Göttingen berufenen Schwaben wohl der am wenigsten begabte, und besonders in seinen letzten Jahren waren seine eintönig vorgetragenen Diktate wenig anregend. Aber seine sehr zahlreichen Schriften zeigen seine große Belesenheit und seinen ungemeinen Fleiß als gelehrter Sammler, doch nicht ohne ein lebhaftes spekulatives und apologetisches Interesse. Seinen dogmatischen Standpunkt bezeichnet er selbst in dem Schlußworte seiner letzten in seinem Todesjahre 1826 erschienenen Schrift „Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus" S. 468 mit den Worten: „Ich bekenne offen und freimüthig, daß mir das Christenthum nur als vereinigter Rationalismus und Supernaturalismus begründet und haltbar zu seyn scheint; es dringt auf den Gebrauch der Vernunft und aller unserer Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demüthigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche durch den Sohn Gottes geschehene Offenbarung." In der Dogmatik, welche er dreimal, Göttingen 1801, 1809 und 1822 bearbeitete, „bin ich," sagt er in seiner kurzen Selbstbiographie, „niemals den Grundsätzen der kritischen Philosophie gefolgt, ich habe sie vielmehr ausdrücklich für unzureichend zur Begründung der Religion erklärt." Nicht dasselbe gilt anfangs von seiner Behandlung der christlichen Moral; über seine erste Bearbeitung derselben („Grundriß der Tugend- und Religionslehre", Gött. 1798—1800, in 2 Bdn.) sagt er a. a. O.: „In der Tugendlehre folgte ich vorzugsweise den Grundsätzen der kritischen Philosophie; aber ich schrieb ihr allerdings eine zu hohe Autorität zu, und ließ Jesu und seiner Moral eben deswegen nicht die ihnen gebührende Ehre widerfahren; später habe ich gesehen, daß die kritische Moralphilosophie einseitig ist, daß man das Christenthum entweder ganz aufgeben oder ihm ein höheres Ansehen zugestehen muß, als ich gethan hatte." So habe er schon in seinen „Grundsätzen der Moral" vom J. 1800 „manches berichtigt und weggewischt, was in dem früheren Lehrbuche Anstoß erregt habe;" noch mehr in seiner „philosophischen und biblischen Moral" vom J. 1805; und „im neuen Lehrbuche der Moral für Theologen vom J. 1815 (2te Aufl. 1817, 3te Aufl. 1825) „habe er offen erklärt, daß er ein absolut höchstes Princip der Moral nicht anerkenne, und die Wahrheit und Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu auch in ihren positiven und historischen Theilen gerettet." Die sich aufdrängende modale Verschiedenheit von Spe-

kulation und Empirie, von Philosophie und Geschichte, die Anerkennung, wie sehr es neben der ersteren auch noch der letzteren für die religiöse Zuversicht und den Frieden des Menschen bedürfe, war wohl das Ausschlaggebende bei dieser Veränderung gewesen, welche Stäudlin aber niemals bis zu roher Herabsetzung der Philosophie von dieser abfallen ließ; freut er sich doch noch in einer ebenfalls in seinem Todesjahre herausgegebenen Schrift: „Lehrbuch der praktischen Einleitung in alle Bücher der heil. Schrift" (Gött. 1826) eines vorangestellten Wortes von Göthe zum Lobe der Bibel „nicht etwa nur eines Volksbuches, sondern des Buches der Völker", worin „der geschichtliche Vortrag mit dem Lehrvortrage dergestalt innig verknüpft sey, daß einer dem andern auf- und nachhelfe, wie vielleicht in keinem andern Buche." Daneben hat Stäudlin für die Geschichte der Moral eine größere Menge von Schriften geliefert, als wohl irgend ein anderer Schriftsteller: „Geschichte der Sittenlehre Jesu" in 4 Bdn. 1799—1822, noch unvollendet; bloß für die letzten Jahrhunderte: „Geschichte der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften", 1808; außerdem: „Geschichte der philosophischen, hebräischen und christlichen Moral", Hannov. 1806 und „Geschichte der Moralphilosophie", das. 1822; dazu noch sieben Monographieen: „Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Sittlichkeit des Schauspiels, vom Selbstmorde, vom Eide, vom Gebete, vom Gewissen, von der Ehe, von der Freundschaft, Gött. 1823—26; auch seine erste größere Schrift: „Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion„, Leipz. 1794, in 2 Bdn., und seine letzte, die Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, Gött. 1826, schließt sich diesen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie und der Dogmen an. Die Kirchengeschichte hat er nicht nur mehrmals in einem Lehrbuche (Hannov. 1806, 4te Ausg. 1825) bearbeitet, sondern auch weitere Beiträge dazu gegeben in seiner Kirchengeschichte von Großbritannien, Gött. 1819, in 2 Bdn., in seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Götting. 1804, 2 Bde., und in vielen lateinischen und deutschen Abhandlungen, welche entweder einzeln oder in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften erschienen sind; die letzteren sind: göttingische Bibliothek der neuesten theol. Lit. 1794—1801, 5 Bde.; Beiträge zur Philos. und Gesch. der Religions- und Sittenlehre, Lübeck 1797—99, 5 Bde.; Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, Hannov. 1801—6, 4 Bde.; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, zusammen mit Tzschirner, Leipz. 1813—22, 5 Bde. und kirchenhistorisches Archiv, zusammen mit Tzschirner und Vater, Halle 1823—26, 4 Bde. Auch in seiner theologischen Encyklopädie und Methodologie, Hannov. 1821, ist die aufgenommene Uebersicht über die Geschichte der einzelnen theologischen Wissenschaften das Wichtigste. Bloß für die letzten Jahrhunderte hatte er dieselbe schon früher ausführlicher für die große Göttingische Geschichte der Wissenschaften „seit der Ausbreitung der alten Literatur", Götting. 1810 u. 11 in 2 Bdn. bearbeitet. Aus seinem Nachlasse erschien noch die „Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, Hannover 1827. Bei der Menge dieser Schriften und der darin ausgebreiteten Belesenheit ist auf Form und Darstellung nicht gerade viel Mühe verwandt. Aber „Einfalt und Gradheit im Umgange und Urtheil", dazu „eine seltene Anspruchslosigkeit und Liebe zum Frieden, und tiefes und theilnehmendes Religionsgefühl" wird von seinem einsichtsvollen Leichenprediger auch dem Karakter Stäudlin's nachgerühmt, und rastlos arbeitsam blieb er fast bis zum Tage seines Todes. Am 1. Juli 1826 hielt er noch seine Vorlesungen; am 4ten schrieb er noch die letzte Seite einer Abhandlung über die hebräische Poesie, am 5ten früh um 5 Uhr starb er in seinem 65. Jahre.

Seine Selbstbiographie ist mit Zusätzen und mit Ruperti's Leichenpredigt, auch mit einem fast vollständigen Schriftenverzeichniß herausgegeben von J. T. Hemsen, Göttingen 1826. Henke.

Staffortisches Buch. Es ist merkwürdig für alle Zeit, es gehört wesentlich zu dem Bilde des vielbewegten sechszehnten Jahrhunderts, namentlich in Deutschland und besonders in dessen Südwesten, daß, während in Baden-Baden die Schwankungen

zwischen Augsburg und Rom fortlaufen, aber unter dem Einflusse des Jesuitismus immer zu Gunsten Roms enden, gleichzeitig in Baden-Durlach die deutsche Reformation zwar Stand hält, aber — von den drei Söhnen des Markgrafen Karl II. († 1577) allein der jüngste, Georg Friedrich († 1638), der Kirche der lutherischen Reformation, zu welcher der Vater sich bekennt, treu geblieben ist, während der mittelste, Jakob († 1590) zur römischen Kirche zurücktrat, wovon ihn weder das Religionsgespräch zu Baden (1589) noch das nachfolgende theologische Colloquium zu Emmendingen (1590) hatte zurückbringen können, — und der älteste, Ernst Friedrich († 1604), in der reformirten Kirche die bisher vermißte innere Beruhigung suchte und zu finden meinte (vgl. Pistorius, XI. S. 695 f.). Zur Rechtfertigung dieses letzten Uebertritts war das sogenannte Staffortische Buch bestimmt, dessen Titel eine kurze Geschichte davon enthält. Der Titel lautet im Auszuge: „Christliches Bedenken und „erhebliche wohlfundirte Motiven des Durchl. p. Markgrafen zu Baden p. Herrn Ernst „Friedrich, welche Ihre F. Gn. bis dahero von der Subscription der Formulae „Concordiae abgehalten, auch nachmalen, dieselbe zu unterschreiben, Bedenkens haben. „Sammt Ihrer F. Gn. Confession und Bekenntniß über etliche von den evangelischen „Theologen erweckte streitige Artikel. An dem auch Durchl. p. Fürsten und Herrn, Sr. „F. Gn. geliebten Herrn Bruder und Gevattern, Herrn Georg Friedrich, Markgrafen „pp. Außer den in vorgesetztem Schreiben oder Epistel, anstatt der Präfation, einge„wandten Ursachen, getreuer brüderlicher Wohlmeinung, selbsten verfaßt und in Druck „verfertigt. Gedruckt in Ihrer F. Gn. Schloß Staffort. MDXCIX. in 4." Das Buch eifert vom Anfang bis zum Ende nicht allein gegen die Concordienformel, sondern auch gegen das gesammte Concordienbuch. Es beginnt mit einer wohlgemeinten, an den geliebten Bruder gerichteten, „in unserm Schloß Carlsburg am 15. Februar 1599" verfaßten Vorrede. Darauf folgt eine buchstäblich genaue Collation der dem Concordienbuche einverleibten Augustana mit dem Autographo. Unter dem letzteren ist der auf dem Naumburger Fürstentage im Jahre 1561 am 1. Februar unterzeichnete, auch von dem Markgrafen Karl II., dem Vater der drei Brüder, vollzogene Text zu verstehen. Die Vergleichung dient zur Nachweisung einiger geringer Abweichungen im Ausdrucke. Darauf folgt eine eben so pünktliche Vergleichung des lutherischen Katechismus im Concordienbuche mit der Wittenberger Ausgabe von 1570. Wichtiger ist drittens das ausführliche Bedenken gegen die Christologie und Abendmahlslehre, insbesondere gegen die Ubiquitätslehre der Concordienformel. Hieran schließt sich wieder eine ausführliche Vergleichung der im Anhange des Concordienbuches gesammelten Zeugnisse aus den Kirchenschriften der älteren Jahrhunderte für die Lehren des Concordienbuches mit dem authentischen Urtexte in seinem Zusammenhange. Die Auszüge des Concordienbuches werden als Centonen bezeichnet, welche mit dem Urtexte nach seinem eigentlichen Sinne und Zusammenhange nicht immer harmoniren, worauf ohne Weiteres auf absichtliche Fälschung, auf „Untreue und Betrug" geschlossen wird. Unberührt bleiben nur die Zeugnisse aus den Ephesinischen und Chalcedonischen Symbolen. Den Beschluß macht des Markgrafen eigenes Bekenntniß in Betreff der Lehren de libero arbitrio, de providentia Dei, de praedestinatione, de persona Christi, desgleichen von dem Sakramente überhaupt, so wie von Taufe und Abendmahl insbesondere. Die letzten Worte sind ein Gebet, in welches die gesammte Christenheit einstimmen kann wenn es heißt: „Der Allmächtige weise Gott wolle doch einmal nach Seinem väter„lichen Willen die Uneinigkeit unter den Ständen evangelischer Religion zu lang er„wünschter Ruhe gnädiglich bringen, und das in uns angefangene Werk zu Seines Na„meens Ehre und unserer Seelen Seligkeit bis auf den Tag Jesu Christi gnädiglich „vollführen. Amen." —

Auf dieses Staffortische Buch erschien das Jahr hernach (1600), wie zum Abschluß des Jahrhunderts, eine ausführliche Widerlegung seitens der württembergischen Theologen zur Aufklärung über die eigentliche Bewandtniß um jenes Buch, so wie im

Jahre 1601 ein anderweiter „beständiger und gründlicher Bericht“ zur Vertheidigung des hart angegriffenen christlichen Concordienbuches. Im Jahre 1602 erschienen wieder gegen diese Vertheidigungsschriften der lutherischen Kirche zwei Schriften seitens des Markgrafen Ernst Friedrich, um „dem großen Tübingischen Buche“ straks entgegenzutreten. Gleichzeitig wurde aber auch eine sächsische Widerlegung des „unter dem Namen des p. Markgrafen Ernst Friedrich von Baden ao. 1599 ausgesprengten calvinischen Buches“ veröffentlicht. Der Streit unter den Theologen hat übrigens länger gedauert, als unter den drei Brüdern selbst, von welchen, wie gesagt, der Römer (Jakob) schon am 17. August 1590 verstorben war, und der Schweizer (Ernst Friedrich) 1604 vor dem dreißigjährigen Kriege in das Land des Friedens einging, — beide kinderlos, — während Georg Friedrich in Folge des Krieges sein Land verlassen mußte und 1638 zu Straßburg starb. Uebrigens hat es sich wunderlich genug so fügen müssen, daß gerade die Namen der beiden von dem Concordienbuche abgetretenen Brüder vormundschaftswegen unter demselben gezeichnet worden sind, während der jüngste Bruder bei der vormundschaftlichen Unterzeichnung nicht genannt wurde, aber sich ihr treu erwiesen und zuletzt alle Landestheile seiner Brüder in Einer Regierung wieder vereinigen sollte. Jakob war schließlich durch seinen frühzeitigen Tod von der beabsichtigten Wiedereinführung der römischen Kirche in seinen Landen abgehalten, und Ernst Friedrich starb am Schlagflusse, als er eben in Durlach die reformirte Religion seinen Unterthanen in guter Absicht, aber mit Gewalt, aufdringen wollte. Dagegen war der lutherisch gebliebene Markgraf Georg Friedrich hauptsächlich durch seine Freundschaft mit dem reformirten Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, Friedrich V., in den dreißigjährigen Krieg verwickelt worden, worüber er zuletzt Land und Leute verlassen und im Exil sterben mußte, wie schon bemerkt worden ist*). — Um so wichtiger wird das Staffortische Buch durch die Erinnerung an das alle drei christliche Kirchen des Abendlandes in sich vereinigende oder vielmehr alle drei Kirchen sich zertheilende brüderliche Kleeblatt, welches zugleich den kirchlichen Zustand des deutschen Vaterlandes abbildet und daher nähere biographische Forschungen in Anspruch nimmt, die uns vielleicht für die Zukunft ein conkretes und eben darum recht lebendiges Bild jener Zeit in den Farben derselben erwarten lassen. Besonders hat aber das Staffortische Buch nebst dem daran sich knüpfenden Streite ein allgemeines theologisches und kirchliches, nicht minder ein psychologisches, ferner ein kirchenhistorisches und selbst ein topographisches Interesse. Das theologische Interesse im Allgemeinen betrifft das Verständniß der allgemeinen christlichen Wahrheit in ihrer speciellen Entwickelung von Stufe zu Stufe bis zum Schluß; das psychologische Interesse beobachtet die Verschiedenheit des Verständnisses nach der mannichfachen Spiegelung des Gedankens, und die daraus hervorgehenden Mißverständnisse, da oft zwei Personen dasselbe Wort brauchen und doch einen verschiedenen Sinn unterlegen, während zwei andere Christen im Worte auseinandergehen und eigentlich dasselbe meinen oder doch nur verschiedene Stufen zu demselben Tempel betreten und festhalten. Und könnte nicht daran ein jedes Glied am Leibe mehr und mehr über seine eigene Stelle in der Kirche und zu den einzelnen Kirchen sich zurechtfinden, um sich darüber Rechenschaft zu geben? Nur daß wir auch für die Seiten, die wir uns

---

*) Markgraf Georg Friedrich war übrigens der Vater seines Nachfolgers, des Markgrafen Friedrich's V., und der beiden poetischen Markgräfinnen von Baden Anne und Elisabeth; er ist auch durch die Markgrafen Friedrich V. und VI. der Urgroßvater des Markgrafen Friedrich Magnus († 1709), welcher uns jüngst wieder durch seine Gemahlin, Auguste Marie, geb. Herzogin von Schleswig-Holstein, frisch in Erinnerung gekommen ist. (Vgl. „Leben, Lieder und Liederpflege der Auguste Marie, Markgräfin von Baden-Durlach. Von Karl Dreher, Lehrer zu Karlsruhe. Berlin 1858.“) — Die letztgenannte Schrift erinnert zugleich (S. 59 f.) an die älteste badensche Kirchenordnung vom Jahre 1556, welche mit der Vorrede der Markgrafen Karl's II. und Georg Friedrich's ausgestattet ist.

nicht alsbald verständlich machen können, wenigstens das Herz möglichst offen erhalten und über das eigene Urtheil nicht die Frage außer Acht lassen. Außerdem ist auch das kirchengeschichtliche Interesse nach mehr als einer Seite wichtig: es knüpft sich zunächst an die vielen Religionsgespräche des sechszehnten Jahrhunderts, von welchen wir außer den schon erwähnten hier nur noch zwei nennen, das Maulbronner (1564) und das Mömpelgarder (1586). Ein Mehreres hierüber besagen die älteren Schriften von Adam Rechenberg, Johann Michael Heineccius, Johann Andreas Schmidt, Johann Franz Buddeus; hierzu kommt später Siegmund Jakob Baumgarten (Erläuterung der symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Zweite Auflage. Halle 1761). — Endlich hat auch das topographische Interesse sein Recht, denn die Geschichte ist kein Utopien; es fragt sich namentlich: wo ist denn das Schloß Staffort zu finden, von welchem weiland Markgraf Ernst Friedrich's Rechtfertigungsschrift zu Gunsten des Heidelberger Katechismus gegen das lutherische Concordienbuch ausgegangen ist? — Staffort liegt etliche Meilen nordwärts über Durlach, später Karlsruhe, und das Schloß Karlsburg, von welchem die Vorrede datirt wurde, ist das herzogliche Schloß in Durlach. C. F. Göschel.

Stammgeschlechtsregister, s. Geschlechtsregister und Stämme Israel's.

Stancarus (Stancaro), Franz, aus Mantua, ein Glied der italienischen Emigration im Reformationszeitalter, und zwar ein für die Eigenthümlichkeit derselben sehr karakteristisches. Was zuerst seine Lebensumstände betrifft, so sind dieselben nicht ganz leicht in's Klare zu bringen. Nach den bei Regenvolscius (historia ecclesiae slavonicae lib. I. p. 84) bei Hartknoch (preußische Kirchengeschichte I. S. 342) und bei Laetus (compendium historiae universalis p. 411), bei Bayle (dictionnaire Art. Stancarus) sich findenden Angaben hinsichtlich seines Todes wäre Stancarus im Jahre 1501 geboren. Ueber seine frühesten Schicksale läßt sich wohl schwerlich etwas Sicheres ausmachen. Die einzige einschlägige Notiz wäre wohl die von Schlüsselburg (catalogus haereticorum tom. IX. p. 38), daß er in einem Kloster sich aufgehalten habe und dort mit der Scholastik vertraut geworden sey, aber Schlüsselburg gibt weder eine Quelle an, noch sagt er auch nur, welchem Orden Stancarus angehört habe. Jedenfalls, das geht aus seinem späteren Leben schon hervor, genoß er eine wissenschaftliche theologische Bildung. Er scheint sich dem oberitalienischen Kreise der Freunde der Reformation angeschlossen und ungefähr um dieselbe Zeit wie Lälius Socinus Italien bei ausbrechender Verfolgung verlassen zu haben (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte 3, 1. §. 19. Not. 31). Näher berichtet de Porta, historia reformationis ecclesiae Raeticae 2. pag. 89 (bei Bock, historia Antitrinitariorum II. p. 548), daß Stancarus schon im Jahre 1543 in Chiavenna gewesen sey. (Ueber seine Verbindung mit dem Kreis von Vicenza vgl. Bock a. a. O.). In Basel treffen wir ihn sodann 1546; es erscheint dort von ihm eine hebräische Grammatik (Bayle a. a. O. Note I.) und 1547 ein Werk: opera nuova u. s. w. (vgl. den Titel bei Salig, vollständ. Historie der Augsburg. Confession II, 714). Daß er auch den Doctorhut der Medizin daselbst erhalten habe, berichtet Regenvolscius a. a. O. S. 414 (bei Bayle a. a. O.). Durch den letztgenannten Gewährsmann erfahren wir ferner, daß Stancarus 1550 von Villach nach Krakau berufen worden sey zum Professor der hebräischen Sprache durch den dortigen Erzbischof Maciejovius. Dem steht bei Bayle (vgl. auch Bock a. a. O.) die Notiz des Stanislaus Orichovius in seiner Chimaera entgegen, daß Stancarus als Flüchtling nach Polen gekommen sey. Zunächst erklärt sich diese Verschiedenheit daraus, daß Orichovius nur im Allgemeinen redet und die Flucht nur dem Bleiben in Italien gegenüberstellt. Doch dürfte es an sich wohl kaum wahrscheinlich seyn, daß man ihn so weit herbeirief, da, wenn er ja in weiteren Kreisen bekannt war, doch auch als Häretiker hätte bekannt seyn müssen (vgl. auch die Darstellung bei Hartknoch a. a. O. S. 333). Vielmehr scheint der Geist der Unruhe, der später ein karakteristisches Merkmal an ihm ist, ihn auch jetzt schon umgetrieben und auch so nach Krakau geführt zu haben. Obgleich es ihm hier gewiß nur durch Zurück-

haltung seiner Ansichten gelungen war, die Lehrstelle zu erhalten, so konnte er doch nicht allzu lange über seine Gesinnungen ganz schweigen. Es scheint damals ein Kreis evangelisch gesinnter Männer sich in Krakau gesammelt zu haben (vgl. Salig a. a. O. S. 570) und Stancarus der erste gewesen zu seyn, den die Verfolgnug traf. Noch im Jahre 1550 wurde er von dem Erzbischof wegen häretischer Meinungen in dem Castell Lipowicz eingesperrt (s. Lubinieccii historia reformationis Poloniae 1, 5. p. 31, auch Salig a. a. O. S. 580), wußte aber zu entfliehen und begab sich in das nahe gelegene Pinczow zu dem Magnaten Olesnitzki. (Hartknoch a. angef. O. S. 333 und Heberle [Tübing. Zeitschr. für Theologie. 1840. S. 142 ff.] nennen ihn im Widerspruch mit allen übrigen Quellen Leszczinski). — Hier findet sich nun wieder eine zum Theil schon von Bayle bemerkte Unklarheit. Orichovius erzählt nämlich bei Lubinieccius a. a. O., Stancarus habe sofort in Pinczow eine Reformation nach den Grundsätzen Zwingli's begonnen und Lubinieccius erzählt weiter von Anklagen, die deswegen gegen Olesnitzki hoben worden seyen (s. auch die Nachrichten in des Bzovius Annalen über den Reichstag in Petricow 1550 bei Salig a. a. O.). Wie wenig sicher aber hier die Nachrichten sind, zeigt Lub. a. a. O. S. 53., da er sofort von dem Kreis in Pinnczow redet, dessen Mittelpunkt Blandrata und Lismanini bildeten und der sich erst mehrere Jahre hernach sammelte; ich möchte vermuthen, daß diese ganze Nachricht über die reformatorische Thätigkeit des Stancarus im Jahre 1550 auf einer Verwechselung mit einer späteren Thätigkeit desselben beruht, die um so leichter möglich war, da Stancarus später noch zwei Mal nach Polen und zwar wieder nach Pinczow kam. Offenbar kann sein erster Aufenthalt daselbst nur von kurzer Dauer gewesen seyn, denn schon am 8. Mai 1551 wird er zum Professor der Theologie und hebräischen Sprache in Königsberg ernannt (vgl. Hartknoch a. a. O.). Diese Anstellung in Königsberg verwickelte nun erst den Stancarus in die Streitigkeiten, denen er eigentlich seinen Platz in der Dogmengeschichte verdankt. Man hatte in Königsberg gehofft, in dem Ausländer Stancarus einen unparteiischen Mann zu finden, wie man eines solchen bei der damaligen Aufregung der Parteien im osiandristischen Streite sehr benöthigt war; aber wenn Jemand, so war Stancarus gerade Parteimann; er war eitel genug, sich für den eigentlich überlegenen Gegner Osiander's zu halten und glaubte darum nun auch, den Gegensatz gegen ihn auf die Spitze hinaustreiben zu müssen, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sey. Aber ehe er, wie es scheint, diese Behauptung hier recht ausgesprochen hatte, nahm er, wohl mit in dem Gefühle, daß er doch Osiander'n gegenüber auf einem ihm verhältnißmäßig fremden Gebiete sich zu bewegen habe, schon am 23. August seine Entlassung in einem Schreiben an den Herzog (vgl. Hartknoch a. a. O. S. 344; Salig a. a. O. S. 964), das der letztgenannte mit der Bemerkung begleitet: „ein solches trotziges Schreiben an einen Fürsten wird wohl nicht leicht Jemand gelesen haben." — Von Königsberg wandte sich Stancarus nach Frankfurt an der Oder und wurde hier ebenfalls als Professor der Theologie und hebräischen Sprache angestellt. Hier gerieth er nun wegen seines Dogma's, das er in einer eigenen Schrift, der Apologia contra Osiandrum, vertheidigte, mit Musculus in einen Streit, zu dessen Beilegung der Kurfürst von Brandenburg die Hülfe von Bugenhagen und Melanchthon in Anspruch nahm. Der letztere erließ in Folge davon eine responsio de controversiis Stancari scripta anno 1553 (bei Schlüsselburg S. 163 ff.). Stancarus mußte Frankfurt verlassen und begab sich nun wieder nach Polen und zwar zunächst zu Olesnitzki, und nun erst scheint wegen der Reformation eingeschritten worden zu seyn (vgl. Lubieneccius a. a. O. 2, 6. S. 116 ff.). In Folge dessen zog er sich nach Großpolen zu dem Grafen Ostrorog zurück, auf dessen Wunsch er die 1552 in Frankfurt an der Oder erschienenen canones reformationis ecclesiarum Polonicarum verfaßte. Obgleich Stancarus in dieser Schrift sein eigenthümliches Dogma nicht berührte, sondern in drei beigegebenen Abhandlungen wider die Heiligenanrufung, über die Kirche und quod tota doctrina trinitatis in sacris literis sit relata hauptsächlich nur die römische Lehre von der Kirche, namentlich ihr Recht zur Produktion

neuer Dogmen angriff, scheint er doch sonst nicht geschwiegen zu haben über seine antiosiandristische Meinung, und eben die ungünstige Aufnahme, welche sein Satz fand, veranlaßte ihn, 1554 Polen wider zu verlassen und sich nach Ungarn und Siebenbürgen zu wenden (vgl. Lubinieccius a. a. O.). Hier war er nun als eifriger Parteimann bei der sich vollziehenden Trennung der Lutheraner und Reformirten auf Seiten der letzteren thätig. Bald aber wurde er auch hier angegriffen auf Synoden um seiner eigenthümlichen Ansichten willen, und indem er schließlich mit dem später berühmt gewordenen Franz Davidis in Streit gerieth, hatte er ein Vorspiel dessen zu bestehen, was ihn nun in Polen erwartete, als er 1558 eben in Folge seiner Streitigkeit dahin zurückkehrte (vgl. über diese ganze Episode Salig a. a. O. S. 833 ff. speciell über sein Verhältniß zu Davidis Bock a. a. O. I. S. 239). Auch jetzt kam er wieder zuerst zu Olesnitzki nach Pinczov. Hier hatte sich indessen der Kreis von Antitrinitariern zusammengefunden, aus dem dann der Socinianismus hervorging; die bedeutendsten Persönlichkeiten desselben waren der in Polen viel geltende ehemalige Franziskaner Lismanini und der Arzt G. Blandrata, der dem Schicksale Servede's, das ihm in der Schweiz drohte, durch eilige Abreise sich entzogen hatte (vgl. Stoinii epitome in Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, p. 184). Die Ankunft des Stancarus in Pinczov war für diesen Kreis insofern bedeutsam, als in seiner Bekämpfung die Rechtfertigung gegeben schien für das Aussprechen der bis dahin noch verhüllten antitrinitarischen Gesinnungen. Es wurden nun Synoden auf Synoden gehalten, auf denen es dem Stancarus meist gelang, durch seine dialektische Gewandtheit den Gegnern zu imponiren. Die wichtigste dieser Synoden war die zu Pinczov 1559, auf welcher der Rektor von Pinczov — der Franzose Statorius — des Arianismus angeklagt wurde, während umgekehrt Stancarus des Sabellianismus verdächtig war (s. Lub. a. a. O. S. 148). Die polnischen Reformirten, an ihrer Spitze der Superintendent von Klein-Polen, Felix Cruciger, wendeten sich in diesen Kämpfen an die Theologen von Zürich und Genf. Calvin erkannte die Hauptgefahr in dem Unitarismus des Blandrata, den er in Genf mit dem Schwerte zu unterdrücken gesucht hatte. Aber auch gegen den Nestorianismus des Stancarus sich zu erklären, mußte er sich um so mehr aufgefordert fühlen, als eben die These des Stancarus nicht ohne Schein mit dem reformirten Dogma in Zusammenhang gebracht werden zu können schien. Es ist in der That bemerkenswerth, daß die beiden Extreme, die sich in Osiander und Stancarus bekämpften, mit gleichem Recht sich glaubten auf Calvin berufen zu können. Calvin antwortete in einem Responsum der Genfer Kirche (tractatus theol. p. 682) und in einem weiteren Schreiben ohne Datum (epistolae et responsa p. 290). Kürzer kam er noch einmal auf Stancarus zurück in der Antwort auf ein von Cruciger von Vixiässa 3. Sept. 1561 datirtes Glaubensbekenntniß gegen den Unitarismus (a. a. O. S. 257 ff.). Die Antwort der Züricher folgte in zwei Schreiben, einem an Cruciger vom 27. Mai 1560, einem an etliche polnische Magnaten vom März 1561 (bei Schlüsselburg a. a. O. S. 184—192 u. 192—225). Gegen diese Schreiben richtete nun Stancarus seine Hauptschrift: De Trinitate et Mediatore Domini nostri Jesu Christi adversus H. Bullingerum etc. *). Diese Schrift ist von Dubietzk 1561 datirt. Hierher nämlich hatte er sich zu dem Magnaten Stadnicius zurückgezogen, wohl eben in Folge der Feindseligkeiten der Pinczover. Diese waren zwar zunächst literarischer Art. Lismanini und Statorius schrieben gegen ihn; ersterer 1563 (vgl. Sandii bibl. p. 35), letzterer 1561 (vgl. ib. p. 47; über den Inhalt der Schrift des Statorius vgl. Bock a. a. O. I. S. 916 ff.); — aber in der Einleitung zu seiner genannten Schrift beklagt sich Stancarus auch über materielle Verfolgungen, die nicht nur von Melanchthon und Osiander, sondern auch von Cruciger

*) Zu meinem großen Bedauern habe ich gerade diese Hauptschrift nicht im Original zu Gesichte bekommen können; ich kenne sie nur aus Schlüsselburg und der Gegenschrift von Simler (vgl. weiter unten).

u. A. ausgegangen seyen. Zugleich gibt diese Einleitung ein Bild seiner Kampfesweise: er beschuldigt seine Gegner des Arianismus, Eutychianismus u. s. w., weßwegen auch die Züricher durch Josias Simler in einer ausführlichen responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum, Zürich 1563 replicirten. —

Stancarus fand etliche Anhänger, die sogar noch 1570 ein eigenes Vermittelungsprojekt aufstellten (Salig a. a. O. S. 713 u. 733 f.); namentlich erwähnt Schlüsselburg a. a. O. S. 43 des Andreas Fricius (vgl. über ihn Lub. a. a. O. 1, 1. S. 19) als eines Stancaristen, aber der Stancarismus trat doch gegen den Unitarismus sehr zurück, und Stancarus scheint ziemlich vereinsamt zu Stobnitz im Jahr 1574 gestorben zu seyn, 73 Jahre alt.

Schon oben wurde nun gesagt, daß in Stancarus sich der Karakter der italienischen Emigration sehr bestimmt darstelle. Der Unruhe des äußeren Lebens entspricht eine innere Unstätigkeit, in einem rechthaberischen eiteln Wesen sich äußernd*). Es ist das vorwiegende Verstandesinteresse, das den Stancarus, wie die meisten Italiener, der Reformation zuführte und das sie von Anfang an über die Gränzen, innerhalb deren sich die deutsche Reformation hielt, hinaustrieb. Bei Stancarus scheint dieses Interesse nur mehr durch die Scholastik als durch den Humanismus angeregt gewesen zu seyn, und seine berüchtigte Behauptung, daß der einzige Lombarde mehr werth gewesen sey, als hundert Luther, zweihundert Melanchthone, dreihundert Bullinger u. s. f. (de Trin. et Med. Cap. V. bei Schlüsselburg a. a. O. S. 41), dürfte doch so viel beweisen, daß sein Verhältniß zur Scholastik kein so zufälliges war, wie Planck (Gesch. des prot. Lehrbegriffs IV. S. 451 f.) es darzustellen sucht. Für die scholastische Art des Stancarus spricht auch die pedantisch festgehaltene Schlußform in den Sätzen, welche Schlüsselburg von ihm anführt, und wenn der von Schlüsselburg S. 309 beigebrachte Schluß: quicquid scholastici doctores asseverant, id verum est, sed Lombardus Thomas etc. asserunt Christum tantum secundum humanam naturam esse mediatorem — ergo sic est — nicht nur eine böswillige Zusammenstellung des Antihäretikers ist, so befindet sich Stancarus allerdings in einem sonderbaren Widerspruche mit seinen Ausführungen in den oben angeführten canones.

Die eigenthümliche Behauptung des Stancarus hat auch in der That ihre Bedeutung viel weniger auf dem Gebiete der der Reformation eigenen Lehre vom subjektiven Heil — dafür mangelte es dem Stancarus an rechtem Verständniß —, sondern vielmehr für die Trinitätslehre. Osiander'n gegenüber blieb seine Ansicht eine vereinzelte ephemere Behauptung; dem Unitarismus in Polen gegenüber war sie wirklich von Gewicht, wie schon Heberle (a. a. O.) mit Recht geltend machte. Die Schlüsse, auf die Stancarus seinen Satz, daß Christus secundum humanam naturam tantum Mittler sey, gründete, waren in erster Linie aus dem trinitarischen, in zweiter erst aus dem christologischen Gebiete entnommen. Nach der ersten Seite hin machte St. in immer neuen Wendungen geltend, daß die Mittelung eine Subordination involvire, denn zu der mediatio gehöre doch, und zwar mit Ausschluß des illustrare animos hominum, immittere spiritum S. (vgl. Simler a. a. O. F. 18, a.), die intercessio (ib. F. 20, a.), die Fürbitte und die Selbstdarbringung als Opfer (Schlüsselburg a. a. O. S. 251 u. 254. S. 264 ff.). Liegt im Geschäft der Mittelung an sich die Subordination, so folgt diese noch vielmehr aus der damit nothwendig gesetzten Trennung der Personen in der Trinität; denn wenn doch die Vermittelung im Allgemeinen eine Vermittelung zwischen Gott und Menschen ist, Christus selbst aber Gott ist, so wäre Christus sein eigener Mittler, und die Consequenz wäre, daß entweder zwei Söhne angenommen werden müßten: ein zu versöhnender und einer, der Partei ist, oder daß über dem Vater,

*) Zu vergleichen ist für dieses Urtheil und A. die Blumenlese von Injurien, die Simler in der responsio der Züricher F. 45, 6 ff. gibt, und dagegenzuhalten der Vorwurf, den Simler a. a. O. F. 29, 6. gegen ihn erhebt, daß er in seinem Commentare über den Jakobusbrief Bullingern ausgeschrieben habe.

mit dem der Sohn wesensgleich ist, ein valentinischer Propator angenommen werden müßte (a. a. O. S. 233—243; Simler F. 9, b ff. F. 14, a.). Nun ist aber nach Stancarus die Homousie so strikt zu fassen, daß die Proprietäten der einzelnen Personen sich auf paternitas, filiatio und processio reduciren (s. Simler a. a. O. F. 3, b ff.). Er erklärt es geradezu für häretisch, auch die incarnatio und missio noch als eigene Aufgabe dem Sohne zuzuweisen (Schlüsselburg a. a. O. S. 44), verschiedene Werke würden auch ein verschiedenes Wesen voraussetzen (zweites Schreiben der Züricher bei Schlüsselburg S. 206). Es ist der größte Unterschied zwischen dem placare, quod facit mediator et in gratiam recipere, quod facit Deus erga peccatores. Ergo istorum unum ad naturam humanam pertinet, alterum vero ad divinam. Vos autem Patri et Filio haec tam diversa tribuitis estis igitur Ariani. — Es ergibt sich ihm also der Satz, daß die opera trinitatis ad extra schlechthin indivisa sind. Wäre der Sohn Mittler nach seiner göttlichen Natur, so müßten auch Vater und Sohn Mittler seyn (Schlüsselburg S. 271 und besonders S. 277). Dieß ist wohl der bedeutsamste Satz in der Argumentation des Stancarus. Denn consequent ist damit die Menschwerdung aufgehoben. Stancarus will zwar die göttliche Natur nicht von der Person, sondern nur von dem Geschäft des sacerdos ausschließen, und Planck a. a. O. S. 456 ff. und Bayle berufen sich darauf für ihre Ansicht, daß der ganze Handel eigentlich eine Logomachie gewesen und St. mit Unrecht der Häresie beschuldigt worden sey. Allein es ist schon bemerkenswerth, daß St. überall nur von einer natura divina redet. Nicht der Sohn ist Mensch geworden, sondern Christus hat eine göttliche Natur. Ist die incarnatio keine proprietas des Sohnes, so sieht man in der That nicht mehr ein, wie zu der menschlichen Natur Vater und Geist sich sollen anders verhalten haben, als der Sohn. Stancarus scheut sich auch nicht, das Werk Christi, so weit überhaupt zu demselben die göttliche Natur nothwendig ist, der gesammten Trinität zuzuschreiben (vgl. z. B. bei Schlüsselburg S. 161: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa — ergo victoria adversus diabolum, peccatum et alios hostes spirituales tribuenda est toti Trinitati et non soli Christo (Simler F. 18, b.). Es ist wohl die äußerste nestorianische Consequenz, die sich ziehen läßt, wenn Stancarus (vgl. das zweite Schreiben der Züricher bei Schlüsselburg S. 202) sagte, daß die divina natura autoritative mediatrix heiße, weil sie tanquam auctor et causa primaria Christum nach seiner menschlichen Natur zum Leiden und Ertragen angeregt und ihn in Martern gestärkt habe — und wenn er sich (bei Simler F. 28, b.) gar auf Beispiele beruft, wie: Gott habe in Christo gewirkt, wie er auch bei der Befreiung aus Aegypten durch Moses und Aaron als Vermittler gewirkt habe. Die eutychianische Richtung — wenn ich so sagen darf — auf trinitarischem Gebiete schlägt in ihrer Spitze in ihr Gegentheil auf christologischem Gebiete, in den gröbsten Nestorianismus um. Mit der größten Aengstlichkeit ist nun Stancarus bemüht, in der Christologie einmal allem Patripassianismus und sodann allem Eutychianismus vorzubeugen. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur liegt einer ganzen Reihe seiner Einwürfe zu Grunde. Der seine reformirten Gegner am meisten treffende ist wohl der bei Schlüsselburg S. 280 angeführte Schluß, den Simler F. 25, b. für einen Versuch ansieht, sie, die Züricher, mit Calvin zu entzweien: war der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur nicht vor der incarnatio oder von Ewigkeit her Mittler, so kann er es auch nach der Menschwerdung nicht seyn, denn die göttliche Natur wäre alsdann veränderlich; da aber die Eigenthümlichkeit der göttlichen Natur unveränderlich ist, so kann er auch seiner göttlichen Natur nach so wenig nach der Menschwerdung Mittler seyn, als er es zuvor war. Wenn Simler darauf nur zu erwiedern weiß, daß Christus auch ante incarnationem insofern Mittler war, als er zugleich incarnandus erat, so liegt darin eine ideale Hereinnahme der Menschheit in die Präexistenz, welche einen Schritt wenigstens der communicatio idiomatum entgegenkommt. Diese letztere ist nun freilich dem Stancarus der größte Gräuel. Christus sitzt seiner Menschheit nach im Himmel, während er nur nach seiner Gottheit bei seiner Kirche ist

(Schlüsselburg S. 46). Aber damit hat er nicht genug, sondern nach Simler (F. 16, b.) findet er den Eutychianismus schon darin begründet, daß die Züricher behaupten, die Naturen seyen nicht besonders (separatim) thätig. Wie er in der Trinitätslehre aus der Homousie auf die Ungetrenntheit der Wirkung schloß, so schloß er hier aus der Einheit der Wirkung auf die Einheit der Natur (a. a. O. F. 14, b f.; Schlüsselburg S. 285). Die Kraft des Gebets Christi kommt nur von seiner menschlichen Natur (das. 18, 6.). Von der ira Christi befreite uns (Schlüsselb. S. 247) nur die menschliche Natur — ja selbst das Lehramt, die Prophetie gehört nur seiner menschlichen Natur an und er beruft sich dafür a. a. O. S. 255 auf 5 Mos. 18., einen Propheten — similem tui — suscitabo. Wollte man daneben nun der Behauptung, daß zur persona Christi auch die divina natura gehöre, einige Realität beimessen, so müßte man doch billig fragen, welche Bedeutung denn diese Realität haben könne. Vermag die menschliche Natur das Alles selbst zu thun, wozu noch eine unio personalis? — kann aber die menschliche Natur für sich sterben, bitten, lehren u. s. f., so ist sie eben nicht mehr Natur, sondern Person, und der Begriff der Person, in welcher die beiden Naturen eins sind, ist daneben geradezu ein Unding. Muß aber consequent die unio hypostatica aufgegeben werden, so braucht man auch keine Unterschiede mehr in Gott. — Stancarus geht in der That eigentlich hinter Sabellius zurück in dem Maße, als er den Patripassianismus von sich ausgeschlossen hat. Man darf vielleicht sagen: die Lehre des Stancarus bezeichnet den Punkt, auf dem die große trinitarische Bewegung, ihren Kreislauf vollendend, in sich selbst zurückkehrt und wieder beim reinsten Ebionitismus anlangt. Schon für die antiochenische Schule ward die Trinität eigentlich überflüssig. Die consequente Durchführung der Homousie von Seiten Augustin's brachte diesem schon dieselben Schwierigkeiten, die Stancarus gegen die Christologie geltend machte. Er zerhieb nur diese Schwierigkeiten, die er namentlich im Begriff der missio fand, während St. sie in ihrer letzten Consequenz verfolgte. Wie der Unitarismus des 16. Jahrhunderts wohl überhaupt unter den Gesichtspunkt gestellt werden muß, daß er mehr die von der Reformation hervorgetriebene Consequenz des alten seitherigen Standpunktes, als der Aufbau eines neuen auf reformatorischer Grundlage ist, so zeigt sich speciell an Stancarus, wie der Nestorianismus des Mittelalters, der sich nur künstlich verbarg in kirchlichen Formeln, sofort an der Hand des magister sententiarum auf seinen vollen Ausdruck gebracht und damit nur von christologischer Seite her derselbe Unitarismus angebahnt werden konnte, den auf trinitarischem Boden Blandrata mit seinen Freunden unmittelbar geltend machte. Von denselben Prämissen aus wurden Consequenzen gezogen, die zwar scheinbar zu den widersprechendsten Resultaten führten, in der That aber doch schließlich wieder auf dasselbe hinauskamen. Stancarus war eigentlich nur der consequentere Unitarier, der den Proceß, den der Arianismus zum Ebionitismus durchzumachen hat, vorwegnahm dadurch, daß er den Sohn in der Gottheit, wenn ich so sagen darf, confinirte, ihm nicht einmal mehr die Bedeutung des Offenbarungsprincips ließ. Wie einst dem Sabellianismus gegenüber ein Dionysius von Alexandrien für das christliche Bewußtseyn mit arianisirenden Behauptungen verhältnißmäßig geringeren Anstoß brachte, so schien nun auch dem Stancarus gegenüber die Lehre von der Präeminenz des Vaters als das einzige Rettungsmittel verhältnißmäßig annehmbar. — Die Consequenzen der beiden gegnerischen Parteien in Polen waren, das läßt sich nicht läugnen, für die reformirte Kirche in besonderem Maße bedenklich. Die lutherische Kirche antwortete ihm durch Melanchthon in dem angeführten responsum, durch Wigand in einer Schrift: de Stancarismo, 1585 (vgl. bei Schlüsselburg), und durch Schlüsselburg — in der Idiomencommunikation hatte sie einen Boden, von dem aus sie mit einer gewissen Plerophorie argumentiren konnte. Aber Simler mußte klagen, daß er abuti testimoniis nostrorum hominum F. 20, b. Stancarus, der von Anfang an als Zwinglianer erscheint, stand zu fest auf dem finitum non est capax infiniti, als daß es den reformirten Theologen ganz leicht hätte werden sollen, ihn zu überwinden, ohne diesen Boden selbst anzugreifen. Auch

nach dieser Seite hin hat Stancarus das Verdienst, eine gefährliche Consequenz vorgehalten zu haben. Sie war freilich in zu einseitiger Weise gezogen worden, als daß sie hätte mehr als vorübergehend anregen sollen, und auch auf dem Felde der objektiven Dogmen bleibt die Erscheinung des Stancarus ohne wirklich bleibenden Einfluß. — —

Ausdrücklich reden über ihn neben den oben schon Genannten: Schlüsselburg, Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. S. 449 ff.; Heberle, Bayle, noch Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, IV. S. 171 ff.; Dorner, Christologie, II. 589 f. Die übrigen Quellen, aus deren gelegentlichen Aeußerungen und Nachrichten wir das Nöthigste über St. erfahren, sind bereits beim Art. angegeben, ebenso die polemischen Schriften gegen ihn — nur etwa noch des Orichovius, eines polnischen Apostaten von der Reformation, Schrift „Chimaera" dürfte zu erwähnen seyn. — Das Verzeichniß seiner Schriften s. bei Salig S. 714 (aber wie es scheint nicht vollständig) und in Conrad Gesner's Bibliotheca. H. Schmidt.

Stand, geistlicher, s. Geistliche.

Stand Christi, doppelter, lutherisch und reformirt. 1) Nachdem zunächst durch Luther und dann überhaupt innerhalb der lutherischen Kirche die altkirchliche Lehre von der Duplicität der Naturen und deren einheitlicher Vereinignng in der Person des Erlösers durch die Lehrsätze von der communio naturarum und der daraus abgeleiteten communicatio idiomatum in monophysitischer Richtung eigenthümlich präcisirt worden war, mußte damit nothwendig die irdisch-menschliche Erscheinungsform des Gottmenschen, durch welche die Vollziehung des Erlöserwerks bedingt ist, in Einklang gebracht werden. Die Tendenz ging dahin, die Gottheit ungeschmälert in der Person Christi festzuhalten, als wodurch dieser letztern allein die Fähigkeit eignete, Gott eine reale Satisfaktion zu leisten, überhaupt das Werk der Erlösung, das subjektiv in die unio mystica ausmündete, objektiv zu begründen. Produkt jener Tendenz war eben die Lehre von der communicatio idiomatum, dieser großartige Versuch, die volle Realität des Gottmenschen in seiner Identität mit dem trinitarischen λόγος zur Anschauung zu bringen. Allein dem menschlichen Faktor durfte sein Recht ebenso wenig geschmälert werden, wenn nicht dennoch die Realität der satisfaktorischen Leistungen, sowie des ganzen Erlösungswerks in Frage gestellt werden sollte. So entstand die mehr als schwierige Aufgabe, in dem so zu sagen vergotteten Christus, sofern man anders seine erlösenden Akte nicht doketischer Verflüchtigung anheimgeben wollte, die Realität seiner Menschheit mit der unsrigen, der wesensgleichen, nach den allgemein gültigen Gesetzen sich entwickelnden, leidensfähigen Menschennatur, aufzuzeigen, welcher Aufgabe in der Folge die Dogmatik in der Zuständelehre, vorab in derjenigen vom status exinanitionis gerecht zu werden sich abarbeitete. Dabei mußte sich die Erörterung vornehmlich um das menschliche Werden, um die menschliche Entwicklung, das versöhnende Leiden und die übrigen Knotenpunkte des erlösenden Lebens Christi „von seinem Ausgang vom Vater bis zur Rückkehr zu demselben", drehen.

Nun ist natürlich keine entwickeltere Christologie denkbar, in der diese schon im Symbolum apostolicum verzeichneten Momente des gottmenschlichen Lebensverlaufs nicht so oder anders ihre Stelle finden müßten. Die Verhandlungen über die Person Christi von den Feststellungen der Synode zu Nicäa bis herunter auf die Zeit der Reformation beweisen es sattsam. Gleichwohl war es auch in der mittelalterlichen Scholastik nicht üblich, jene Momente unter den biblischen Gesichtspunkt der Erniedrigung und der Erhöhung zu bringen (Phil. 2, 6 ff.), geschweige denn daß in die Lehrdarstellung die bestimmte Unterscheidung zweier Stände Christi aufgenommen worden wäre. Anders stellte sich die Sache unter den Anhängern der Idiomencommunication. Hier ließ sich der Nothwendigkeit des Nachweises, wie ohne Beeinträchtigung der Realität der Menschheit Christi sich die Mittheilung der göttlichen Proprietäten an die menschliche Natur in ihrem Zusammenseyn mit den faktischen Zuständen und mittlerischen Funktionen des geschichtlichen Christus in seiner biblischen Gestalt denkend vollziehen

lasse, nicht ausweichen. Auch sieht man sofort, daß die neue Theorie nicht die nämliche Anwendung gestattet auf die biblisch bezeugte Existenzform des Gottmenschen vor dessen Auferstehung, wie auf diejenige nach seiner Auferstehung. Für die erstere bot sich kaum eine andere Auskunft, als den göttlichen Faktor zwar nicht an sich, aber doch in seiner erscheinungsmäßigen Wirkung irgendwie stille zu stellen, und also für die communicirten Idiome eine Abgränzung ihrer usurpatio zu statuiren. Die von der Schrift indicirte Auseinanderhaltung eines doppelten Standes legte sich daher von selber nahe. Wirklich verschaffte sie sich denn auch allgemach immer mehr Eingang. Nicht nur Schwenckfeldt, der ein „Summarium von zweierlei Stand, Ampt und Erkanndtnuß Christi" schrieb, sah sich veranlaßt, den doppelten Stand zu betonen (Große Confess. S. 181 ff. u. s. w.), sondern auch Brenz, — bei dem freilich die Erniedrigung so wenig herauskommen will, als bei J. Andreä und den späteren Tübingern — und ganz besonders Chemnitz (de duabus naturis in Christo) gingen tiefer auf die exinanitio und exaltatio ein. Wir lesen bei ihm unter Anderem: incarnatione facta est hypostatica unio deitatis λόγου cum assumta humanitate, in qua tota plenitudo deitatis a primo momento conceptionis personaliter inhabitavit. Sed ratione exinanitionis usurpatio et manifestatio ejus, ut non statim et semper per humanitatem assumptam se exserere potuit, ad tempus dilata et quasi suspensa fuit. Per ascensionem vero, depositis infirmitatibus, et remota exinanitione, rationem vivendi juxta conditiones hujus seculi reliquit atque ita ex mundo exivit. Per sessionem vero ad dextram Dei ingressus est in plenariam et manifestariam usurpationem et ostensionem ejus potentiae, virtutis et gloriae etc. Durch Vereinbarung zwischen Chemnitz und den Schwaben, in welchen er gegenüber den genuineren Vertretern der christologischen Anschauungen Luther's seinen früheren Standpunkt nicht durchweg festhielt, fanden sodann einschlagende Lehrbestimmungen Aufnahme in die Concordienformel (Art. VIII.), um hinfort die Grundlage der kirchlichen Doktrin zu bilden. Danach ist die menschliche Natur vermöge der unio personalis realiter zur Rechten der göttlichen Majestät erhöht. Eamque majestatem ratione unionis personalis semper Christus habuit, sed in statu suae humiliationis sese exinanivit; qua de causa revera aetate, sapientia et gratia apud Deum atque homines profecit. Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae majestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur (Phil. 2, 6 sqq.). Itaque non tantum ut Deus, verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est et omnia, quae in coelis, in terris et sub terra sunt, sub pedibus suis et in manu sua habet R. 698, 10. 11. Noch bestimmter spricht sich die Declaratio aus 764, 13: Die Menschheit Christi sey nicht erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt zur göttlichen Majestät erhöht worden, sed tum, cum in utero matris conciperetur et homo fieret, quando videlicet divina et humana natura personaliter sunt unitae. Ferner 767, 25: Hypostaticae unionis et communicationis virtute omnia miracula sua edidit, et divinam suam majestatem pro liberrima voluntate, quando et quomodo ipsi visum fuit (non tantum post resurrectionem suam et adscensum ad coelos, verum etiam in statu exinanitionis), manifestavit. Und 767, 26: Vermöge der unio und communio naturarum komme der menschlichen Natur nach der Auferstehung jene exaltatio zu, welche in dem vollen Besitz und Gebrauch göttlicher Majestät besteht. Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit, sed ut apostolus loquitur, se ipsum exinanivit, eamque ut D. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit. Vgl. noch 778, 64: Haec humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At

nunc, post depositam servi formam seu exinanitionem majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit.

Hinter diesen Sätzen der Concordienformel, hervorgegangen aus einem Compromiß, lagen jedoch, bloß verhüllt, noch disparate Lehrelemente. In die Loci theologici trat zwar von nun an ein Artikel etwa wie bei Hafenreffer: De statuum carnis Christi diversitate, ein. Allein ein unsicheres Schwanken macht sich gerade hinsichtlich des Schwerpunktes der Ständelehre bemerkbar, nämlich wie es sich im Stande der Erniedrigung mit dem Gebrauche, der χρῆσις der göttlichen Eigenschaften, vorab der omniscientia und omnipotentia verhalte, und bald entbrannte darüber der bekannte Streit zwischen den Tübinger und Gießener Theologen. Die Tübinger vertraten im Interesse der perennirenden Sichselbstgleichheit der Person, welche die Identität des Gottmenschen in der Entäußerung mit dem λόγος verlangt, und treu ihrer bisherigen Lehrtradition, den fortwährenden, aber freilich im Erniedrigungsstande für die Menschen nicht wahrnehmbaren, verdeckten Gebrauch der Majestät der menschlichen Natur, oder nach der speziellen Fassung, in der die Frage aufgetreten war, sie behaupteten, daß Christus nach seiner menschlichen Natur in jedem Momente des status exinanitionis auch im Schooße der Maria und im Tode, Himmel und Erde allgegenwärtig regiert habe. Indem sie die Frage: An homo Christus in Deum assumptus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernarit? bejahten, gingen sie von der Annahme der omnipraesentia carnis Christi aus, d. i. der nuda adessentia vel propinquitas ad creaturas, qua omnibus creaturis indistanter praesens fuit. Was also die Tübinger lehrten, war eine bloße κρύψις der mitgetheilten göttlichen Idiome, nicht aber eine κένωσις. Die exinanitio war im Grunde keine exinanitio, sondern eine occultatio, da die χρῆσις vom ersten Augenblicke der Conception hinweg eine fortgehende, einzig vor den Augen der Welt und dem menschlichen Selbstbewußtseyn des Erniedrigten verborgen gehalten war. Man muß gestehen, daß damit die consequente Durchführung der Idiomenlehre erreicht war. Allein diese Durchführung hob zugleich die wirkliche Selbstentäußerung auf, reducirte den Unterschied der beiden Stände auf die bloße Erscheinung nach Außen hin und gab so das Interesse faktisch preis, dem die Lehre von demselben eben dienen sollte. Die Gießener dagegen legten es wenigstens darauf an, eine reale Erniedrigung und also auch eine ihr entsprechende κένωσις herauszubringen, nur daß sie sich von der gemeinsamen Prämisse aus — der Mittheilung der göttlichen Majestät an die Menschheit vom Momente der Conception an — nicht erreichen ließ. Sie ließen den Gebrauch der göttlichen Prärogative durch die voluntas divina bedingt seyn, deducirten ihn also nicht in der Art aus der unio personalis, daß er unter die Kategorie der physischen Nothwendigkeit fiel, und faßten demgemäß auch die omnipraesentia als divina operatio, nicht als die unwillkürliche Eigenschaft der nuda adessentia ad creaturas. Den durch die Inkarnation gesetzten Idiomenbesitz, hieß es, retraktirte der λόγος der Menschheit hinsichtlich des Gebrauchs um der Erlösung willen. Der die Welt regierende λόγος verhängte über die mit ihm unirte Menschheit die κένωσις τῆς χρήσεως; er gab sie damit dem ihr eigenthümlichen Entwicklungsgesetz anheim, und nur mitunter bediente er sich ihrer Vermittlung, um während dieses Standes ihrer Erniedrigung in einzelnen Akten hervorzubrechen. Es leuchtet jedoch sofort ein, daß diese Fassung der Entäußerung das Wesen des gottmenschlichen Seyns nicht beschlägt, sondern sie gleichfalls auf die Sphäre der Erscheinung beschränkt. Der Gottmensch ist an ihm selbst der vollendete von Anfang an, seine Menschheit im Besitze der Majestät, und nur die usurpatio, aber auch diese nicht schlechthin, ist ihr noch vorbehalten, so daß qualitativ die Erhöhung der Person nichts einbringt, was ihr wesentlich nicht auch schon in der Erniedrigung geeignet hätte. Was hat also die Gießener Idiomenlehre vor der Tübinger voraus? Im Resultate unterscheiden sich die beiden Typen am Ende nur darin, daß im Erniedrigungsstande den Tübingern die Aus=

übung der göttlichen Herrschaft als die Regel galt, wie sie denn auch später unter Zuziehung der Gießener Retraktions-Theorie nur für die hohenpriesterlichen Leistungen eine Ausnahme statuirten (F. C. 767), während dagegen die Gießener in der Ausübung eine zeitweilige, vom Willen der Person Christi abhängige Ausnahme, in der Nicht-Ausübung aber die im Exinanitionsakte begründete Regel erblickten. Zudem ist der inkarnirte λόγος der Gießener, welcher illokal seiner Menschheit persönlich gegenwärtig seyn muß, und sich zur Sicherstellung ihres gesetzmäßigen Werdens doch wieder von ihr zurückzieht, sie wie abgelöst von sich selber überläßt, welcher ist und waltet, wo die caro Christi aktuell nicht ist und für den λόγος doch ist, ein Theologumenon, dessen begriffliche Haltlosigkeit sich selber richtet. Vgl. Thomasius, Dogm. II, 391—450 und Dorner, Lehre von der Person Christi II, 787 ff.

Die kursächsische Decisio von 1624 förderte den Streitpunkt in keiner Weise. Um dem „Absurditäten-Meer" der Tübinger zu entgehen, warf sie sich in der Hauptsache in das nicht bessere Meer der Gießener. Denn was war damit gewonnen, wenn die Sachsen nun die These aufstellten: quod (toto humiliationis tempore Christus ut homo) eam (regiam suam majestatem) liberrime usurpavit quando, quomodo et ubi voluerit; sed hoc negamus, Christum ut homo statim ab incarnatione semper, plene et universaliter exseruisse suam divinam majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, quia exinanitionis ratio non patitur, et Christus non potuisset capi, crucifigi et mori, si omnipotentiam et omnipraesentiam plene et universaliter usurpare voluisset. Im Einklange mit dieser Position will natürlich auch ihre Definition von den beiden Ständen verstanden seyn, die ganz im Geiste der Concordienformel gehalten ist: Status exinanitionis est ea Christi conditio, in qua secundum humanam naturam, in unione personali consideratam, a majestatis divinae perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem praestitit. Status exaltationis, quo Christus secundum humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae majestatis usum obtinuit.

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, welch' großes, nicht bloß theoretisches, sondern ebenso sehr religiöses Interesse im lutherischen Kirchengebiet dem dogmatischen Stoffe beiwohnt, der in der Ständelehre zur Verhandlung gelangt. Auf jedem Schritte tritt uns in ihr das energische Ringen des Geistes entgegen, von der gegebenen Grundlage der Vereinigung der zwei Naturen und deren gegenseitigen Communikation ihrer Prädikate aus, dem idealen und dem irdisch erscheinenden Gottmenschen in der Identität mit sich selber zur Darstellung zu verhelfen, um dadurch sowohl den evangelischen Berichten als den Postulaten des Erlösungsbewußtseyns ihr Recht widerfahren zu lassen.

Schicken wir unserer Darlegung der dogmatischen Ausbildung, welche der Lehre in der Folgezeit zu Theil geworden ist, zur leichteren Orientirung die rechtgläubige Erklärung der sedes doctrinae Phil. 2, 6 sqq. voraus, so wird als Subjekt der λόγος ἔνσαρκος, der θεάνθρωπος betrachtet. Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων heißt sodann: Wiewohl der Gottmensch auch nach seiner menschlichen Natur die ihr mitgetheilte Herrlichkeit besaß, — οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, so hielt er doch nicht dafür, rapinae istar publice ostentandam esse majestatem omnipotentis et omnipraesentis Domini; — ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν (Vulgata: exinanivit) μορφὴν δούλου λαβών, sondern eandem clam habuit (Chemnitz), oder der späteren Theorie entsprechender, er verzichtete auf ihren Gebrauch und nahm Knechtsgestalt an, d. i. nicht etwa die natura humana, die ja mit zum Gottmenschen gehört, sondern er erwählte das Loos der Niedrigkeit u. s. w. Die Stelle handelt demnach in ihrer ersten Hälfte nur von der Selbstentäußerung des θεάνθρωπος, nicht von der Menschwerdung des λόγος. Wenn nun in der zweiten Hälfte fortgefahren wird: Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν (Vulg.: exaltavit), so kann folgerecht διό nur die consequentia ordinis, nicht etwa eine meritoria collatio einführen, sowie die exaltatio ihrem Wesen nach nur die durch die Vollendung des Erlösungswerks im Tode berechtigte Zu-

rücknahme der Verzichtleistung auf den Gebrauch der göttlichen Proprietäten, ihrer Erscheinung nach also die Glorifikation des Gottmenschen ist, und der Exaltationsakt Gott (θεὸς ὑπερύψωσεν) bloß qua fons, im Weiteren aber der gesammten Trinität beigemessen wird.

Der erste Stand beginnt mit der Menschwerdung und dauert a primo momento conceptionis bis zum letzten Momente des Aufenthalts Christi im Grabe; der andere Stand beginnt mit der Wiederbelebung und währt in Ewigkeit. Das aktive Subjekt sowohl der Erniedrigung als der Erhöhung, das subjectum quod, ist Christus, der Gottmensch nach seiner Doppelnatur, nicht die persona τοῦ λόγου, und zwar für den ersten Stand secundum humanam naturam, indem die Gehorsamsleistung nicht deren freie sittliche That wäre, wenn der Entschluß der Entäußerung und daherigen Gehorsamsübung nicht zunächst von ihr ausginge. Subjectum quo dagegen ist die sola humanitas. Als besondere Momente oder Stationen, innerhalb deren das gottmenschliche Leben sich verläuft, werden gewöhnlich aufgezählt: 1) für den status exinanitionis, welcher seinen durchherrschenden Habitus negativ an der Verzichtleistung (κένωσις) auf die Ausübung der communicirten Majestät, positiv an der Annahme der forma servilis (ταπείνωσις) hat, a) conceptio, auch status in utero, b) nativitas, c) humilis educatio, d) passio magna, e) mors, f) sepultura, wozu mitunter noch circumcisio, incrementum sapientiae aetatisque und conservatio visibilis Christi plena molestiis treten; 2) für den status exaltationis a) descensio ad inferos, b) resurrectio, c) ascensio, d) sessio ad dextram Dei. Während hienach die Momente der zweiten Reihe wirkliche Grade darstellen, durch welche die Erhöhung sich von Stufe zu Stufe ihrer endlichen Consummation zubewegt, so gilt dies nicht gleicherweise von denen der ersten Reihe. Denn wenn sich zwar auch in ihrer Abfolge im Allgemeinen eine gradweise Erniedrigung bemerkbar macht, so beziehen sich doch die einen auf die organische Entwicklung des irdischen Lebens der gottmenschlichen Persönlichkeit, die anderen dagegen haben es mit zuständlichen Daseynsformen zu thun.

Kommt der Nerv der Ständelehre nothwendig in die Feststellungen über den ersten Stand zu liegen, so sollte für dieselben das Meiste gleich von der begrifflichen Formirung seines ersten, weil grundlegenden Moments, der conceptio, abhängen. Allein gerade in diesem Punkte hat es die Theorie am allerwenigsten zu einer festen Abgränzung gegenüber den damit eng verzweigten Akten der Inkarnation und der Exinanition zu bringen vermocht. Incarnatio dicitur de filio Dei ἀσάρκῳ. Der wirksame Faktor derselben ist die Trinität. Ihr Wesen besteht in der assumtio humanae naturae (auch hominis) in unionem personalem, aus der sofort die Mittheilung der göttlichen Idiome resultirt. Produkt ist der θεάνθρωπος, der, da nach der vollzogenen Vereinigung der λόγος nicht als trinitarische Person außerhalb des Gottmenschen und noch neben ihm existiren kann, seine Stelle im Collegium trinitatis hat. Die exinanitio dagegen dicitur de filio Dei ἐνσάρκῳ s. Christo θεανθρώπῳ. Denn sie hat ihr Wesen an dem propositum obedientiae activae, welches nur der Menschgewordene leisten kann; ja es wohnt der Gehorsamsleistung sogar nur unter der Bedingung satisfaktorische und imputatorische Bedeutung bei, als der Gottmensch seinem Wesen nach nicht zu ihr verpflichtet, sondern die Leistung die That seiner freien Selbstbestimmung ist. Die Inkarnation muß folglich dem Exinanitionsakte vorangehen. Und nun die conceptio? Hollaz beschreibt sie als actus supernaturalis, quo caro Christi, superveniente Spiritu S., producta ex massa sanguinea Mariae virginis, in ejusdem utero primum esse nobis consubstantiale accepit. Sie wird durchweg als Moment der Exinanition aufgeführt. Hätte ja doch, wenn er nicht in allen Dingen seinen Brüdern gleich werden wollte, für den Sohn Gottes ein Menschenwesen in der Analogie des Protoplasten erschaffen werden können, womit er seiner caro nach der Empfängniß im Schooße der Jungfrau, sowie auch der Geburt aus ihr enthoben gewesen wäre (s. Gerhard I. S. 361). Der Entäußerungsakt präcedirt somit den Conceptionsakt, ganz wie

die Inkarnation jenen präcedirt, und man muß zugeben, daß ein einheitliches, dem gesetzmäßigen Werden unterstelltes Bewußtseyn nur um den Preis erhältlich war, daß man die Entäußerung zum prius der Empfängniß machte. Jetzt aber befinden wir uns in dem sehr eigenthümlichen Falle, daß der auf die Inkarnation gesetzte Gottmensch secundum humanam naturam seine humanitas exinanirt, also als handelndes Subjekt erscheint, während in Wahrheit noch überall kein menschgewordener λόγος vorhanden ist. Denn nur erst die conceptio markirt den Moment des Uebergangs des λόγος im Zustande der Präexistenz in denjenigen seiner irdischen Existenzform, wie sich z. B. aus folgender genaueren Beschreibung des mysteriösen Vorgangs bei Gerhard III. S. 413 ergibt: Spiritus Sanctus superveniens guttas illas sanguinis sanctificavit et a peccato mundavit, ex quibus corpus Christi formatum, ut, quod ex Maria natum fuerit, sit sanctum, ac divina virtute in beata virgine hoc operatum est, ut praeter naturae ordinem sine virili semine foetum conciperet. Filius descendit de coelo, obumbravit virginem, venit in carnem, factus caro, eidem participando, in ea se manifestando, eam in personae unitatem assumendo. Demnach scheint die Consequenz des ganzen Vorstellungskreises, wie schon Alting den Lutheranern vorgeworfen hat, zu der undenkbaren und häretischen Annahme einer realen Präexistenz der Menschheit Christi zu nöthigen. Indeß ist diese Consequenz von den Dogmatikern wenigstens nicht gezogen worden; widrigenfalls ihr auch die Freiheit in der Leistung des geschichtlichen Christus, welche zu retten die Ständelehre bestimmt war, hätte zum Opfer fallen müssen. Hiezu kommt, worauf Dorner (a. a. O. S. 818 Anm.) gegen Schneckenburger aufmerksam macht, daß nach der Meinung des orthodoxen Systems Inkarnation und Conception eigentlich nicht einmal in einem solchen Verhältniß des zeitlichen Vor- und Nacheinanders stehen, wie es nach der obigen Darstellung den Anschein gewinnt. Vielmehr repräsentirt die Inkarnation nur „den allgemeineren Begriff, der in der exinanitio und exaltatio erst seine nähere Bestimmung erhält". Sie, welche den Ausdruck hergibt für die, den beiden Ständen gleichmäßig zu Grunde liegende Existenzform der Erlöserperson, ist zeitlich betrachtet nicht nur ein momentaner Akt, sondern erfolgt überdem a puncto temporis, quo consensit Maria virgo ad Gabrielis nuncium (Gisen. 40). Dies ist aber zugleich auch der zeitliche Moment der Conception, in welcher der Exinanitionsakt, der zeitlich nicht fixirt werden kann, sich selber faktisch setzt, so daß die Exinanition durch die Conception so eingeleitet wird, wie die Exaltation durch die Vivifikation (Gerhard III, 570; Quenst. Syst. 3, 338).

Mag man aber noch so sehr auf der Hut seyn, die logischen Beziehungen nicht wider die Intension des Systems in temporelle zu verwandeln, immer bleibt der Exinanitionsakt — dessen handelndes Subjekt ein anderes als der real gewordene θεάνθρωπος nicht seyn kann, während doch der Erniedrigungsstand die Conception als seine unumgängliche Voraussetzung verlangt —, der ungeberdige Punkt, der sich wider jede Unterbringung sträubt. Die Lehre von der Person Christi bewegte sich nun einmal neuerdings in der monophysitischen Richtung der vorreformatorischen Zeit. Die Rücksicht auf den Modus des in der Zeit vollbrachten Erlösungswerkes forderte jedoch gebieterisch jene menschliche Homousie, der sich vom Standpunkte der dogmatischen Gleichsetzung der Gottheit des λόγος und der caro Christi nicht zur wirklichen Geltung verhelfen ließ. Auch in den weiteren Stationen der Erniedrigung drohte daher immer der menschliche Faktor vom göttlichen, oder präciser, es drohte die empirisch-menschliche Menschheit von der andern, der vergöttlichten Menschheit verschlungen zu werden. Hierauf einzutreten würde für die Einsicht in das Wesen der Ständelehre nichts austragen und es mag insofern an der bloßen Erinnerung genügen, wie angelegentlich und subtil, aber auch mit wie unzulänglichen Mitteln gehandelt wurde vom Besitze göttlichen Wissens, vom Seelenleiden Christi am Kreuz, darin Gott sich selber verlassen, vom posse non mori der mit den göttlichen Qualitäten ausgestatteten

menschlichen Natur, von dem Verhältniß des λόγος während des Todes zu dem im Grabe liegenden Leibe einerseits und von der von ihm getrennten Seele andererseits.

Ist die Nothwendigkeit des Eingehens in den Stand der Erniedrigung in dem Postulate der objektiven Stellvertretung durch das gottmenschliche Individuum nach seiner menschlichen Natur begründet, und erschöpft sich die gottmenschliche Leistung im Tode; so fällt mit diesem jene Nothwendigkeit sofort dahin, und es tritt nun mit der Zurücknahme der Selbstentäußerung die volle Usurpation der an die Menschheit communicirten Idiome, d. i. eben der Stand der Erhöhung ein. Entsprechend der Erniedrigung erfolgt loco occultationis eorum, quae sunt aequalia Deo, die publica eorum manifestatio, loco assumtionis formae servilis ejusdem depositio et dominii universalis administratio. Vgl. auch F. C. 608. 767. 774. Nicht als ob etwa der Erhöhungsstand mit dem im Erniedrigungsstande prästirten Gehorsam im Causalnexus stände und unter den Gesichtspunkt der Belohnung träte. Da der Begriff der Menschwerdung die Idiomencommunikation bereits in sich schließt, so ist gleichfalls klar, daß die gottmenschliche Persönlichkeit durch die Erhöhung keine Wesensveränderung erfährt. Wenn dessen ungeachtet von einer Erhöhung der menschlichen Natur gesprochen wird, so kann dies somit nur uneigentlich gemeint seyn, indem die Erhöhung nicht sowohl die Vollendung der Inkarnation, als vielmehr nur die durch ihre Entbindung zur Erscheinung gelangende, absolut adäquate Bethätigungsform der in der unio personalis bereits zu ihrem realen Abschluß gekommenen Gottmenschheit darstellt. Consequent damit wird die Ablösung des ersten durch den zweiten Stand lediglich durch das Stadium, in welches mit dem Tode die Mittlerthätigkeit Christi getreten ist, sowie durch die an diese letztere nun ferner zu stellenden Postulate motivirt, keineswegs aber etwa durch eine im Wesen der Person selber liegende Nothwendigkeit einer Entwicklung.

Gradus exaltationis werden ziemlich constant, wie schon bemerkt, vier genannt: a) Descensus ad inferos, b) resurrectio, c) ascensio, d) sessio ad dextram Dei. Die drei ersten gehören näher zusammen. Auf die Person bezogen, beschreiben sie deren Manifestationsproceß, während der vierte als schließliches Resultat derselben die absolute Vollendung eben qua Erscheinung und die ihr correspondirende Ausübung der Königsmacht hinstellt. Sieht man dagegen auf's Amt, so halten uns die drei ersten Stationen in der Form unterschiedlicher, zeitlich getrennter Akte die Vollstreckung der göttlichen Machtfülle des Gottmenschen in den drei Reichen des Universums vor, dem unterirdischen, irdischen und himmlischen; wobei dann abermals die sessio ad dextram den einheitlichen Zusammenschluß und die simultane Exekution der in den vorangegangenen Stationen regionenweise angetretenen Herrscherbefugnisse vorführt.

Ueber den descensus und die ihn vermittelnde vivificatio, d. i. den nicht genauer zu bestimmenden Moment der redunitio animae et corporis, qua Christus secundum carnem reviviscere coepit, nachdem zuvor die vom Leibe abgelöste Seele ihren Aufenthalt gehabt hatte, s. d. Art. „Höllenfahrt", Bd. VI. S. 178, und Quenstädt III. S. 360. Die resurrectio sodann muß sich, da der Stand der Erhöhung durch die Wiedervereinigung von Leib und Seele in der Vivification eingeleitet wird und aktives Subjekt des Descensus dieser vivificirte Christus ist, auf den simplen Hervorgang aus dem Grabe zum Behufe der Manifestation der erfolgten Wiederbelebung der caro reduciren. Denn zur Vivification kann sich die Resurrektion nicht anders als wie die Erscheinung zu ihrem Wesen verhalten, oder wie Hollaz es ausdrückt, im Unterschied von der geschichtlichen, äußerlich wahrnehmbaren Auferstehung ist die Vivification die resurrectio interna. Weil sie die Menschheit, speciell den Leib beschlägt, so will sie im Allgemeinen als Akt Gottes vorgestellt seyn; näher jedoch hat sie ihren Ausgangspunkt in der göttlichen Natur, als von welcher der menschlichen die Auferstehungskraft schon von Haus aus mitgetheilt ist. Die ascensio ferner gibt den Uebergang ab zum schlechthin höchsten Zielpunkte, der sessio ad dextram. Mit ihr sind auch die letzten Folgen des Entäußerungsaktes und des daraus hervorgegangenen Standes aufgehoben

und zurückgenommen. Ohne ein localis und physicus transitus zu seyn, verbunden mit der gänzlichen Ablegung aller Hemmungen und Schranken dieses Lebens, soll sie doch eine τοπικὴ μετάστασις der menschlichen und vom Augenblicke der Inkarnation ja schon in's Consortium der Trinität erhobenen Natur an den Ort der Seligen seyn (Gerhard XIX, 152). Indem mit ihr alle und jede räumliche Circumskription des Gottmenschen dahinfällt, gestaltet sie sich zu einer visibilis disparatio (vergl. den Art. „Himmelfahrt" Bd. VI. S 107). Jetzt endlich tritt in der sessio ad dextram Dei die durch die Idiomencommunikation gesetzte absolute Verwirklichung der unio personalis in der aktuellen Mittheilung der göttlichen Proprietäten an die menschliche Natur ein. Denn nachdem bis dahin der λόγος ἄσαρκος von Ewigkeit her in trinitarischer Einheit mit dem Vater und heiligen Geiste regiert hat, gelangt nunmehr der λόγος ἔνσαρκος, der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur in der Existenzform der Illokalität, d. i. der Ubiquität zum plenarium potestatis divinae exercitium. Er thront in voller göttlicher Herrlichkeit zur Rechten Gottes, die er seiner göttlichen Natur nach selber ist, und unter der zu verstehen ist, im Gegensatz zu jedem räumlichen Verhältniß, die infinita Dei potestas ac praesentissima ejus majestas in coelo et terra (Gerhard III, 509), oder nach dem Ausdrucke der F. C., die omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet. In diesen gradus praesens et perpetuus wird denn auch der sogenannte gradus futurus, die schaubare Wiederkunft Christi zum Gericht keinerlei die Person berührende Alteration bringen. Der Wiederkommende hört nicht auf zur Rechten Gottes zu sitzen, welche ubique ist (F. C. 600), sondern er lokalisirt bloß die dextra Dei momentan im Dienste seiner weltrichterlichen Funktion, muß also wohl, etwa in Analogie mit der Erscheinung bei Damaskus, alsdann seine illokale Daseynsweise vorübergehend wieder zu einer circumskribirten condensiren.

2) Ein sehr anderes Aussehen hat die Ständelehre bei den Reformirten, welche sie als abgesondertes dogmatisches Kapitel von den Lutheranern gerade so herübergenommen haben, wie diese die Aemterlehre von jenen. Unter den Confessionen gedenkt vor der Anhaltina keine der Stände, und auch diese sagt im Blicke auf das officium Christi und dessen Vermittlung nichts weiter als: Quod necesse sit in scriptura discernere dicta de statu humiliationis Christi et exaltationis, ad quam intravit per passionem et resurrectionem suam, cum quidem neuter horum unionem hypostaticam imminuerit (Niem. S. 632). In den dogmatischen Lehrbüchern findet sich die Anwendung der Kategorie erst von Keckermann und Altsted an, von denen Jener, was übrigens auch manche Spätere thun, die Stände unter dem Gesichtspunkte des Officiums behandelt.

Legt schon der Umstand, daß die aparte Fixirung des doppelten Standes auf reformirtem Boden nicht originales Gewächs ist, die Vermuthung nahe, es werde ihr auch im Zusammenhange des Lehrganzen nicht das nämliche Interesse beiwohnen, wie in der Lehrgestaltung der lutherischen Kirche, so lassen die orthodoxen Lehrausführungen darüber keinen Zweifel. Sie gewähren das Bild auffallender Mannichfaltigkeit und einer Freiheit in der Bewegung, welche nur bei einem Locus möglich erscheint, der nicht von den treibenden Ideen des Systems beherrscht wird. Abgesehen von der Frage nach der materiellen Richtigkeit und von der vielfältigen Confusion der Begriffe, die sich hüben und drüben bemerkbar macht, bleibt die formelle Durchbildung der Lehre bei den Reformirten entschieden hinter derjenigen der Lutheraner zurück. Einer Personlehre, welche im Unterschiede von der ihr gegenüberstehenden die volle Menschheit des Erlösers betont, mußte ohnehin nicht wie dort mit dem nämlichen Aufwand von schwerster Arbeit des Geistes das zeit-räumliche Leben des Gottmenschen abgerungen werden. Auch lag die Gefahr weit näher, nur äußerlich beschreibend zu Werke zu gehen, statt die Beziehung der Doppelnatur auf die Einzelmomente des Erhöhungs- und Erniedrigungsstandes begrifflich zu entwickeln. Gleichwohl ist es nicht an dem, als wäre von den Reformirten nach der Hand für die Herausarbeitung der Ständelehre nichts geleistet worden.

Denn einmal adoptirt, war mit ihr auch der Rahmen geschaffen, innerhalb dessen die Verwirklichung des Gottmenschen in seiner Lebensentwicklung und deren Bezogenheit auf seine Erlösungswirksamkeit irgendwie zur Anschauung gebracht werden mußte. Dadurch, daß die Personlehre sich hier ex officio der Anwendung auf den biblisch konkreten Lebensverlauf Christi unterziehen mußte, mußte sie zugleich auch ihre Probe bestehen. Es liegt also der reformirten Ständelehre wirklich mehr ob, als nur durch die Unterscheidung verschiedener Lebensstationen die Punkte anzumerken, durch welche die erlösende Logoswirkung in der Person Christi sich besonders verwirkliche, obwohl wir damit nicht in Abrede stellen wollen, daß ihr namentlich von den älteren Kirchenlehrern vorzugsweise nur dieses Interesse vindicirt worden ist. Vgl. z. B. Wendelin: In hisce duobus statibus tota salutis nostrae dispensatio et triplicis officii mediatorii executio consistit.

Zur leichteren Abwehr von Mißverständnissen ist übrigens nöthig, noch vorauszuschicken, daß sowohl vom status Christi als insbesondere von der Erniedrigung in einem weiteren und in einem engeren Sinne gehandelt wird. Es kommt nämlich vor, und es ist dies die strengere Theorie, daß der Exinanitionsbegriff über denjenigen der Inkarnation hinaufgerückt wird, oder wie man sich, weniger zutreffend, etwa auch ausdrückt, daß bei den Reformirten Erniedrigung und Menschwerdung in einen Begriff zusammenfallen. Der Exinanitionsakt fällt dann in den ewigen innertrinitarischen Akt des foedus gratiae, darin der ewige Sohn mit dem Vater das pactum salutis geschlossen und, während er für sich wohl in göttlicher Gestalt verharren mochte, sich für die Vollziehung des Gnadenrathschlusses zur Leistung des propositum obedientiae activae herbeiließ, sich also dem Vater gegenüber exinanirte (ἐκένωσεν). Subjekt dieses metaphysischen Exinanitionsaktes ist hiermit der λόγος. Seine zeitliche Ausführung aber hat er in dem ökonomischen Werke der Inkarnation, deren Wesen in der Aufnahme der Natur des Menschen in die persönliche Subsistenz des λόγος, in dem Eingehen der Person des λόγος in die wahrhaft menschliche Seynsweise besteht, und die durch die Conception, als Aktion des Geistes vermittelt wird. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden im Stande der Erniedrigung. Incarnatio est opus Dei, quo filius Dei secundum oeconomiam divini consilii Patris sui et Spiritus S. sese humilians veram, integram, perfectam sanctamque carnem ex virgine Maria Spiritus S. operatione et efficacia in unitate personae sibi assumpsit: — — unde constituitur persona Christi θεανθρώπου (Leidener Synopsis XXV, 4.). In welchem Verhältniß dazu die conceptio vorgestellt wird, ergibt sich aus dem Satze, wonach sie definirt wird als die Aktion, qua humana Christi natura sine virili operatione et solo sanguine Mariae virginis operatione Spiritus Sancti formata, sanctificata, a filio Dei assumpta sibique personaliter unita est (a Diest, 178); und völlig zutreffend erklärt Alting, es werden in der conceptio die drei Akte der formatio, sanctificatio und assumptio unterschieden, qui uno nomine dicuntur incarnatio. — Nun ist gar keine Frage, daß, von einer anderen Seite betrachtet, die so gefaßte Erniedrigung, an deren Spitze die Inkarnation durch das Medium der Conception tritt und deren Erscheinung in dem Erlöserleben Christi vorliegt, sich rücksichtlich der angenommenen Menschennatur nicht sowohl als eine Erniedrigung, denn vielmehr als eine Erhöhung herausstellt. Auch der λόγος, der seine Erniedrigung in der Annahme der Menschennatur vollzog, ist, näher besehen, gleichfalls nicht erniedrigt. Denn da nicht seine Natur, nur seine Subsistenz Mensch geworden, so existirt der λόγος trinitarisch auch außer der endlichen Persönlichkeit des θεάνθρωπος; er erleidet keine faktische Einbuße, keine Einschränkung, am wenigsten eine Wesensveränderung in Folge seiner sogeheißenen Erniedrigung, wie denn überhaupt die Gottheit in ihrer wesentlichen Absolutheit eine solche nicht verträgt (C. P. fr. 48) Ohne auf die göttliche Majestät und deren Auswirkung im mindesten zu verzichten, resultirt aus der vorzeitlichen Erniedrigung durch die Menschwerdung nur eine „Verhüllung" des λόγος oder der persona di-

vina. Er erniedrigte sich non absolute et in se mutatione aliqua essentiae et gloriae internae atque aeternae, sed tantum relate, ratione occultationis illius temporariae coram hominibus. Gisb. Voet. de merito Christi, II, 281. Allein selbst diese Verhüllung schlägt in die Offenbarung und Verherrlichung des λόγος um, dessen Erkennbarkeit als unterschiedlicher persönlicher Subsistenz durch sie bedingt erscheint. Divinitas descendit, i. e. patefecit se in loco, ubi ante se non patefecerat. Ursin. expl. cat. palat. 347.

Wird die dargelegte Lehrform, wonach die Erniedrigung sich lediglich auf die Abhängigkeit des Gottmenschen von den anderen Personen der Trinität, auf die Unterstellung der menschgewordenen Hypostase des Logos unter jene reducirt, festgehalten; so wird man die Behauptung Schneckenburger's (Zur kirchlichen Christologie S. 15) begreifen, daß sich die reformirte Christologie füglich ohne die Lehre vom Stande der Erniedrigung vollziehen ließe und daß sie sich vollkommen mit der Vorstellung der Incarnation begnügen könnte. Immerhin jedoch wird man fragen dürfen, ob hier, wo bei der Assumption der menschlichen Seynsform durch die persona divina ein wirkliches, den gemeingültigen Gesetzen durchaus conformes menschliches Individuum, ein unverkürzter wahrer Mensch herauskommt, die Kategorie der Erniedrigung nicht wenigstens mit besserem Rechte angewendet werden könne, als dies nach der lutherischen Lehrfassung der Fall ist. Es ist also doch nicht ganz an dem, als ob die Erörterung über die Erniedrigung für die Personlehre nichts austrüge. Im Gegentheil da, wo die Reformirten im Sinne der κένωσις von der Erniedrigung handeln, sind sie sich so sehr bewußt, sich in der Sphäre der Personlehre zu bewegen, daß es meist schon im Locus de Trinitate geschieht. Aber freilich, das ist nun allerdings nicht diejenige Erniedrigung, mit welcher sich die Ständelehre befaßt und der die Erhöhung gegenübergestellt wird, nicht die ökonomische ταπείνωσις. Diese Erniedrigung im engeren Sinne, öfters im Unterschiede von exinanitio die humiliatio geheißen, dient in der That bloß der Lehre vom Amte, wie schon daraus erhellt, daß bei den Reformirten der locus de officio demjenigen vom status duplex vorausgeht. So schreibt Zanchius: Exinanitionis filii Dei prima pars fuit, cum formam servi accepit, h. e. humanam naturam; altera pars fuit, cum jam factus homo sese humiliavit, factus patri obediens usque ad mortem. Illud est mysterium incarnationis, hoc redemptionis. Ebenso a Diest 208: Status Christi duplex, ante assumtam carnem et in assumta carne; ille non est hujus loci, sed in trinitate. Status in assumta carne, in quo Christus tamquam θεάνθρωπος officium mediatorium exequutus est, est duplex, vel exinanitionis vel exaltationis.

Danach definirt der Dogmatiker den Status humiliationis (s. exinanitionis) als is status, quo Christus quoad divinam quidem naturam se ipsum privavit usu et manifestatione gloriae sibi alias competente, et quoad humanam naturam cum extrema humilitate subjectus est legi divinae ad perferenda et agenda omnia, quae ad restitutionem peccatoris requirebantur (Mastr. V, 9. 4.). Subjekt der Erniedrigung ist somit nun nicht mehr der λόγος, sondern der θεάνθρωπος, und nicht mehr in dem nur jenem zukommenden Entschluß der Menschwerdung, sondern in die vom Menschgewordenen ausgehende Annahme derjenigen Knechtsgestalt, welcher der Mensch in Folge des Sündenfalles verfallen ist, hat man die humiliatio oder ταπείνωσις zu setzen, in die Annahme der Schwächen der menschlichen Natur, in die Unterwerfung unter das Gesetz und die Aufsichnahme seines Fluches im Tode. Der filius incarnatus erniedrigte sich darin, daß er sich seiner göttlichen Herrlichkeit entschlug (se divinitate veluti exuit) und seine göttliche Natur unter der forma servilis verborgen hielt. Es sind accidentariae proprietates, die dabei in Betracht kommen, die daher auch unbeschadet der essentia naturae humanae wieder abgestreift und hingelegt werden können.

Die Statthaftigkeit der Unterscheidung zwischen einer vorzeitlichen Exinanition,

welche das simpliciter homo fieri zur Folge hat, und der in die Zeit fallenden Humiliation, welche das homo servus fieri, den Stand der Niedrigkeit setzt, kann mit Grund bestritten werden. Sollen die beiden Akte nicht bloß formell und abstrakt auseinander gehalten werden, so bleibt kaum ein anderer Ausweg offen, als den zweiten doch wieder als nothwendiges Moment des ersten zu fassen, wobei dann nicht abzusehen ist, weshalb dieser letztere nicht schon in dem ihm übergeordneten sollte mitenthalten seyn. Ein Unvermögen in der correkten Durchbildung der Christologie würde man daher in der schielenden Distinktion vergebens zu verdecken suchen. Sie hat sich zudem in den Bearbeitungen des Systems durch zahlreiche Unklarheiten und Verwirrungen gerächt. Einmal angebracht aber, konnte sie nicht verfehlen, die einzelnen Stationen des status humiliationis, so weit sie als solche, und nicht etwa in ihrer Bezogenheit auf das gottmenschliche Erlöserwirken fixirt wurden, nahezu um jedes über das rein historische hinausliegende Interesse zu bringen, indem es durch die Lehrbestimmungen über die Person Christi und ihre vom heil. Geiste mit dem λόγος zusammengeschlossene Menschennatur vorweggenommen war. Denn obgleich mitunter die conceptio an die Spitze gestellt ward, so war dies nach dem Bisherigen ein offenbarer Verstoß gegen den eingebürgerten Begriff der reformirten Ständelehre. Abgelöst von der conceptio, ließ sich hinwieder auch der nativitas keine selbstständige Bedeutung abgewinnen. Es bleiben also an Graden der Niedrigkeit (abaissement) nur vita legi subjecta, mors, sepultura und descensus ad inferos. Betreffend den Tod, dem sich Christus vermöge der humiliatio und der Gehorsamsübung gegenüber dem Vater in freier Selbstbestimmung unterwarf, so vollzog er sich an seiner Person ganz in der Analogie mit uns. Wie er trotz der Trennung von Leib und Seele unsere menschliche Natur uns beläßt, so berührt er auch die unio personalis des λόγος mit der von ihm angenommenen menschlichen Natur nicht. Und da der λόγος als das personbildende Princip der als impersonales Menschen-Individuum gedachten gottmenschlichen Persönlichkeit Christi vorgestellt wird, so kann der λόγος ἔνσαρκος während des Stadiums des Todes nicht mit dem Leichnam im Grabe, er kann nur mit der Seele Christi vereinigt geblieben seyn*). Dem Tode, der, wie bei den Lutheranern, den Schlußpunkt des Erniedrigungsstandes bildet, geht der Zeit nach der metaphorisch gefaßte descensus voran, folgt ihm hingegen in der Aufzählung der Stationen kraft seiner die Thatsache des leiblichen Todes überragenden Bedeutung für die Auswirkung des Erlösungswerkes. Er ist die ἀνακεφαλείωσις der humiliatio, welche in der Erduldung der dolores infernales die specifisch satisfaktorische Leistung unseres stellvertretenden Bürgen repräsentirt. Siehe Bd. VI. S. 179.

Wie bei dem innergöttlichen Vorgange der Exinanition des Sohnes der Vater diesem die Glorifikation zuspricht, der Menschgewordene aber seine göttliche Herrlichkeit vermöge der humiliatio zur Ausführung des ökonomischen Werkes unter der Knechtsgestalt verdeckte; so gelangt nunmehr nach der Vollendung des mittlerischen Hauptgeschäfts jene Herrlichkeit im status exaltationis zu ihrer ungehemmten Entfaltung. Er ist gloriosus ille ac beatissimus Christi status, quem ingressus est, postquam redemptionis negotium sub humiliatione absolvisset, oder auch in quo post humiliationem suam ad summam et ineffabilem gloriam est erectus, ut nos in ipso exaltaremur. Die Erhebung in den Stand der Erhöhung konnte z. B. mit Wolleb als die naturgemäße Consequenz der Menschwerdung betrachtet werden, deren Eintritt bisher einzig durch die für das Werk zwar wesentliche, für die Person dagegen nur accidentelle Occultation während der empirischen Erlöserthätigkeit aufgehalten war. Sofern jedoch der Vater die Glorifikation im Faktum dem Sohne in Aussicht gestellt hatte

*) Hiebei muß freilich bemerkt werden, daß die Reformirten meist mit der Conf. Belg. Art. XIX. lehren, daß die divina natura semper humanae, etiam in sepulcro jacenti, conjuncta remansit.

pro mercede, si opus redemptionis absolvisset, so bildete die Leistung auch nach der Menschwerdung die nicht zu umgehende conditio sine qua non, so daß es die zutreffendere Lehrform ist, wenn in der Regel die Erhöhung unter dem Gesichtspunkte der Retribution und als ein vom Vater verliehener Zustand dargestellt wird, welcher faktisch die göttliche Anerkennung des Geleisteten deklarirt. Quum exaltatio haec filio ex pacto isto debita fuerit, obedientia et subjectio ejus veri et proprie dicti meriti rationem habuit, et ad gloriam ipsius non tantum antecedenter, ut quidam volunt, verum etiam meritorie praecessit. (Burmann II, 15, 14.) In beiden Fällen wurde übrigens die Erhöhung zunächst vorherrschend negativ bestimmt und wesentlich in die Abstreifung der Knechtsgestalt gesetzt.

Objekt der Erhöhung kann folgerecht kein anderes seyn, als das Subjekt der Erniedrigung, hiermit der Gottmensch. Bezieht man indeß den Begriff zuvörderst auf dessen göttliche Natur, so will sich für sie mehr nicht als eine Veränderung in ihrer accidentellen Daseynsform, keineswegs hingegen eine das Wesen beschlagende Erhöhung ergeben, indem der Logos, auch sowie er in Christo ist, keiner Steigerung seiner schlechthinigen Vollkommenheit fähig ist. Soll überhaupt die Kategorie der Erhöhung auf den göttlichen Faktor eine Anwendung vertragen, dann kann dies nur in der uneigentlichen Weise geschehen, daß darunter die Offenbarung und Kundwerdung der Majestät des λόγος gegenüber der Creatur begriffen wird. Quoad divinam naturam ist der ϑεάνϑρωπος erhöht worden non quidem collatione novarum perfectionum, quas una ejus infinita perfectio respuit, sed quoad occultatae istius perfectionis manifestationem, et quoad potestatis, sub humilatione quasi jacentis, excitationem et usum. (Mastr. 571.) Die Erhöhung kommt folglich vielmehr der menschlichen Natur zu Statten. Durch die abjectio infirmitatum assumptarum einerseits, durch die susceptio donorum seu charismatum ad perfectionem et beatitudinem naturae humanae gloriosae pertinentium andererseits, erlangt sie diejenige Glorifikation, welche die unio personalis begründet, die Humiliation hinterhalten hat, — nämlich nach Leib und Seele die denkbar höchste Verherrlichung, deren ohne Beeinträchtigung ihrer wesentlichen Proprietäten die endliche Creatur fähig ist. Negamus Christum vel essentiam vel essentiales proprietates naturae humanae deposuisse. Auch können der natura finita nach dem bekannten Kanon nicht die göttlichen Proprietäten mitgetheilt werden, sondern ei communicata est omnis ista perfectio creata, quae in creaturam cadere potest. Der vollen Realität der menschlichen Natur wird so wenig etwas vergeben, daß selbst die der Seele des Erhöhten beigemessene Allwissenheit bestimmt auseinandergehalten wird von der increata Dei sapientia. Schaut Gott sich selbst und alle Dinge in absolut gegenwärtiger Weise (uno aeterno et immutabili actu ex seipso), so bleibt hingegen das allumfassende Wissen Christi fortwährend an die menschlichen Denkformen gebunden (scit et cogitat distinctis et successivis cogitandi actibus).

Die Stationen, durch welche sich der successive Verherrlichungsproceß der menschlichen Natur der höchst möglichen Vollendung entgegenbewegt, heißen allgemein resurrectio, ascensio und sessio ad dextram Dei. Ganz unpassend wird ihnen von Etlichen noch reditus ad judicium beigeordnet. In der resurrectio beginnt, in der sessio culminirt die Glorifikation. Die menschliche Natur verhält sich dabei rein receptiv. Unter der göttlichen Einwirkung erfährt sie wirkliche qualitative Veränderung, nicht eine solche, die bloß in das Gebiet der Erscheinung fällt. — Die resurrectio ist im Allgemeinen ein Werk der trinitarischen Gottheit, womit diese ihre Anerkennung der im Tode prästirten Genugthuung bekundet; näher aber beruht sie causaliter in einer Willensthat des Logos insbesondere, in einer belebenden Einwirkung seiner Gottesmacht auf den todten Leib, den er zum adäquaten Organe seiner gottmenschlichen Bethätigung verklärt. Desgleichen geht die Himmelfahrt den ϑεάνϑρωπος nach dessen menschlicher Natur an. Nicht durch eine visibilis disparitio, sondern durch einen motus de

loco in locum, durch eine translatio localis vera et visibilis corporis Christi, deren causa efficiens die allmächtige Kraft seiner Gottheit ist, wird er dahin erhoben, wo er zuvor als Fleischgewordener nicht gewesen war, nämlich in den räumlich vorgestellten Himmel, die Offenbarungssphäre der Herrlichkeit Gottes (coelum coelorum, coelum supremum beatorum). Bis zu seiner Wiederkunft findet daher, wie schon Calvin 2, 16. statuirt, eine corporalis absentia Christi von der Erde statt. Bezogen auf das Heilswerk, vollstreckt sich in der Himmelfahrt die Besitzergreifung des Erbes der Herrlichkeit im Namen der Erwählten. — Die sessio ad dextram endlich, summus glorificationis gradus, erhebt den Gottmenschen, wiederum nach seiner menschlichen Natur, über die Totalität des Creatürlichen. Sie ist de statu, nicht de situ zu verstehen, immerhin aber so, daß dadurch die wahre, von einer circumscribirten Leiblichkeit unzertrennbare Menschheit (humanitas semper circumscripta manet, Zwingli IV, 51.) keinerlei Eintrag erleidet (salva naturarum veritate). Wiewohl hiermit der zur Rechten Gottes Erhöhte an keinen bestimmten Punkt des Raumes gebunden erscheint, vielmehr in jedem Momente seyn kann, wo er will; so ist er deshalb den Schranken des Raumes keineswegs enthoben und kann im Gegensatz zur Ubiquitäts-Vorstellung im Einzelmomente jeweilen nur an einem bestimmten, räumlich fixirten Orte seyn. Effekt der sessio ist zwar nicht eine unbedingte Gleichstellung mit dem Vater hinsichtlich der Macht und Majestät, wohl aber die Theilnahme des Gottmenschen an derselben. Denn einerseits verwaltet durch seine Vermittelung die Majestät Gottes nun insbesondere das regnum oeconomicum, die Königsherrschaft, welche ihm von Rechts wegen schon vom Momente der hypostatischen Vereinbarung an zustand, actu und de facto aber erst jetzt von ihm angetreten ward. Significat sessio Christi ad dextram non proprie gloriam illam et regnum naturale, quod filii Dei cum patre ab aeterno fuit commune (hoc enim pacto etiam Spiritus sanctus ad dextram Dei sederet), sed regnum oeconomicum et voluntarium, in quo tanquam θεάνθρωπος et mediator noster ad ecclesiae suae collectionem ac defensionem a patre est constitutus. Leidener Synops. XXVIII, 24. Andererseits intercedirt er als Repräsentant der Erwählten für diese beim Vater durch die Selbstdarstellung seiner und seiner gottmenschlichen Leistungen und vermittelt ihnen dadurch die fortwährende Zutheilung der Heilsgüter, welche ihren wesentlichen Mittelpunkt an der datio Spiritus S. hat. Der Sohn hat sich der vom Vater ihm angemutheten, im ewigen Paktum zugesagten Leistung vollständig entledigt; objektiv ist die Erlösung durch ihn in's Werk gesetzt; sie ist eine vollendete Thatsache. Jetzt, da es sich bloß noch um ihre perennirende Applikation an die Einzelnen handeln kann, ist die Stellung von Vater und Sohn gegenüber von früher gerade die umgekehrte, indem nun diesem das wohlerworbene Recht zukommt, mit seinen Forderungen hervorzutreten. Diese veränderte Stellung zum Vater gibt die Basis ab für die Intercessionsvorstellung, so daß sich in ihr das Bewußtseyn von der fortgesetzten Mittlerthätigkeit des Erhöhten ausspricht und sie ihrem Wesen nach in die Behauptung der erworbenen Erlösung für die Gläubigen aufgeht. — Was über die sessio als status allein noch hinausliegt, das ist, nach dem einstigen Abschluß des Mittlergeschäfts, der gradus futurus, bis auf welchen die menschliche Natur Christi und deren Bewußtseynszustände, im geraden Verhältnisse zu der im Umfange unseres Geschlechts sich vollziehenden Realisation des Heilswerkes, noch fortwährend Steigerungen ihrer Beseligung und Verherrlichung erfahren, um alsdann bei der Ausführung des Weltgerichts und der traditio regni die Stufe des schlechthin vollendeten, forthin keiner Veränderung mehr unterworfenen Organs für den mit ihr persönlich unirten Logos zu erreichen. So fällt unter Festhaltung der vollen Realität der menschlichen Natur die zuständliche Daseynsvollendung des Gottmenschen als absolute Verwirklichung der unio personalis zusammen mit der Consummation aller Dinge überhaupt. Was demnach der lutherische Gottmensch vom ersten Momente der Inkarnation an de facto ist und dessen er sich nur actu vorübergehend entschlug, dazu wird der reformirte Gottmensch erst beim Ab-

lauf der nunmehrigen Weltentwickelung, ohne daß jedoch deshalb die beiderseitige Vorstellung auch von der realisirten Congruenz der menschlichen Natur zum göttlichen Faktor aufhörte, sich anders zu verhalten, als in der Art der Begriffe von Deifikation und Glorifikation.

Die dargelegten Typen der Ständelehre einer eingehenden Kritik zu unterwerfen, müßte zu weit führen. Auch dürfen wir uns dessen füglich überheben, da wir hiefür nicht nur auf das klassische Werk von Dorner, bes. II, 743 ff., verweisen können, sondern noch überdem die Einsicht, daß die ganze Grundlage der altkirchlichen Christologie aufgegeben und an deren Stelle eine neue gefunden werden müsse, zu den feststehenden Ergebnissen der neueren evangelischen Theologie gehört. Mit dem Ausgangspunkte der altkirchlichen Christologie, welche entweder, wie auf lutherischer Seite, keinen Raum für einen wirklichen Erniedrigungsstand hat, oder, wie auf reformirter Seite, für die ganze Dauer der Weltentwickelung keine volle Erhöhung verträgt, muß aber auch die durch sie bestimmte Ausführung der Ständelehre fallen, um einer durchherrschenden Reconstruktion unterzogen zu werden. Ob man hiebei die Kategorie von dem Doppelstande der Erniedrigung und Erhöhung für die Dogmatik fernerhin verwenden wolle oder nicht, ist eine Frage von sehr untergeordneter Bedeutung. Von dem Begriffe des in die Zeitlichkeit eingegangenen Gottmenschen ist es unzertrennlich, daß der seinem Wesen entsprechenden Existenzform eine andere vorausgehe, welche den Karakter einer diesem seinem Wesen incongruenten Zuständlichkeit trägt. Auch können selbst diejenigen, welche die biblisch begründete Auseinanderhaltung der beiden Stände aus der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre entfernt wissen wollen, doch nicht umhin, in dem mittlerischen Gesammtleben Christi, so wie es durch die Schrift bezeugt ist, der zweigestaltigen Zuständlichkeit des irdischen und nachirdischen Gottmenschen nicht nur zu gedenken, sondern sie zusammt ihren gegebenen Momenten auch dogmatisch zu verwerthen. Im Uebrigen wird es ziemlich gleichgültig seyn, ob man den daherigen Stoff an die hergebrachte Unterscheidung vertheile oder ob man ihn, etwa in der Weise, wie Schenkel gethan hat, unter die Aufschrift „die zeitgeschichtliche Entwickelung und ewige Vollendung des Personlebens Jesu Christi" bringe. Die Aufgabe, welche der protestantischen Theologie gesetzt ist und zu deren Lösung sie mit Bewußtseyn gegenwärtig ihre beste Geistesarbeit aufbietet, geht viel tiefer. In Wiederaufnahme der Arbeit der früheren Jahrhunderte liegt ihr ob, unter voller Aufrechterhaltung sowohl des Logos- als des Menschenbegriffs der persönlichen Einheit Gottes und des Menschen in der Person Christi und deren Möglichkeit zur begrifflichen Darstellung zu verhelfen. Es handelt sich um die wissenschaftliche Erfassung einer realen Menschwerdung des Logos, mit welcher die menschliche Personbeschaffenheit, also auch das menschliche Selbstbewußtseyn und die menschliche Selbstbestimmung mit dem dem Menschen wesentlichen Werden und sich Entwickeln unverkürzt zusammenbestehe. Daß zu diesem Ende mit der *κένωσις* in einer ganz anderen Weise Ernst gemacht werden müsse, als es die chalcedonische Formel und die auf sie gebaute Christologie erfordert, daß namentlich die Durchführung einer irgendwelchen Selbstbeschränkung des Logos die unumgängliche Bedingung sey, dies ist eine Erkenntniß, die sich immer allgemeiner Eingang verschafft. Wie freilich diese Selbstbeschränkung näher bestimmt seyn wolle, darüber vorzugsweise walten gegenwärtig die Verhandlungen.

Eine Weile ging der Zug der Geister dahin, eine Selbstentleerung, eine Selbstdepotenzirung oder Selbstverwandlung des Logos zu statuiren, vermöge deren der Logos sich selber bis zur bewußtlosen Potentialität heruntergesetzt hätte, um sodann — nicht ohne zahlreiche Anklänge an den Apollinarismus — in der menschlichen Natur, mit der er sich geeinigt, und auf deren gesetzmäßigem Entwickelungsgange allmählich wieder sein ewiges, jetzt gottmenschliches Selbstbewußtseyn zu gewinnen. Man wird indeß sich schwerlich verhehlen können, daß man auf diesem Wege 1) im besten Falle zwar ein werdendes Logosbewußtseyn, aber nimmermehr ein gottmenschliches Bewußtseyn

und daher auch keine wirkliche Menschwerdung erhält, 2) daß nicht einzusehen ist, wie ein selbst entleerter, aller Aktualität entkleideter Logos sich der menschlichen Natur selber soll mittheilen können, und wie es sich überhaupt mit einem solchen anders verhalten könne, als mit dem blinden Gotte des Philosophen, 3) daß endlich die Annahme der Möglichkeit einer Herunterstimmung des Logos bis zur Bewußtlosigkeit, welche einer Entsagung des eigensten Wesens gleichkommt, „er hat sein Bewußtseyn erlöschen lassen", auf noch weit größere Schwierigkeiten stößt, als die Annahme der analogen Möglichkeit bei einem im Besitze seines Selbstbewußtseyns stehenden Menschen. Indem man daher mit Recht bereits wieder zurückkommt von der Vorstellung einer realen Selbstentäußerung der göttlichen Proprietäten durch den ewigen Sohn, so können wir deshalb doch nicht sagen, daß uns der gegentheilige Versuch befriedige, wonach die Selbstbeschränkung darin bestünde, daß der Logos anfänglich nur eine menschliche, also auch persönlich angelegte, mit einem Ich ausgestattete Natur hervorgebracht, und erst im Verhältniß zur fortschreitenden Entwickelung dieses menschlichen Individuums sich selber in immer reichlicherem Maße an dasselbe mitgetheilt und hiedurch das Zustandekommen der gottmenschlichen Persönlichkeit bewirkt hätte. Zwar kommt diese Anschauung zwei wesentlichen Postulaten entgegen: der Logos behält sein unverändertes Seyn in sich; der menschliche Faktor ist unbeschadet seiner wesentlichen Besonderheit in eine solche Beziehung zu ihm gesetzt, welche die Genesis des Gottmenschen erklärlich erscheinen läßt. Allein jene successive, mit der menschlichen Empfänglichkeit gleichen Schritt haltende Selbstmittheilung des Logos in diesem Menschen könnte doch nur sehr uneigentlich den Namen einer Beschränkung seiner selbst führen. Denn da das Menschliche in Christo in jedem Momente an Göttlichem nicht mehr aufnehmen und sich aneignen kann, als ihm in Wahrheit auch zugetheilt wird, so verdient diese Logosaktion höchstens ein nothwendiges Ansichhalten genannt zu werden, mit dem es sich nicht wesentlich anders verhält, als mit der stufenweisen und erst in der Erscheinung des Sohnes sich vollendenden Offenbarung Gottes an die Welt. Oder worin wäre denn der Logos beschränkt, wenn er voraussetzungsgemäß in sich der absolut unveränderte bleibt, im Vollbesitze seiner ewigen sowohl inneren als kosmischen Aktualität steht, und überdem an den mit ihm zur Unauflöslichkeit unirten Menschen aus seinem Eigenen fortgehend so viel zur Aneignung abgibt, als sich ohne Störung des menschlichen Werdens verträgt? Und wo bleibt hier noch Raum zu einer anderen Erniedrigung als zu derjenigen, welche unsere Alten im Unterschiede von der Menschwerdung in die zeitgeschichtliche und innerweltliche Annahme der forma servilis gesetzt haben? Daß auch die unio selbst, obwohl dem Principe nach schon im ersten Momente der Inkarnation für immer verwirklicht, dem Gesetze der Entwickelung unterstellt, also im Wachsen auch der gottmenschlichen Einheit behauptet wird, gehört zu den Positionen, deren Durchführung schon die Reformirten angestrebt haben und nicht mehr aufgegeben werden dürfen. Um so weniger will gelingen, sich klar zu machen, wie dieser Mensch in die persönliche Einheit mit dem unveränderten Logos aufgenommen worden seyn soll und wie dessen ungeachtet das gottmenschliche Individuum den gemeinmenschlichen Entwickelungsproceß von der anfänglichen Bewußtlosigkeit zum allmählich sich entwickelnden Bewußtseyn durchlaufen habe. Denn wenn der menschgewordene Logos sein Daseyn in der Person Jesu hatte, und für diese Person muß ein zeitweiliger Zustand der Bewußtlosigkeit oder besser des noch nicht erwachten Bewußtseyns zugestanden werden, wo blieb dann das absolute Bewußtseyn, das vom Logos und von seinem Daseyn in der Jesusperson nicht abgelöst werden kann? Es ruhte beziehungsweise! Gut; es ruhte der Annahme zufolge insofern, als es sich an Jesum noch nicht mittheilen konnte. Aber es ruhte nicht in sich, es sey denn, daß wir uns zur Selbstdepotenzirungstheorie zurückwenden wollen. Somit stehen wir abermals auf dem nämlichen Fleck: der in Jesu menschgewordene Logos führt sein absolutes Logosbewußtseyn bei sich, und doch ist Jesus anfänglich ohne entwickeltes Bewußtseyn, ohne Bewußtseyn insbesondere um das mit seiner menschlichen Natur im Logos geeinte absolute Bewußt-

seyn! So sehen wir uns immer noch vor das Wunder aller Wunder, die Menschwerdung des Sohnes Gottes hingestellt, ohne uns dasselbe begrifflich so zurecht legen zu können, wie es die Anforderungen der Wissenschaft erheischen möchten. 1 Kor. 13, 9. Die Lineamente zu einer unumgänglichen Neugestaltung der Christologie sind gezogen. Ihre gründliche Durchführung aber wird, wie stets Mehrere erkennen, durch eine gründliche Revision des christlichen Gottesbegriffs bedingt.

Zur Ergänzung s. den Art. „Jesus Christus, der Gottmensch", Bd. VI. S. 597, die neueste Schrift über die Kenosislehre von Bodemeyer, Götting. 1860. Auch Dorner's Abhandlungen über die Unveränderlichkeit Gottes, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, bes. Bd. III. Heft 3. Güder.

Nachtrag zum Artikel „Schweiz".

Zu Seite 117. Leute des Cantons Bern, die sich nicht von Geistlichen der Landeskirche wollen trauen lassen, begeben sich in die angrenzenden Cantone Waadt oder Neuenburg, wo sie sich civiliter trauen lassen, was dann als nach den Gesetzen des Wohnortes geschehen auch im Canton Bern anerkannt wird vom bürgerlichen Gesetz. — Die Neutäufer werden keineswegs wie die Wiedertäufer behandelt im Canton Bern; ihre Trauungen z. B. sind ungültig, und sie ergreifen oben angedeuteten Ausweg der Civilehe im Canton Waadt; sie müssen sogar den Canton verlassen, wenn sie den persönlichen Militärdienst nicht leisten wollen u. s. w. — Den Cantonen, welche in der Verfassung die Gewissens- und Cultusfreiheit garantiren, ist Bern (seit 1846, Verf. §. 80.) beizufügen.

" " 120. In Bern besteht seit 4. Nov. 1859 ein neues „Gesetz über Wahl und Besoldung der Geistlichen"; es ist darin den Gemeinden das Recht eines doppelten — freilich nicht bindenden — Wahlvorschlags eingeräumt. Immer aber ist's der Regierungsrath, niemals die Gemeinde, welche selber wählt.

" " 125. Von der Züricher Bibelübersetzung ist im J. 1860 eine abermalige neu revidirte Ausgabe erschienen.

" " 126. Im Jahre 1860 hat der französische Theil der bernischen Landeskirche das neue Gesangbuch der églises réformées de France angenommen, das neben etwa 60 Psalmen über 100 „Lieder" — darunter die schönsten deutschen Choralmelodieen — enthält.

" " 127. Mariä Verkündigung ist seit 1860 auch in Aargau und Bern abgeschafft (von Waadt ist's nicht bekannt).

Druckfehler.

Band XII.

Seite 164, Zeile 7 von unten lies 1551 statt 1554.

Band XIV.

Seite 40, Zeile 14 von unten lies Meraszìd statt Moraszid.
" 40, " 8 von unten lies חברא statt חמרא.
" 58, " 15 von oben nach „Gerbel" füge bei: Melanchthon.
" 58, " 8 von unten lies Mediceer statt Medicäer.
" 58, " 3 von unten lies Münster statt Mynster.
" 59, " 13 von oben lies Predigtweise statt Predigten u. s. w.
" 59, " 14 von unten lies Güter statt Güte.

Seite 60, Zeile 1 von oben lies Stationierern statt Stationiern.
" 60, " 26 von oben lies 1844 statt 1854.
" 61, " 11 von oben lies Butzerus in centuria epist. ad Schwebelium p. 191 statt Butzerus Schwebelii in cent. epist.
" 63, " 30 von oben: hat Schwebel aber rc; das aber ist zu streichen.
" 63, " 12 von oben lies Büttinghausen statt Büttighausen; ebenso S. 64, Z. 7.
" 64, " 9 von oben lies Cleeburg statt Umburg.
" 64, " 28 von oben lies hat statt hatte.
" 64, " 40 von oben lies wurden anfangs statt wurde anfangs.
" 65, " 9 von oben lies leicht statt leichter.
" 65, " 16 von oben: nach „Kanzler" fehlt das Komma.
" 65, " 18 von oben: operum theologicorum. Pars prima. Nach theologicorum ist der Punkt zu streichen.
" 65, " 26 von oben lies misericordia statt misericordiae.
" 65, " 36 von oben lies Wickram statt Mickram.
" 65, " 37 von oben lies Thennenbach statt Themenbach.
" 143, " 13 von unten lies *περὶ φύσεων μερισμοῦ* statt *περι φυσέων μερισμῶ*.
" 146, " 12 von unten lies qua statt quae.
" 149, " 13 von unten lies subjective statt substantive.
" 150, " 13 von unten lies kein statt keine.
" 152, " 9 von unten lies werden muß statt werden kann.
" 153, " 8 von unten lies einer statt eine.
" 155, " 17 von unten lies bemalt statt bemahlt.
" 167, " 8 von unten lies Salmuth statt Falmuth.
" 315, " 14 von oben lies *Ἱκεται* statt *Εκεται*.
" 382, " 20 von oben lies wird statt wurde.
" 389, " 5 von unten setze zu (Ignat ad Trall. hinzu: XI rec. interpol.).
" 392, " 5 von unten lies Syzygos statt Syzyges.
" 396, " 6 von oben lies v. s. statt s. v.
" 396, " 15 von oben lies Er statt Es.
" 409, " 11 u. 17 von oben lies Thirza statt Thiega.
" 409, " 27 von oben lies der statt den.
" 409, " 10 von unten lies mit dem Syrer statt mit den Syrern.
" 409, " 11 von unten lies der statt den, und setze nach Midianitin ein Komma.
" 410, " 1 von oben lies Tab. statt Tob.
" 488, " 9 von oben lies geologischen statt theologischen.
" 488, " 21 von oben lies auf die ein nur statt auf ein nur.
" 489, " 23 von oben lies Sängers statt Sanges.
" 489, " 29 von unten lies das zweite Sendschreiben statt das Sendschreiben.
" 494, " 21 von oben lies der orthodoxen Dreieinigkeit statt orthodoxer Dreieinigkeit.
" 499, " 7 von unten lies von der Toleranzakte statt von den Toleranzakten.
" 503, " 22 von oben lies abwägenden statt abwiegenden.
" 504, " 2 von oben lies aber statt zwar.
" 507, " 11 von oben lies kirchliche statt künstliche.
" 510, " 21 von unten lies gerecht statt recht.
" 523, " 26 von unten lies 4 statt 5.
" 524, " 8 von unten lies 5 statt 6.
" 525, " 3 von unten lies 6 statt 7.
" 576, " 9 von unten lies In seiner Inauguralvorlesung statt Zu seiner rc.

Verzeichniß

der im vierzehnten Bande enthaltenen Artikel.

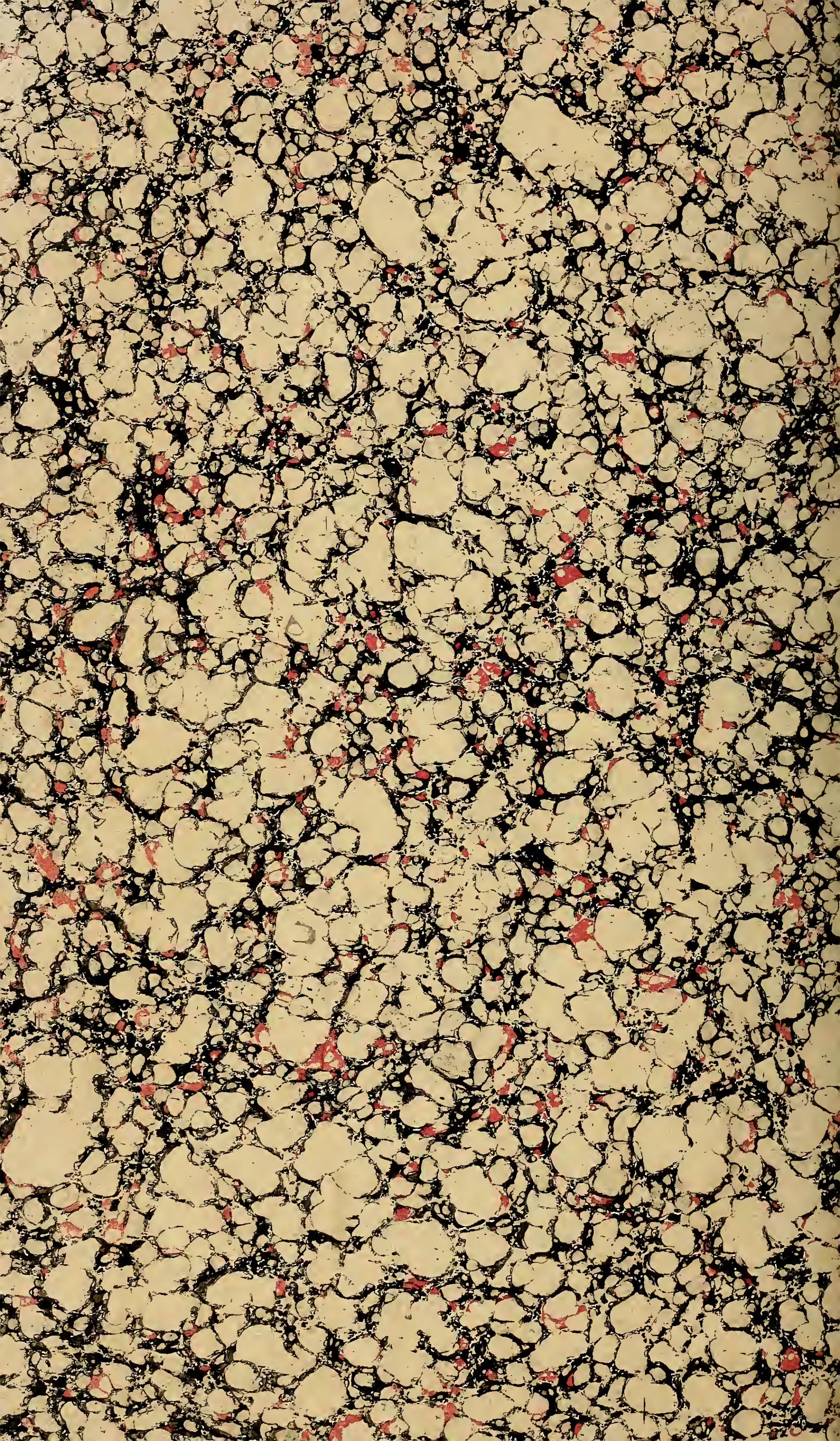
S.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.










TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 592
DEMCO
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

